
Vers un nouveau paradigme missionnaire

Pour « prendre soin » ensemble ; réflexion autour du cas de la lèpre

Mémoire réalisé par
Sylvie Ragueneau

Promoteur
Jean-Pascal Gay

Lecteurs
Dominique Jacquemin
Philippe Cornu

Année académique 2020-2021
Master en Théologie, à finalité approfondie

« *L'histoire n'est pas que la poussière du passé, et on ne s'y intéresse, dans le fond, qu'en raison des questions qui taraudent notre présent : en font partie la question des religions du monde et celle du rapport des religions entre elles. Ce qui s'est passé depuis vingt siècles à travers les missions chrétiennes pourrait-t-il donc nous donner à penser pour aujourd'hui et pour demain ?* »¹ Philippe Coulon, Philippe Delisle.

« *Il est de la responsabilité du théologien de parcourir les siècles de cette histoire pour évaluer la fidélité de l'Église à la parole évangélique, non pour porter des jugements anachroniques sur la communauté des temps passés, mais pour discerner la volonté de Dieu pour l'Église d'aujourd'hui* »² Benoît Bourguine.

Remerciements

Je voudrais ici exprimer ma reconnaissance à :
Jean-Pascal Gay, promoteur de ce mémoire,

Et aussi à :
L'équipe du Foyer Saint Paul pour son soutien,
André Joly pour sa relecture attentive,
Et Judith Roche pour son aide dans la mise en page.

¹ Philippe Coulon, Philippe Delisle, « Toute une histoire », dans *Missions chrétiennes*, 2007/1 (N°1), p.5.

² Benoît Bourguine, *Pour un exercice libre et public de la raison théologique*. Dans : *Revue théologique de Louvain*, 40e année, fasc. 4, 2009. pp. 531-555;

Table des matières

TABLE DES MATIERES.....	4
INTRODUCTION.....	7
<u>1. LE « PRENDRE SOIN » DANS LES MODELES MISSIONNAIRES CHRETIENS ET L'EMERGENCE DES NOUVEAUX PARADIGMES.....</u>	<u>13</u>
1.1. LES FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA MISSION CHRETIENNE ET DE SON RAPPORT AVEC LA CHARITE	13
1.1.1. LA DEMARCHE BIBLIQUE DE DAVID BOSCH	13
1.1.2. DES FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA MISSION CHRETIENNE	14
1.2. DES MODELES MISSIONNAIRES SELON DAVID BOSCH	22
1.2.1. SIX EPOQUES-PARADIGMES, SIX MODELES HISTORIQUES TYPES	22
1.2.2. L'ÉGLISE PRIMITIVE.....	24
1.2.3. LA REFORME PROTESTANTE ET LA MISSION	25
1.2.4. L'INFLUENCE DE L'ESPRIT DES LUMIERES SUR LES MISSIONS CHRETIENNES	27
1.3. ASPECTS SPECIFIQUES DES DEMARCHES MISSIONNAIRES	28
1.3.1. LES POINTS D'APPUI DE LA DEMARCHE MISSIONNAIRE	29
1.3.2. LE CADRE HISTORIQUE INITIAL DE LA MISSION	32
1.3.3. LES TENDANCES DE FOND DE LA MISSION	34
<u>2. ÉVOLUTION DES MODELES MISSIONNAIRES DANS LE CONTEXTE TAIWANAIS, LE CAS DE L'UNIVERSITE FUJEN A TAIWAN, LA PLACE DU « PRENDRE SOIN ».....</u>	<u>39</u>
2.1. LE CONTEXTE MISSIOLOGIQUE CHINOIS ET TAIWANAIS, ET LES MODELES MISSIONNAIRES	39
2.1.1. LE CONTEXTE HISTORIQUE CHINOIS	39
2.1.2. ET TAIWAN ?.....	44
2.2. LE CAS DU MODELE MISSIONNAIRE DE L'UNIVERSITE FUJEN ET SON RAPPORT AU 'PRENDRE SOIN'	50
2.2.1. LA PERIODE DE PEKIN (ENTRE 1925 ET 1950-52).....	50
2.2.2. LA REFONDATION ET LE DEVELOPPEMENT A TAIWAN (1962-)	52
2.3. CONTEXTE MISSIOLOGIQUE DE LA PRESENTE RECHERCHE ET CHOIX METHODOLOGIQUES	54
2.3.1. LE CONTEXTE UNIVERSITAIRE PROPREMENT DIT.....	54
2.3.2. LE MODE D'INTEGRATION MISSIONNAIRE QUE NOUS AVONS ADOPTE	59
<u>3. MODELES MISSIONNAIRES CONTEXTUALISES DU « PRENDRE SOIN » : LE CAS DE LA LEPRE EN EUROPE, EN CHINE, AU JAPON ET A TAIWAN.....</u>	<u>61</u>
3.1. LA LEPRE EN EUROPE ET SON RAPPORT AVEC LE CHRISTIANISME	62
3.1.1. LEPRE ET BIBLE	62
3.1.2. LA VISION CHRETIENNE DU « PRENDRE SOIN » ET LA LEPRE AU MOYEN-ÂGE	63
3.1.3. REAPPARITION DE LA LEPRE AU XIXe, ESPRIT DES LUMIERES ET MODELES MISSIONNAIRES	66
3.1.4. « PRENDRE SOIN », LEPRE ET GRANDES FIGURES MISSIONNAIRES	67

3.2. L'ARRIERE-PLAN TAIWANAIS :LA LEPRE EN CHINE ET AU JAPON ET SON RAPPORT AVEC LES RELIGIONS.....	73
3.2.1. EN CHINE.....	73
3.2.2. AU JAPON.....	76
3.3. LA LEPRE A TAIWAN, LA CREATION ET L'EVOLUTION DE LA LEPROSERIE DE LOSHENG EN RAPPORT AVEC LES DIFFERENTES RELIGIONS PRESENTES : MODELES MISSIONNAIRES EN PRESENCE	81
 <u>4. VERS UN NOUVEAU PARADIGME MISSIONNAIRE CHRETIEN.....</u>	 89
 4.1. LOSHENG MIROIR DE L'EVOLUTION DU CONCEPT MISSIONNAIRE	89
4.1.1. LA FONDATION DE LOSHENG ET SES PREMIERS DEVELOPPEMENTS	89
4.1.2. L'EMERGENCE DU NOUVEAU PARADIGME MISSIONNAIRE.....	93
4.2. LES CLEFS DU NOUVEAU PARADIGME MISSIONNAIRE SELON DAVID BOSCH 97	97
VERS UNE MISSIOLOGIE PERTINENTE.....	97
4.3. LE PHENOMENE DE GLOBALISATION ET DE DIFFUSION DES CULTURES, ET L'EVOLUTION DU MODELE MISSIONNAIRE QUI EN DECOULE	112
4.3.1. LE GRAND BROUILLAGE DES CULTURES.....	112
4.3.2. L'EVOLUTION CORRELATIVE DES METHODES MISSIONNAIRES	115
 <u>CONCLUSION.....</u>	 119
 <u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	 122
 MONOGRAPHIES	122
ARTICLES	125
DOCUMENTS OFFICIELS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE	130
BIBLE.....	131

Introduction

Motivation dans le choix du sujet

Envoyée « en mission » à Taiwan par ma Communauté et, dans le même temps, « missionnée » comme professeure-chercheure titulaire au sein de l'Université catholique Fujen à Taipei (Taiwan), j'ai pu faire l'expérience d'une forme d'engagement missionnaire spécifique en milieu pluri-religieux et pluriculturel. J'ai souhaité revenir sur ce que j'avais vécu et pour cela, faire une analyse théologique de ce que j'ai pu observer. Dans ce but, j'ai également exploré et tenté d'utiliser les outils théoriques des sciences sociales et religieuses qui m'ont paru pertinents.

Le premier lieu de cette réflexion est donc la relecture d'une expérience de plusieurs années à Taiwan. C'est aussi la base du questionnement. Une démarche qui paraissait intégrée comme légitime jusqu'aux années 1950, est devenue compliquée en ce début de XXI^e siècle. Dans un premier temps il m'apparut comme coulant de source que je répondais à un appel intérieur et extérieur (celui de ma Communauté), qui s'imposait à moi, non comme une obligation ou un devoir, mais en raison du don reçu de la foi chrétienne, qui était devenu pour moi chemin de salut, comme une réponse de gratitude et de partage. Le choix était devenu clair après un temps de discernement qui comprenait une première prise de contact avec le terrain où je m'étais sentie immédiatement à ma place. Une fois installée à Taiwan cependant, assez rapidement j'éprouvais, face aux interlocuteurs qui m'interrogeaient, face aux situations dans lesquelles j'étais plongée, une sorte de malaise, une difficulté à me situer et à situer mon agir. Puis, plongée dans un nouveau contexte, j'ai été très vite happée par les exigences de ma situation professionnelle et communautaire. J'avais peu de temps pour analyser ce que je faisais. Pourtant, j'en ai assez vite ressenti le besoin, et l'idée d'approfondir la théologie, en ce sens, me travaillait. Il y avait bien une Faculté de théologie dans l'Université où je me trouvais, mais je ne voyais pas, outre les difficultés linguistiques, comment dégager du temps pour le faire. Quand je suis revenue en Europe, après six ans à Taiwan, l'occasion m'en a été donnée à l'Université Catholique de Louvain. C'était une chance à saisir, ce que j'ai fait. J'abordais également une nouvelle mission qui n'était pas sans rapport avec la précédente. De plus, ma mission à Taiwan n'était pas finie, puisque je continuais à suivre plusieurs étudiants pour leur mémoire, et que je souhaitais poursuivre ma participation à un programme de recherches de plusieurs années, entre les deux Universités, Fujen et l'UCLouvain, commencé à Taiwan, mais non terminé. Il s'agissait d'une réflexion à orientation missiologique qui, pensais-je, allait aussi m'aider. C'était un détour nécessaire par la théologie, qui demandait un certain investissement pour en acquérir les outils, mais il me semblait que cela en valait la peine.

De l'expérience de terrain à la réflexion

Il découle de ce qui précède un choix de méthode : construire le questionnement à partir de l'expérience de terrain. Après un premier temps de réflexion où le travail était centré sur la léproserie de Losheng et son histoire, les lectures et les échanges autour de la mission nous ont

amenés à ouvrir le sujet. Nous avons choisi de le faire dans un dialogue avec une relecture théologique issue d'une autre expérience, celle de David Bosch, dont l'ouvrage: *Dynamique de la mission chrétienne*, nous a paru particulièrement éclairant³. Il est notamment frappant que l'introduction de son livre commence avec une évocation de la crise de la mission chrétienne qui selon lui, est aussi et d'abord une crise de l'Église (p.11-13). L'Histoire semble mettre en évidence, dans la démarche missionnaire, le passage d'une assurance, qui aurait prévalu pendant toute une époque, à un certain malaise, qui la caractériserait aujourd'hui (p.18). Du côté catholique l'ouvrage collectif dirigé par Thierry-Marie Courau, et Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Dialogue et conversion : mission impossible ?*⁴ tend à montrer que l'engagement de l'Église dans le dialogue avec les religions et les cultures, de préférence à l'annonce explicite et surtout au prosélytisme, a jeté le doute sur la légitimité de tout ce qui pourrait être vu comme un appel à la conversion des non chrétiens. La prise de conscience progressive des injustices commises au cours de l'Histoire, injustices qui ont accompagné de manière récurrente le développement missionnaire dans son association avec le colonialisme et partant ses méfaits - notamment l'esclavagisme, pour ne citer que le plus flagrant - a aussi largement contribué au malaise. Pour Bosch, ce malaise a conduit, dans les églises protestantes, soit à un net ralentissement de l'activité missionnaire, soit à l'orientation de l'action missionnaire vers des tâches qui pouvaient être faites par d'autres, ou au contraire, exclusivement vers des actions d'évangélisation, sans préoccupation pour les besoins de ceux qui étaient évangélisés. Peut-on dire la même chose de l'Église catholique dont je suis issue ? Où se situait donc mon propre malaise ?

Dans le cadre de l'expérience vécue, je ne pouvais me retrouver directement dans aucun de ces schémas. En effet, Taiwan est considérée comme « développée », ma mission à priori ne consistait pas à rentrer dans un projet de développement. Pour l'obtention du poste de professeur, j'avais passé les épreuves de plusieurs concours et entretiens de recrutement sur place, et si ma candidature avait été retenue, je pouvais supposer que c'était d'abord par ce que je correspondais aux critères et aux besoins de l'Université Fugen. Par ailleurs je connaissais suffisamment la langue et la culture chinoises pour pouvoir me sentir à l'aise assez rapidement. De fait, c'est ce qui s'est produit. D'un autre côté, je me suis rendu compte que la situation missionnaire à Taiwan avait un caractère quelque peu paradoxal. En effet, bien que le nombre de missionnaires chrétiens, par rapport à la population de l'île, soit relativement important, le christianisme, après une croissance spectaculaire entre 1945 et les années 1960, avait cessé sa progression et restait très minoritaire (moins de 3,9% de la population). J'ai pu observer par ailleurs que, si les chrétiens étaient relativement peu nombreux, les communautés chrétiennes étaient pleines de vie et de ferveur. Je n'ai pas cherché, à ce moment-là, à comprendre ce qui se passait à ce niveau, mais plutôt à me donner les moyens d'accomplir ce que je pensais être ma mission, en tenant compte du contexte dans lequel je me trouvais : les personnes qui m'entouraient, leurs besoins, leurs attentes.

³ David Jacobus BOSCH (1929-1992), théologien et missiologue protestant, surtout connu pour son livre : *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission* (New York: Orbis Book, 1991), traduit et paru en français sous le titre : *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Lomé, Paris, Genève : Haho, Karthala, Labor & Fides, 1995)

⁴ Thierry-Marie COURAU, et Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, *Dialogue et conversion : mission impossible ?* Paris, DDB, 2012

J'ai alors fait l'expérience que ce que je pouvais donner, passait d'abord par une ouverture à l'autre, une écoute, « une qualité d'être avec », plus que par des exposés d'idées et de convictions. Pour cela il me fallait aller à la rencontre des personnes, m'intégrer dans des groupes, développer des contacts dans et hors l'Université, avec ou sans mes étudiants. En plus des activités proposées par ma Communauté, qui me mettaient en contact avec des Taiwanais extérieurs à l'Université, je me suis insérée dans la paroisse et la chorale universitaire et j'ai initié deux petits groupes de prière d'étudiants, ainsi qu'une activité d'animation dans un foyer pour enfants gravement atteints d'un handicap. Je proposais ces activités notamment aux étudiants en difficulté, quand il me semblait que cela pouvait les aider⁵. Par la suite, l'occasion m'a été donnée d'aller plus loin avec un cours de Bible et des activités avec les étudiants de Master. Enfin je poursuivais une activité initiée à l'Université Fugen, avant mon arrivée : un séjour d'immersion linguistique et culturelle en France, dans une activité de service à Paray-le-Monial. Peu à peu sont venus des moments d'échange plus profonds, où tel ou tel m'interrogeait sur la foi chrétienne. Dans la deuxième moitié de mon séjour dans l'île, j'ai commencé à développer mon « espace missionnaire »⁶ avec plus d'ouverture et de manière triangulaire, en sortant de l'Université avec quelques-uns de mes étudiants, (parfois aussi avec un autre professeur), pour aller, avec eux, vers d'autres groupes et espaces. La méthode, pour nous a donc consisté à mener de front et croiser des expériences de terrain de type « observation participante », des entretiens d'acteurs, un travail de recherche théorique et l'enseignement, dans une attitude de dialogue et d'accompagnement des recherches de mes étudiants. Mais ces activités n'ont jamais dépassé un petit nombre de participants. Peu de retour aussi dans la mesure où, la plupart du temps, je perdais contact assez rapidement avec les étudiants diplômés. Ainsi, il m'est difficile d'évaluer ce que j'ai pu faire à Taiwan, et je ne peux pas dire avoir eu le sentiment, à ce stade, d'un succès dans l'évangélisation. David J. Bosch⁷ rappelle, citant Hendrik Kraemer, que l'Église « a toujours eu besoin d'une souffrance et d'un échec apparent pour prendre pleinement conscience de sa nature et de sa mission réelle. »⁸ Jésus lui-même n'a-t-il pas *accompli* pleinement *toute* sa mission au moment de l'échec retentissant de la croix⁹ ?

Objectif de la recherche et problématique

Aujourd'hui, c'est cette expérience missionnaire faite à Taiwan, dans son ensemble, que je souhaite mieux comprendre d'un point de vue humain (au sens le plus large) et théologique. Il y a donc eu un déplacement de l'objet central de cette recherche. Nous étions initialement centrés sur la léproserie de Losheng et les trois religions qui y étaient présentes, l'analyse de son histoire, en relation avec mon expérience de terrain, et la lecture des réflexions de David Bosch, m'ont conduite à évoluer vers une problématique plus missiologique. C'est en effet David Bosch qui m'a aidée à préciser mes orientations de recherches. Originaire d'Afrique du

⁵ Souvent issus de milieux assez privilégiés, ils souffrent néanmoins beaucoup depuis l'enfance de l'absence de leurs parents, trop occupés par leur travail.

⁶ Pour reprendre l'expression de Jean François ZORN, « Les espaces de la Mission », dans : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°43, 1994. pp. 47- 62.

⁷ David Jacobus BOSCH, op. cit..

⁸ Hendrik KRAEMER, *Theologia Kaum Awam*, Sutan Haposan (translator), BPK Gunung Mulia , 1974, p.26 (republié sous le titre : *A theology of Laity*, Regent College Publishing, 2005.)

⁹ « Tout est accompli. Et, baissant la tête, il rendit l'esprit. » Jn 19, 30.

Sud, il était membre de l'Église dite « hollandaise », missionnaire et professeur de missiologie tout en étant directement engagé dans la lutte contre l'apartheid¹⁰. Ce n'était pas seulement un universitaire, c'était aussi un homme de terrain, qui appréciait et valorisait la confrontation de la recherche et de l'expérience pratique. « Il a voulu résister de l'intérieur, pour préparer un avenir un peu plus respectueux de l'humanité et de tout être humain » selon les mots de Bruno Chenu¹¹. Cet aspect, que l'on sent présent tout au long de la lecture du livre, m'a encouragée à travailler dans cette direction de la confrontation entre l'approche théorique et la réalité missionnaire du terrain, telle que je l'ai vécue. Mon expérience a été assez longue pour pouvoir fournir la matière de de recherche. C'est certainement un atout, mais c'est aussi un piège. En effet, elle a touché à de nombreux domaines. J'ai donc choisi ici de me focaliser sur l'aspect lié, d'une part à l'Université dans laquelle j'étais, d'autre part à mon investissement dans une léproserie située à proximité, au sujet de laquelle j'ai pu en effet conduire une réflexion et un contact de terrain d'environ cinq ans, en grande partie avec mes étudiants. L'intérêt de ce choix est qu'il s'appuie sur mon expérience d'enseignante et de chercheuse, me fournissant en même temps un espace pour mon activité missionnaire, en relation avec les missionnaires déjà présents. Ce fut aussi un excellent terrain d'observation. Par ailleurs, des liens forts existaient déjà entre l'histoire missionnaire de l'Université Fujen et celle de la léproserie.

Pour comprendre la crise de la mission, David Bosch cherche à identifier et à retracer l'histoire des principaux modèles missionnaires chrétiens. La crise manifesterait un changement de paradigme qu'il convient d'identifier. Or des changements de paradigmes ont eu lieu dans le passé, qui peuvent nous éclairer sur les phénomènes actuels. En examinant l'histoire des missions chrétiennes, David Bosch dégage des tendances, des évolutions, révélatrices de conceptions théologiques ; il éclaire ces évolutions par un regard sur le contexte ; l'objectif est de mettre en évidence les dynamismes qui les génèrent. Ce faisant, il s'interroge aussi sur les fondements de ces modèles, montre la manière dont les tensions apparaissent et sont dépassées ou non, à différentes époques, du I^{er} au XX^e siècle. Il aboutit ainsi à l'idée d'un changement de paradigme qui, selon lui, caractérise l'époque contemporaine et qu'il désigne dans un premier temps de post-moderne. Puis il met en évidence l'émergence d'un paradigme œcuménique, dont il analyse les caractéristiques. Tout au long de son ouvrage, il éclaire l'interrelation entre la pensée missiologique, et les idéologies dominantes de l'époque correspondante. Cela le conduit à démontrer que l'évolution idéologique contemporaine conduit nécessairement à un changement de paradigme. Cependant, dans ce processus de changement, un paradigme ne vient pas systématiquement remplacer le précédent. Les paradigmes passés peuvent perdurer dans le nouvel ensemble, et éventuellement entrer en conflits.

Si pour certains, comme l'auteur de la préface, Bruno Chenu, ce livre de 774 pages est « une somme », « une encyclopédie », « une banque de données », notamment par l'importance

¹⁰ Il a été missionnaire en Afrique du Sud dans le Transkei de 1957 à 1966, c'est-à-dire pendant la période d'apartheid (qui a duré de 1948 à 1991), puis professeur et responsable du département de missiologie de l'Université d'Afrique du Sud.

¹¹ Bruno CHENU, dans David BOSCH, op. cit., p.6.

des références, pour d'autres, comme Alain Forest, il s'agit d'une « voix », ¹²c'est-à-dire le point de vue *situé* d'un auteur. Cela apparaît assez clairement, parce que les exégètes et théologiens convoqués tout au long de l'ouvrage (en nombre impressionnant) sont essentiellement de langue anglaise ou allemande. Mais aussi parce que les aspects plus spécifiquement catholiques ne sont que très partiellement abordés, et parfois de manière réductrice ; ainsi, écrit Alain Forest, « il réduit trop vite un paradigme missionnaire catholique moderne à un monolithe romain reproduit tel quel en ses filiales outre-mer » ¹³, et Il écarte « l'analyse de quatre siècles de missions catholiques, au motif que le catholicisme romain en serait quasi resté à son paradigme moyenâgeux de la Renaissance à la veille de Vatican II... » Ces observations d'Alain Forest nous semblent exactes au moins sur un point : le point de vue, la voix, les propos sont ceux d'un protestant convaincu du bien-fondé de la Réforme et qui s'intéresse à elle en priorité.

Aussi bien, notre propos ne sera pas de reprendre l'analyse de David Bosch pour elle-même, mais plutôt, nous appuyant sur ce qui nous paraît le plus intéressant, dans son approche de la dynamique missionnaire, à partir d'un parcours historique, de :

- L'appliquer à un sujet précis : la dynamique de la mission chrétienne à Taiwan et la lèpre.
- Situer cette dynamique dans les dynamiques du contexte historique, culturel, sociétal, religieux et missiologique de l'Asie.
- Contribuer à mieux comprendre le sens de la mission chrétienne et son évolution actuelle, en abordant l'évolution des modèles missionnaires et spécialement la place du « prendre soin » dans ces modèles.

Nous ferons cette approche historique d'un point de vue théologique, il ne s'agit pas d'une approche du christianisme dans le cadre de l'histoire des religions, nous nous situons clairement dans le cadre de la théologie catholique, théologie approchée dans son évolution en fonction d'un contexte historique, qui comporte donc à différents moments des relations avec les autres religions chrétiennes ou non chrétiennes.

A partir de notre observation de l'action missionnaire universitaire et dans une léproserie (Losheng) à Taiwan, ainsi que de son évolution, nous nous interrogeons donc sur le sens du « prendre soin » dans la mission chrétienne : sa place n'est-elle pas centrale, dans l'émergence d'un nouveau paradigme missionnaire, et sous quelle forme ?

Nous examinerons cette question selon quatre axes :

- Le « prendre soin » dans les modèles missionnaires chrétiens et l'émergence des nouveaux paradigmes,
- L'évolution des modèles missionnaires dans le contexte taiwanais, le cas de l'Université Fugen à Taiwan, la place du « prendre soin »,
- Les modèles missionnaires contextualisés du « prendre soin » : le cas de la lèpre en Europe, en Chine, au Japon et à Taiwan,
- Vers un nouveau paradigme missionnaire chrétien.

¹² Alain FOREST, « Bosch (David J.), Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires ». In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°94, 1996. pp. 56-58; <https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1996_num_94_1_1028_t1_0056_0000_3>

¹³ Op. cit. p. 57.

1. Le « prendre soin » dans les modèles missionnaires chrétiens et l'émergence des nouveaux paradigmes

Chercher à comprendre ce qui s'est passé à Taiwan entre 1930 et 2017 dans une léproserie du point de vue de la mise en œuvre des modèles religieux, et spécialement du christianisme, oriente d'entrée sur la question missionnaire, et nous conduit, corrélativement, à nous interroger sur l'évolution des contextes culturels, sanitaires et religieux. Il nous est apparu que le fil rouge nous était donné par le concept du « prendre soin ».

« Prendre soin » de la planète, de la création, « prendre soin » les uns des autres, « prendre soin de soi », Faire mémoire du passé pour mieux comprendre le présent et « prendre soin » de l'avenir... L'expression revient aujourd'hui de manière récurrente dans les préoccupations chrétiennes, et ce n'est pas par hasard. Elle est essentielle à la foi et la mission chrétiennes, dans le cadre desquelles elle renvoie à la charité. Pour aborder notre sujet, nous nous sommes appuyés sur l'analyse de David Bosch, dont l'ouvrage, *Transforming Mission (Dynamique de la mission chrétienne)*,¹⁴ nous a paru particulièrement éclairant. Dans cette première partie, nous verrons donc :

- Les fondements bibliques de la mission chrétienne et son rapport avec la charité.
- Des modèles missionnaires selon David Bosch
- Aspects spécifiques des démarches missionnaires

1.1. Les fondements bibliques de la mission chrétienne et de son rapport avec la charité

1.1.1. La démarche biblique de David Bosch

Commençant par explorer les modèles missionnaires présents dans la Bible, David Bosch les voit surtout dans le Nouveau Testament, et tout particulièrement l'Évangile de Matthieu, ainsi que les écrits de Luc (Actes des Apôtres et Évangile) et de Paul. Mais en tout premier lieu il rappelle que Jésus est né dans un contexte précis. La critique historique a conduit à se concentrer sur le témoignage des évangélistes, qui eux-mêmes le faisaient dans un certain contexte culturel, historique et social¹⁵. Ainsi, le Nouveau Testament est « un document missionnaire », pour reprendre son expression¹⁶, et à ce titre il peut être analysé en tant que tel, pour en dégager les modèles missionnaires sous-jacents, ceux qui étaient utilisés dans l'Église primitive.

¹⁴ David J. BOSCH *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Lomé, Paris, Genève : Haho, Karthala, Labor & Fides, 1995), Traduction de *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1991).

Nous avons choisi de nous limiter ici à cette seule référence pour son intérêt par rapport à notre propos. Mais il faudrait aussi citer le travail de Lucien Legrand, (*Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Desclée, Paris, 1988). Missionnaire et théologien catholique, LL y explore très en détail les nombreux chemins de mission contenus dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament, leur variété, leur richesse et leur complexité.

¹⁵ David BOSCH, p.33.

¹⁶ C'est le titre de la première partie du premier chapitre p. 27.

Nous touchons ici les formes de la mission mais aussi, pour David Bosch, les origines de la théologie. Il reprend les idées de Martin Hengel (1926-2009)¹⁷ pour affirmer que « l'histoire et la théologie du christianisme primitif sont avant tout une histoire et une théologie de la mission »¹⁸. Dans leur rencontre avec le monde païen, « les auteurs néotestamentaires n'avaient pas le temps de faire des recherches avant de tremper leur plume ; ils écrivaient en situation d'urgence »¹⁹, ils sont théologiens par nécessité, celle de transmettre leur foi au monde dans lequel ils sont immergés. Les paroles 'de Jésus' rapportées dans les textes sont des paroles 'sur Jésus'. David Bosch s'intéresse donc aux différentes théologies missionnaires qui en résultent et se met ainsi plutôt dans la posture d'un historien de la théologie. Il choisit trois auteurs néotestamentaires qui selon lui sont représentatifs de la pensée missionnaire de l'Église primitive : Matthieu, Luc et Paul. Matthieu montre une façon de faire des disciples (p. 77 à 112), Luc montre comment sont mis en pratique le pardon et la solidarité avec les pauvres (p. 113 à 162), Les lettres de Paul sont une invitation à rejoindre la communauté eschatologique (p. 164 à 228). Paul est le premier théologien et il indique le paradigme dominant du christianisme primitif qui pour David Bosch est eschatologique. La théologie de la mission qui en résulte serait-elle pour autant purement conjecturale, contextuelle ? Certes non, car la théologie chrétienne s'enracine d'abord dans la « charte de fondation » de la communauté chrétienne, ce que David Bosch désigne par « l'événement Jésus Christ » tel qu'il nous a été transmis par ses premiers témoins. Et c'est la tâche prioritaire de l'Église « de vérifier continuellement si sa façon de comprendre le Christ correspond à celle des premiers témoins » (p.35)

Il ne s'agit pas, de notre point de vue, de rechercher une concordance entre les textes - démarche que l'on sait aujourd'hui tout aussi illusoire que la recherche du Jésus historique - mais de s'appuyer sur les aspects fondamentaux du message transmis par les premiers témoins, tels qu'ils ont été mis en lumière par la tradition de l'Église, pour asseoir une théologie de la mission sur des bases solides. Il sera alors possible d'examiner les questions qui se sont posées, et les solutions qui ont été trouvées par les chrétiens à différentes époques et dans différents contextes, pour transmettre le message. C'est cette première démarche de retour au texte biblique que nous nous proposons de faire maintenant succinctement, avec quelque distance par rapport à David Bosch, notamment parce que nous ferons aussi référence à l'Évangile de Marc et au commentaire qu'en a fait Jean Delorme.

1.1.2. Des fondements bibliques de la mission chrétienne

Nous reprendrons ici certains aspects de l'analyse de David Bosch, et nous les intégrerons à notre interrogation autour du rapport entre Bible, mission chrétienne et charité. Rappelons tout d'abord que la source de la mission chrétienne est Jésus lui-même, dont Marc dit qu'il choisit précisément ses disciples dans un but bien précis : « Il appelle ceux qu'il voulait. Ils vinrent à lui et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher » (Mc 3, 13-14). En effet, dès les origines de l'Église, les disciples se trouvent investis de cette mission :

¹⁷ Martin HENGEL, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London, 1983, SCM Press, p.53.

¹⁸ Op. cit. p. 27.

¹⁹ Op. cit. p.28

annoncer la Bonne Nouvelle du Salut, mais pour cela en vivre, dans la proximité de Jésus. Les premiers disciples, comme compagnons de Jésus, vivent avec lui au quotidien, le voient agir, enseigner, prier. Et Jean précise la promesse de Jésus à ses disciples, juste avant la Passion : « là où je suis, vous serez vous aussi, quant au lieu où je vais, vous en savez le chemin » ; et à l'objection de Thomas, Jésus répond : « je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 3-6). Le compagnonnage avec Jésus donne la feuille de route. Le mandat missionnaire, qui vient après la Résurrection, est un envoi, « allez ! ... ». Il est rapporté par les quatre Évangiles et par les Actes des Apôtres : Mt 28, 19 ; Mc 16, 15 ; Lc 24, 27 ; Ac 1, 7. Mais c'est après la Pentecôte, quand les Apôtres ont reçu l'Esprit Saint, que la mise en route, la mission, commence véritablement, en même temps que naît et commence à se déployer l'Église dont ils constituent ensemble la première communauté.

Mais au fond, en quoi consiste cette mission, de quoi s'agit-il ? L'Évangile de Matthieu se termine avec ces mots : « Allez, de toutes les nations faites des disciples, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt. 28, 19-20). Les Évangiles de Marc et de Luc ainsi que les Actes des Apôtres mentionnent également cet envoi par Jésus, mais en mettant l'accent sur des aspects différents (Lc 24, 50-53 ; Mc 16, 18 ; Ac. 1, 3-14). Ce qui est intéressant notamment chez Matthieu, c'est la référence à la Trinité. Ce point est éclairé par l'Évangile de Jean, où la Trinité est manifestée d'une manière plus nette encore lorsque Jésus dit aux disciples après sa Résurrection : « "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit : "recevez l'Esprit Saint" [...] ». David Bosch, dans l'introduction de son ouvrage, *Dynamique de la mission chrétienne*, note que les sens que nous donnons aujourd'hui au mot *mission* et ses connotations actuelles sont relativement récents. Le mot *mission*, nous dit-il était employé, jusqu'au XVI^e siècle, pour décrire dans la Trinité, l'envoi du Fils par le Père, et du Saint Esprit par le Père et le Fils²⁰.

Cette remarque nous paraît essentielle, dans la mesure notamment où elle nous amène à examiner en tout premier lieu la source de la démarche missionnaire chrétienne : Il s'agit du prolongement de la mission du Christ lui-même qui envoie ses disciples, comme lui-même a été envoyé, en précisant que cet envoi se fait avec la transmission de l'Esprit Saint. Cette mission du Christ a été annoncée par les prophètes qui, par leur vocation, le préfiguraient (Ex 3, 10 ; Jr 1, 7 ; Ez. 2, 3-3, 4) et préparaient sa venue, en appelant à la conversion ceux qui, peu à peu, se constituent en Peuple : le Peuple de Dieu. En réalité, le but ultime de la mission est de faire participer l'homme à la communion trinitaire, communion d'amour entre le Père et le Fils par l'Esprit Saint, communion d'amour que le Christ est venu manifester aux hommes par sa vie, son enseignement et ses œuvres. Ainsi Saint Augustin a-t-il pu écrire : « Tu vois la Trinité quand tu vois la charité. »²¹ Cette participation à la Communion d'Amour trinitaire est la vocation de l'homme, le Royaume préparé pour lui, de toute éternité.

Cet aspect de la mission - la charité - est donc ici un but. Mais c'est aussi un moyen et cela de deux manières : c'est un chemin très concret, pour le vivre, qui est proposé par Jésus dans l'Évangile de Matthieu sous la forme d'un commandement : « Je vous donne un

²⁰ David J BOSCH. *Dynamique de la mission chrétienne*. Op. cit..

²¹ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12 : CCL50, 287 : Bibliothèque augustinienne 16, Paris (1955), p.65.
Sylvie Ragueneau noma : 8700-17-00

commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (Jn 13, 31). L'Évangile de Matthieu précise au moment de l'envoi des Apôtres pour ce que nous pourrions appeler un 'galop d'essai' : « guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. » (Mt 10, 8)

D'autre part, la charité est aussi un moyen de faire connaître Jésus : « A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jn 13, 35).

Bien plus, l'amour de charité (*agapè*, ἀγάπη), introduit celui qui l'exerce comme celui qui en est l'objet, dans le cercle d'amour de la Trinité elle-même, véritable Royaume de Dieu, comme Matthieu nous le fait comprendre par ces paroles de Jésus au sujet de son retour eschatologique : « Venez les bénis de mon Père, recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, en prison et vous êtes venus à moi... », ainsi, « chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 34 - 37/40).

Basile de Césarée commente ce passage dans ses Grandes Règles²² : « Ainsi, par le premier précepte, il est possible d'observer le deuxième et, par le deuxième, de revenir au premier : en aimant le Seigneur, d'aimer le prochain, car "Celui qui m'aime, dit le Seigneur, gardera mes commandements" et "Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés" (Jn 13, 34) ».

Dorothee de Gaza précise « Telle est la nature de l'amour : dans la mesure où nous nous éloignons du centre (du cercle) et où nous n'aimons pas Dieu, dans la même mesure, nous nous éloignons du prochain ; mais si nous aimons Dieu, autant nous nous rapprochons de lui par l'amour, autant nous sommes unis d'amour au prochain »²³.

Vers qui les missionnaires sont-ils envoyés ? Pour dire quoi ? « Allez, de toutes les nations faites des disciples, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt. 28, 19-20). Dans le livre des Actes, les destinataires sont plus précis : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac. 8). Il y a une progression, de l'intérieur du peuple juif vers une périphérie de plus en plus lointaine. Dans le judaïsme tardif, la Loi, la Torah, est le centre de tout. Pour la connaître, il faut suivre un enseignement auprès d'un rabbin, mais cet état d'étudiant n'est que temporaire : celui qui a reçu cet enseignement doit ensuite l'enseigner lui-même et donc avoir des disciples²⁴. Il s'agit de transmettre. Les disciples de Jésus sont invités à avoir eux-mêmes des disciples. Mais ce qui est nouveau c'est l'objectif : « de toutes les nations faites des disciples » !! A y regarder de plus près, Matthieu montre aussi une progression : Dans un premier temps les disciples sont envoyés par Jésus vers ceux qui sont proches : « allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 1, 6). Puis vers ceux qui sont loin : Vers « toutes les nations » (Mt 28, 19).

²² BASILE DE CESAREE, Grandes Règles 3, 1 et 2 (PG 30, 340)

²³ DOROTHEE DE GAZA, Instructions (SC n°92, p.286)

²⁴ David J. BOSCH, 1995, p.54

Le contenu du message à transmettre par les missionnaires est la Loi Nouvelle, précisément le Commandement de l'amour, mais sa source est la Trinité elle-même, dans laquelle le baptisé est plongé par son baptême. Le baptisé devient, par le fait même, lui-même disciple du Christ. Le contenu du message, c'est aussi l'annonce du règne de Dieu, car c'est la première chose que Jésus annonce au début de son ministère : « Jésus vint en Galilée. Il proclamait l'Évangile de Dieu et disait : "Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile." » (Mc 1, 15-16) Puis suit l'appel des premiers disciples : Simon et André, puis Jacques et Jean.

Certains passages des Écritures amorçaient déjà une ouverture vers les païens, comme par exemple, le livre de Ruth. Pour David Bosch, « l'Ancien Testament est capital pour comprendre ce que le Nouveau Testament entend par mission. »²⁵ Ainsi, du point de vue de la charité, il souligne que l'élection d'Israël est orientée, en priorité, vers le service des pauvres et des exclus de la société, et dans un premier temps, les siens, ceux qui sont dans son espace de vie.²⁶ Mais tandis que l'idée que la compassion de Dieu embrasse toutes les nations, est apparue très tôt, les relations d'Israël avec les nations, est des plus ambivalente. Tantôt attirés par leurs pratiques, tantôt effrayés par leur menace, les israélites ne s'associent pas facilement à cette compassion de Dieu.

Les Évangiles nous montrent Jésus essayant de convaincre les pharisiens à ce sujet quand il reprend le récit de la veuve de Sarepta (1 R 17, 8-16) qui n'était pas Juive mais Phénicienne (Lc 4, 25-26) ou lorsqu'il guérit ou libère des étrangers (par exemple la fille d'une femme syro-phénicienne (Mt. 15, 21-28). Dans son analyse de l'Évangile de Marc, Jean Delorme analyse le travail pédagogique de Jésus qui, pas à pas, prépare ses disciples à aller vers « ceux qui sont loin », « ceux qui viennent de loin ». Le chapitre sur la mission des douze est particulièrement éclairant à ce sujet.²⁷ On y voit le premier envoi en mission des douze, deux par deux, leur retour et le commentaire de Jésus devant leur enthousiasme, l'association des disciples à la mission de Jésus au moment de la multiplication des pains, l'enseignement de Jésus sur le profil du bon pasteur, son enseignement face à leur inquiétude quand ils manquent de pain. Ces différents passages indiquent que : la mission sera difficile, parfois dans une ambiance dramatique, il s'agit de prêcher et de guérir, mais il faut y aller « léger », ne pas être encombré, ne pas insister si « ça ne passe pas ». Ainsi Delorme montre que « Jésus et les Apôtres sont liés » à une même tâche, celle de Jésus. L'Apôtre est un actif. Les missionnaires ont toujours quelque chose à faire pour la foule. La compassion conduit Jésus à enseigner les foules qui se rassemblent autour de lui et vont ainsi peu à peu constituer un peuple²⁸. Par ailleurs, Delorme note que le deuxième récit de la multiplication des pains est placé par Marc en terre païenne : Jésus est arrivé en plein territoire de la Décapole, qui est une terre païenne (p.68). La table est ouverte à tous. Marc anticipe ainsi l'évangélisation des païens. Et en même temps, il souligne la difficulté des disciples à comprendre (Mc 8, 14-21).

²⁵ David J.BOSCH 1995, p. 29.

²⁶ Op. cit., p.30.

²⁷ Jean DELORME, « Lecture de l'Évangile selon Saint Marc », *Cahiers d'Évangile* ½ Ed. du Cerf, DL 4^{ème} trimestre 1972, 9^{ème} éd. Avril 1998, p.54-73.

²⁸ Op. cit., p.60-61.

Dans son analyse des fondements bibliques de la mission chrétienne, Bosch pour sa part, met en évidence « le caractère englobant de la mission de Jésus » qui s'adresse à tous, riches ou pauvres, opprimés et oppresseurs, pécheurs et justes.²⁹ Même lorsqu'il est dit que Jésus n'est pas venu pour les justes mais pour les pécheurs, c'est une parole destinée à ceux qui se disent (ou se pensent) justes, mais qui probablement ont aussi besoin de se convertir. Ce caractère se manifeste par l'importance des paroles touchant à l'amour. Amour du prochain, mais aussi amour des ennemis. Invitation à dépasser les barrières des préceptes de la Loi, pour aller à la rencontre de celui qui en a besoin. Et là aussi apparaît la difficulté à comprendre des disciples, des pharisiens, et de ceux qui ont charge d'enseigner la Loi. La difficulté à comprendre ne touche pas seulement le contenu de ce qui est prêché, mais aussi les personnes concernées. Durant la plus grande partie de la vie publique de Jésus, les disciples, comme bon nombre de ses interlocuteurs, sont encore probablement convaincus que le message s'adresse aux juifs uniquement³⁰ : si certains, comme Pierre, arrivent à reconnaître en lui le Messie, s'ils pensent qu'il s'agit du Messie d'Israël annoncé par les prophètes, leur vision reste bloquée sur l'idée d'un messie *mythologisé* qui va les sauver de l'envahisseur romain. Ainsi Marc indique-t-il que Jésus « impose la consigne du silence » après quatre miracles : la guérison du lépreux (1,44), la résurrection de la fille de Jaïre (5, 43), la guérison du sourd-bègue (7, 36) et la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (8, 26), or, note Delorme³¹, ces miracles sont justement ceux qui correspondent à la prophétie d'Isaïe, identifiée comme annonçant la venue du Messie : « alors les yeux des aveugles verront, et les oreilles des sourds s'ouvriront. Alors le boiteux bondira comme un cerf et la bouche du muet criera de joie » (Es 35, 5-6). Pour Bosch, ce qui est au cœur du ministère de Jésus, c'est l'annonce de la proximité du Règne de Dieu. Si l'expression n'apparaît pas dans l'Ancien Testament, l'idée se développe néanmoins, en particulier sous l'occupation étrangère, que le Règne de Dieu viendrait dans le futur, portant Israël au sommet et lui soumettant ses oppresseurs. Cette conviction dominait durant la vie publique de Jésus³². La prédication de Jésus a donc quelque chose à la fois d'opportune et en même temps de déroutante. Opportune parce qu'elle est attendue. Déroutante parce qu'elle ne correspond pas à l'idée qu'on s'en fait, mais aussi parce que ce royaume annoncé a quelque chose de paradoxal : il est déjà là et il est à venir ! identifier de quoi il s'agit n'est donc pas si simple. C'est la première caractéristique du Règne de Dieu présentée par Bosch. La deuxième aspect est la lutte « tous azimuts » contre le mal sous toutes ses formes : maladie, mort, possession démoniaque, souffrance de toutes sortes, injustice, péché, immoralité... A cette lutte, le disciple est aussi appelé à participer. La venue du Règne de Dieu, c'est la victoire sur le mal. Le lieu central de cette victoire est la mort et la Résurrection du Christ.

De fait, pour David Bosch, il est clair que « c'est le vécu de Pâques qui a déterminé la conscience et l'identité de la jeune communauté chrétienne ».³³ La crucifixion annonce la fin de l'Ancien monde et la Résurrection de Jésus l'avènement du Nouveau³⁴. La vision du Messie encore courante en Israël au temps de Jésus, s'effondre dans cette mort ignominieuse du crucifié. La Résurrection de Jésus manifeste sa victoire sur la mort, qui est victoire sur le mal pour toute

²⁹ David J. BOSCH, 1995, p.42-43.

³⁰ David J. BOSCH, 1995, 44

³¹ DELORME, 1998, p.70-71

³² David J. BOSCH, 1995, p.46 ; il s'appuie ici notamment sur les travaux de Bright, 1953, p. 156-186.

³³ Op. cit., p.57

³⁴ Op. cit., 56-57

l'humanité. Jésus est entré dans sa gloire comme il l'avait annoncé. Jésus signifie « Dieu sauve » et c'est bien ce qui se produit. C'est bien Dieu qui sauve par l'incarnation du Verbe en Jésus-Christ, sa mort sur la croix et sa Résurrection. « Dieu révèle ce qu'il est par ce qu'il fait » nous dit François Varillon³⁵. Dieu sauve l'humanité de la mort et du mal : « Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vue de Dieu. Si la révélation de Dieu par la création donne la vie à tout être vivant sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu ! ». ³⁶ La mort de Jésus sur la croix nous révèle le visage de Dieu. Elle nous dit jusqu'où peut aller l'amour, à quel degré inimaginable : celui du don de sa propre vie, jusqu'au partage de sa divinité³⁷. Cette manifestation de Dieu a été « préparée de longue date », elle s'inscrit dans l'histoire des hommes. « Il y a dans la Bible, nous dit Jean Delorme, cette tradition que la réussite de Dieu passe à travers l'échec des hommes de Dieu ». ³⁸ Les textes cités par Jésus, dans Marc, font référence à des plaintes en raison d'échec, ce sont les plaintes des justes persécutés : le psaume 41, 10 : « Même l'ami sur qui je comptais, et qui partageait mon pain, a levé le talon sur moi » pendant la scène pour annoncer la trahison de Juda ; le psaume 22, de souffrance et d'espoir, au moment de l'agonie de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (2) ; « une bande de malfaiteur m'entoure : ils m'ont percé les mains et les pieds. Des gens me voient, ils me regardent. Ils se partagent mes vêtements, ils ont tiré au sort mes habits. » (17-19). C'est ce qui permet de « comprendre comment le scandale d'un Messie crucifié pouvait entrer dans le dessein de Dieu ³⁹ ». Marc s'appuie sur des citations de l'Ancien Testament pour montrer que la réussite du Messie passe par cet échec apparent : « « Voici que mon serviteur réussira, il sera haut placé, élevé, exalté à l'extrême » (Es 52, 13), sa victoire est victoire sur la mort, qui fait passer de l'horreur d'une mort ignominieuse à l'émerveillement de la Résurrection : « De même que les foules ont été horrifiées à son sujet – à ce point détruite, son apparence n'était plus celle d'un homme [...] de même à son sujet des foules de nations vont être émerveillées [...] » (Es 52, 14-15) Ainsi c'est la Bonne Nouvelle du salut annoncé qui est aussi l'annonce de la mission vers « des foules de nations ».

Les apparitions de Jésus après sa Résurrection sont logiquement le point de départ des premiers témoignages, donc de cette première évangélisation : celle que feront des femmes venues au tombeau, celle des disciples d'Emmaüs, celle des apôtres eux-mêmes. Quand les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem et retrouvent les onze Apôtres réunis et leurs compagnons, ceux-ci leurs disent : « c'est bien vrai, le Seigneur est réellement ressuscité : il est apparu à Simon-Pierre » et ils racontent à leur tour leur rencontre avec Jésus. (Lc 24, 18-35). Paul rapporte pour sa part, la multiplication des apparitions de Jésus qui suit celles à Pierre et aux douze « Après cela, il est apparu à plus de 500 frères et sœurs à la fois » et il ajoute « la plupart sont encore vivants » (1 Co 15, 6). Le premier évangéliste, à l'origine de la nouvelle de la Résurrection, c'est Jésus lui-même, par ses apparitions. Puis la nouvelle se diffuse, « comme une rumeur », nous dit Joseph Doré⁴⁰. Mais que s'est-il passé ? On peut facilement imaginer que l'expérience de la rencontre de Jésus vivant après le traumatisme de la Passion a

³⁵ VARILLON François, *L'humilité de Dieu*, Ed. du Centurion, Paris, 1974, p.59.

³⁶ Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, livre 4, 20 :7, Sources chrétiennes, n° 100, Ed. du Cerf, 1965

³⁷ VARILLON François, *op. cit.*, p.43.

³⁸ DELORME 1998, p.107

³⁹ *Op. cit.*

⁴⁰ Joseph DORÉ, « Tout est parti d'une rumeur » in Joseph DORÉ, Dir., *Jésus*, Albin Michel, 2017, p.37-45.

été pour ceux qui l'ont faite un événement bouleversant, difficile à mettre en mots, à exprimer et encore plus à annoncer. Il a d'abord fallu le reconnaître. La première qui fait cette expérience, Marie de Magdala, au tombeau, ne reconnaît Jésus qu'à l'appel de son nom : « Mairie », appel auquel elle répond en hébreu « Rabbouni, ce qui veut dire 'Maître' » (Jn 20, 16) ; c'est en réalité un diminutif de Rabbi, Marie retrouve sa relation avec Jésus, et elle cherche à le toucher, comme pour vérifier que tout cela est bien vrai (Jn 20, 17).

Au début, nous dit Joseph Doré, l'expression est simple. Le 'Kérygme' signifie littéralement en grec : coup de trompette ! Puis viendra la relecture : « Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ? » (Lc 24, 32). Pour David Bosch, la prise de conscience de la mission par les Apôtres s'est faite peu à peu, de même que la compréhension de l'identité de Jésus, dont ils ont partagé la vie pendant trois ans⁴¹. Et de fait, nous les voyons évoluer dans les récits des Évangiles, au fur et à mesure que se déploie la pédagogie de Jésus. Cette pédagogie (et progression) est bien mise en lumière par David Bosch dans l'analyse de l'Évangile de Matthieu, considéré généralement par les exégètes comme orienté vers la mission, avec comme fil conducteur la venue du Royaume. Nous avons vu aussi les moments d'incompréhension, jusqu'à la déroute de presque tous au cours de la Passion du Christ, à l'exception de Jean, qui sera au pied de la croix. La communauté des Apôtres semble avoir explosé. Pierre a renié son Seigneur. S'ils sont ensemble à Jérusalem au moment où les disciples d'Emmaüs y reviennent, c'est parce qu'ils s'étaient enfermés ensemble, par repliement, calfeutrés, dans la peur que ce qui est arrivé à Jésus ne leur arrive aussi. Les apparitions de Jésus ressuscité sont à la fois un coup de trompette, un électrochoc et un éclairage rétroactif. Le Règne de Dieu est advenu. La mission va-t-elle commencer ? Pas encore.

Il faut attendre le don de l'Esprit, qui est cependant, comme le dit David Bosch, intimement lié à la résurrection : C'est lors de son apparition à ses Apôtres réunis au cénacle que Jésus, après leur avoir montré ses plaies, souffle sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint » (Jn 20, 22) : il accomplit ainsi sa mission salvifique, et dans le même temps, la transmet à ses Apôtres en leur donnant le pouvoir qui le caractérise, celui de pardonner les péchés : « ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. Ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. » (Jn 20, 23). Mais ce n'est pas encore l'envoi. Celui-ci viendra ensuite, au moment de l'Ascension, bien située dans le temps et dans l'espace : quarante jours après la Résurrection, et au mont des Oliviers (Lc 24, 50-53 ; Ac. 1, 1-11). Les Apôtres doivent faire le deuil de la présence réelle de Jésus, mais le don de l'Esprit Saint leur est promis, et il est rapporté que Jésus a dit de Lui qu'Il serait pour eux une force (Ac 1, 8) et qu'Il leur ferait se souvenir et comprendre tout ce qu'il leur a enseigné (Jn 14, 26). Mais pour cela, a-t-il ajouté, « Il est bon pour vous que je m'en aille » (Jn 16, 7). Et là aussi, il leur a fallu attendre, se préparer dans une sorte de retraite à Jérusalem -sur la demande expresse de Jésus (Lc 24, 49) - jusqu'à la fête juive de la Pentecôte, sachant que l'Ascension avait eu lieu quarante jours après la Résurrection (Luc 1, 3) - ce fut donc dix jours d'attente dans la prière (Ac 1, 12-14), puisque la fête de la Pentecôte

⁴¹ Ici aussi l'éclairage d'Isaïe est intéressant car si « Le Seigneur met à nu, sous les yeux de toutes les nations, le bras déployant sa sainteté, et tous les confins de la terre verront le salut de notre Dieu » Es 52, 10 ; si il invite à une conversion radicale : « Partez, partez, sortez de là ; l'impur, n'y touchez pas ; sortez du milieu de Babylone, purifiez-vous, vous qui portez les objets du culte du Seigneur » (Es 52, 11) ; Cela doit effectivement se faire progressivement avec la pédagogie de Dieu lui-même qui conduit son peuple : « Ce n'est pas en effet dans la précipitation que vous sortirez, ni dans la panique que vous marcherez ; car celui qui marchera devant vous, ce sera le Seigneur, et votre arrière-garde, ce sera le Dieu d'Israël. » (Es 52, 12).

juive avait lieu cinquante jours après la Pâque. De fait, c'est seulement après la Pentecôte que la mission des Apôtres va commencer : ils étaient enfermés par peur des Juifs et ils sortent proclamer « les merveilles de Dieu » devant la foule qui s'est assemblée. C'est une foule multinationale, et chacun les entend dans sa propre langue (Ac 2, 3-13). Jean pour sa part rapporte qu'à la veille de la Pâque des Juifs, beaucoup de gens étaient montés à Jérusalem (Jn 11, 55) et parmi eux des grecs, qui demandèrent à Philippe de voir Jésus (Jn 12, 20). C'est alors que Jésus, l'apprenant, proclame : « Elle est venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié » (Jn 12, 24). Puis, quelques versets plus loin « quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes ». Irénée de Lyon commente ce passage ainsi : « Tandis qu'il se pose lui-même comme tête de l'Église, il attire tout à lui au moment opportun »⁴². La première évangélisation de ceux qui viennent de loin est l'œuvre de Jésus lui-même. Elle devient le fait de ses Apôtres à partir du moment où ceux-ci ont été revêtu de la force de l'Esprit Saint. Et simultanément apparaît l'Église, qui se constitue dans cette annonce, avec Jésus comme tête. S'il y a une tête, il y a donc un corps, mais comment se constitue-t-il ? Irénée en a donné une très belle image un peu plus haut dans le texte que nous venons de citer : c'est l'Esprit Saint, qui, comme l'eau, en se mêlant à la farine, image de ses membres, les rassemble, comme une pâte, en un seul corps⁴³. L'image de la tête et du corps est reprise de Saint Paul, qui la donne pour éclairer la manière dont la rédemption est opérée par le Christ (Col 1, 18-20), et aussi pour évoquer à la fois l'unité et la diversité de la communauté chrétienne qu'est l'Église (1 Co 12, 12-14). L'unité se fait bien dans l'Esprit « car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 Co 12, 13) mais elle se fait aussi par Jésus-Christ, avec Lui et en Lui, comme cela est rappelé dans la doxologie qui termine la prière eucharistique, qui s'empresse de poursuivre, « ... à Toi, Dieu le Père Tout Puissant, dans l'unité du Saint Esprit », nous ramenant ainsi au sein de la Trinité Sainte. Ainsi, nous dit Augustin d'Hippone, « Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est le seul Sauveur de son corps, lui qui prie pour nous, et qui prie en nous, et qui est prié par nous. Il prie pour nous comme un prêtre ; il prie en nous comme notre tête ; il est prié par nous comme notre Dieu »⁴⁴.

Cet ancrage de l'Église dans la Trinité est donc aussi un ancrage dans l'amour de charité (agapè). Ainsi se construit la première communauté chrétienne : « Ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières [...] tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. » (Ac 2, 42-44) Ce passage suit immédiatement la Pentecôte, après la première prédication de Pierre. Et le développement de cette première communauté se fait à travers la prédication des Apôtres, soutenu par la communion fraternelle et le partage des biens matériels :

« La multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et nul ne considérait comme sa propriété l'un quelconque de ses biens : au contraire, ils mettaient tout en commun. Une grande puissance marquait le témoignage rendu par les Apôtres à la Résurrection du Seigneur Jésus et une grande grâce était à l'œuvre chez eux tous. Nul parmi eux n'était indigent : en effet ceux qui se trouvaient possesseurs de terrains ou de maisons les vendaient, apportaient le prix des biens qu'ils avaient cédés et les déposaient aux pieds des Apôtres. Chacun en recevait une part selon ses besoins » (Ac 4, 32-35).

⁴² IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre 3, 20 :1.

⁴³ Op. cit., livre 3, 17, 3

⁴⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, « commentaire sur le psaume 85 », *Corpus Christianorum, series Latina*, Turnhout, 1953 sv., Brépols, 1176-1177.

Dès le début de l'Église, les pauvres, les malades, les veuves, les orphelins font partie des préoccupations constantes des chrétiens. Assez rapidement les besoins d'équité, dans la distribution aux plus pauvres, appellent une organisation : il s'en suivra le choix de sept diacres, dont ce sera la mission spécifique. Les collectes en vue d'aider les plus démunis font donc partie de la vie de la première communauté. Paul développe aussi ce thème abondamment dans ses lettres (Ga 2, 10 ; Ro 15, 25-29 ; 2 Co 8, 1-15 ; par exemple).

1.2. Des modèles missionnaires selon David Bosch

1.2.1. Six époques-paradigmes, six modèles historiques types

Dans son approche des « modèles historiques de la mission »⁴⁵, David Bosch s'appuie d'une part sur la théorie des paradigmes de Thomas Kuhn⁴⁶, d'autre part sur les catégories historico-théologiques de Hans Küng⁴⁷. Cette approche développe l'idée que ces époques-paradigmes sont caractéristiques parce qu'elles mettent en lumière une certaine compréhension de la foi chrétienne et par le fait même de la mission chrétienne. Il distingue ainsi six périodes⁴⁸ marquées chacune par une vision théologique résultant d'une préoccupation dominante, un contexte et un moment historique dominants⁴⁹:

1- Le christianisme primitif, dit apocalyptique, des premiers siècles : La conviction de l'avènement imminent du Règne de Dieu, qui est compris comme le retour rapide du Christ, entraîne un mode de vie de l'immédiateté, du partage radical ; et l'urgence de l'annonce de l'Évangile donne ce que nous pourrions appeler une ambiance de fond.

2- La période patristique, dominée par un modèle hellénistique : le message évangélique doit être intelligible dans la culture grecque. Le « texte missionnaire » de référence serait plutôt : Jn 3, 16 : « Dieu en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son Unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la Vie Éternelle »

3- La période médiévale, qui insiste sur la croix, la mort vicarie du Christ pour le salut des pécheurs (p. 288). Les missionnaires sont des Européens qui s'adressent aux Européens. Les monastères sont au cœur de la culture, de la mission et de la civilisation (p.308). Les invasions successives et les ravages qui les accompagnent nécessitent une vitalité et une résilience considérables de la part des moines (p. 310-311). Le texte de référence serait ici : Lc, 14, 23 : « Le maître dit au serviteur : 'Va-t'en par les routes et les jardins, et force les gens à rentrer, afin que ma maison soit remplie. »

⁴⁵ David J. BOSCH, 1995, à partir de la page 241.

⁴⁶ Thomas KUHN, *The structure of scientific revolutions*, 1962. Seconde édition augmentée, 1969. Traduction : KUHN Th., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

⁴⁷ "Paradigm Change in Theology?" Assessing the 1983 Küng-Tracy Symposium, BOEVE, Lieven; BOEVE, Lieven (Editor) ; LAMBERIGTS, Mathijs (Editor) ; MERRIGAN, Terrence (Editor) Peeters; Leuven.

⁴⁸ Une partie spécifique est consacrée au paradigme missionnaire de l'Église d'Orient.

⁴⁹ David J. BOSCH, 1995, p.250.

4 - La période de la Réforme, avec la naissance du protestantisme, est une période de remise en question à l'intérieur de l'Église qui va déboucher sur la rupture de son unité. Le cœur est la redécouverte de l'épître aux Romains, et particulièrement de Ro 1, 16-17, qui serait ainsi le texte de référence de cette époque (p. 320). « Celui qui est justifié par la foi vivra ». Luther, en rompant avec la théologie de Saint Thomas d'Aquin et la philosophie d'Aristote, rompt aussi avec la théologie médiévale. Mais pour Bosch (comme pour Hans Küng) ce n'est pas le cas de l'Église catholique, en tout cas pas dans l'immédiat. De sorte que c'est le protestantisme qui devient porteur du changement de paradigme par rapport auquel l'Église catholique devra se situer, ce qu'elle fera plus tard avec la contre-Réforme. L'analyse de Bosch sera celle des courants protestants.

5 - L'ère des Lumières connaît un véritable bouleversement des systèmes de pensée et de référence qui touche directement et profondément la pensée théologique (p.349). Il constitue la suite de la Réforme du point de vue ecclésiale, en ce sens que le changement de paradigme touche d'abord les protestants. Un point commun aux catholiques et aux protestants est que le rationalisme, qui devient dominant, finit par paralyser les élans missionnaires en Europe. Néanmoins, dans le monde anglo-saxon protestant, un profond mouvement spirituel, le Grand Réveil (1734-1740), va les relancer (p.371), soutenu par la suite par un second Grand Réveil. Pour Bosch, le XIXe siècle et le début du XXe sont également dans le sillage des Lumières. Son analyse, comme pour la Réforme, sera principalement protestante. Notons, et nous y reviendrons, que le XIXe siècle sera touché par un grand élan missionnaire aussi bien côté catholique que protestant. La référence biblique de cette époque est plus floue selon Bosch (p.461). Il en cite plusieurs, selon les moments et les courants : La vision de Paul d'un macédonien le suppliant de venir (Ac. 16,9) Mt. 24, 14 ; qui exprime bien la notion de mission ; Jn 10, 10, « Je suis venu pour que les hommes aient la vie, et l'aient en abondance ». Notons la remarque de Bosch : ici la vie en abondance est interprétée dans le sens du développement : l'éducation, l'agriculture, la santé. La mission du chrétien est donc d'y contribuer, là où cela fait défaut. (p.461). Enfin, le passage » de Mt. 28, 18-20, désigné aussi par l'expression 'impératif missionnaire', a joué un rôle de premier plan dans les missions protestantes »⁵⁰.

6 - L'époque post-moderne, pour Bosch, commence dans la deuxième moitié du XXe siècle, où l'on voit se développer un paradigme missionnaire œcuménique. Bosch se situe toujours principalement dans une approche des missions protestantes. Celles-ci sont profondément marquées par les mouvements œcuméniques, notamment les conférences missionnaires mondiales. Mais ici, l'œcuménisme touche d'une part les églises protestantes entre elles, d'autre part les rencontres entre les églises protestantes et les autres, notamment l'Église catholique. Le thème dominant serait : « en mission avec les autres » (p.497). Bosch qualifie le Concile Vatican II, de décisif, qui conduit à une redécouverte de l'Église missionnaire par nature (p.504-505), habitée par l'Esprit Saint (p.511) et tournée vers le monde en vue du salut. Ce paradigme missionnaire se décompose en réalité en de nombreux éléments ou sous-paradigmes.

7 - Il faut ajouter à ces périodes un chapitre spécifique sur le paradigme missionnaire de l'Église d'Orient. Il est traité indépendamment, mais non sans rapport avec les six périodes que nous

⁵⁰ David J. BOSCH, 1995, p.462.

venons d'évoquer. Nous ne le développerons pas ici parce qu'il est moins directement utile à notre propos⁵¹.

Nous reprendrons donc maintenant les paradigmes qui nous paraissent directement utiles à notre propos, à savoir ceux de : l'Église primitive, la Réforme et les Lumières, en nous interrogeant sur la place du « prendre soin » pour chacun. Nous reviendrons sur la postmodernité, lorsque nous aborderons l'émergence du nouveau paradigme missionnaire, dans la quatrième partie.

1.2.2. L'Église primitive

Pour David Bosch, les premiers modèles missionnaires nous sont donnés par l'Église primitive et les documents qu'elle nous a transmis. Le Nouveau Testament peut donc être analysé comme un ensemble de documents missionnaires du début de l'Église. En effet, dans la mesure où l'ensemble du Nouveau Testament a été rédigé après l'Ascension, il constitue en effet un ensemble de témoignages des mouvements et méthodes missionnaires des débuts de l'Église.

Les rédactions des textes canoniques réunis dans le Nouveau Testament, entre les années 50 pour les premières lettres pauliniennes et les années 90-95 pour l'Évangile de St Jean, ont été précédées et accompagnées de traditions orales et de documents qui ont circulé (source Q). Il est généralement admis, même si nous n'avons pas de certitude, que dès la fin du premier siècle, des écrits circulaient. Il est donc légitime de considérer que les textes regroupés dans le Nouveau Testament constituent un corpus de textes susceptibles de donner une idée des modèles missionnaires qui se sont développés dans l'Église primitive en les confrontant aux connaissances historiques issues d'autres sources. Ainsi, peut-on trouver dans les récits évangéliques les traces de véritables méthodes d'évangélisation, adaptées au public et au contexte pour lesquels ils avaient été écrits. En tout premier lieu, il paraît naturel de s'intéresser au livre des Actes des Apôtres, qui fait le récit des premières missions après l'Ascension et la Pentecôte. Les lettres (particulièrement celles de Paul) constituent la base d'une méthodologie systématique d'évangélisation associée à la construction méthodique de l'Église naissante.

Les quatre Évangiles ont chacun été écrits dans des contextes et avec des objectifs spécifiques, ce qui laisse supposer qu'une lecture en termes de modèle missionnaire sous-jacent est toujours possible. Christian Grappe va dans le même sens. Pour lui « les récits du Nouveau Testament témoignent d'une créativité missionnaire capable de donner des réponses différenciées et contextuelles »⁵². Dans son exploration du Nouveau Testament, David Bosch retient Matthieu, Luc (Évangile et Actes) et Paul comme étant les sources les plus éclairantes en termes de modèles missionnaires. Il montre que dès les temps apostoliques, des dysfonctionnements de la communauté ont conduit à des réajustements de perspectives. Son approche de Matthieu a été saluée comme mettant en lumière de manière fine le paradigme missionnaire du disciple en mission : être disciple c'est être en mission.

⁵¹ Même s'il y a un lien important avec la première évangélisation de la Chine par les Nestoriens.

⁵² Christian GRAPPE, « Modèles missionnaires en présence dans le Nouveau Testament » dans : Jérôme COTTIN, Élisabeth PARMENTIER (Ed.), *Évangéliser*, Ed. Lit, 2015, Actes du colloque sur l'évangélisation en Europe, Université de Strasbourg, 2013.

Mais son approche de Luc n'est pas moins intéressante. Pour Bosch, Luc a pris un rôle central dans les débats sur les fondements bibliques de la mission. Il montre que ce qui l'intéresse dans l'écriture de son Évangile, « c'est un problème théologique : comment rendre compte de la mission auprès des non-juifs, en procédant autrement que par le récit historique des origines et du développement de la mission ? »⁵³ Le verset de l'Écriture qui devient la référence est Luc 16, 21⁵⁴ : « Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais c'était plutôt les chiens qui venaient lécher ses plaies ». Ici il apparaît assez clairement que, transposé à l'analyse du fondement biblique des missions, le riche « qui s'habillait de pourpre et de linge fin et qui faisait chaque jour de brillants festins », et qui dans l'Évangile n'a pas de nom, représente bien sûr le riche. C'est celui qui vit dans l'abondance, sans souci du lendemain et sans attention à ceux qui sont dans le besoin. Par extension, il représente aussi les pays riches matériellement et spirituellement. Lazare représente le pauvre et le malade, celui qui a besoin de soin, et par extension, est représenté par les pays et peuples pauvres. Ce qui est mis en avant ici, c'est donc la solidarité nécessaire avec les pauvres (p.111), c'est à dire la charité. Il s'en suit assez logiquement que l'Esprit Saint, l'Esprit d'amour, est aussi particulièrement important dans les textes de Luc. C'est Lui qui inaugure véritablement la mission avec le témoignage des Apôtres juste après la Pentecôte. Puis, c'est Lui qui guide les Apôtres par la voie intérieure : Philippe est envoyé par l'Esprit sur une route déserte. C'est là qu'il va rencontrer l'eunuque éthiopien qui est en recherche, qui repart probablement de Jérusalem vers son pays avec un texte biblique essentiel, et a besoin qu'on le lui explique. Il sera finalement baptisé par Philippe (Ac. 8, 29). C'est encore l'Esprit Saint qui est présent dans la communauté et qui la guide dans un esprit de partage et d'amour fraternel, condition préalable à l'annonce : « c'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que tous sauront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 35). Le « prendre soin » est donc dès le début manifeste de deux manières : par la charité fraternelle au sein de la communauté, et par le souci du salut de l'homme manifesté par l'annonce de la Bonne Nouvelle et de la voie pour y parvenir. La mission est donc de participer à la venue du Royaume de Dieu. Ce royaume déjà là et pas encore Le prendre soin s'enracine et prend son sens dans la foi en Jésus-Christ, l'espérance de la venue du Royaume de Dieu, et la charité qui est mise en pratique, dès maintenant, de ce déjà là du Royaume, le prendre soin. La charité est essentielle, des trois c'est la plus importante, la voie par excellence, comme l'exprime Saint Paul dans son hymne (Co 12, 31-13,13) :

Aspirez aux dons les meilleurs. Et je vais encore vous montrer une voie par excellence. J'aurais beau parler toutes les langues de la terre et du ciel, si je n'ai pas la charité, s'il me manque l'amour, je ne suis qu'un cuivre qui résonne, une cymbale retentissante.³¹ [...] Ce qui demeure aujourd'hui, c'est la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité.¹³

1.2.3. La Réforme protestante et la mission

David Bosch reconnaît que les deux siècles qui suivent la Réforme n'ont pas été marqués par des efforts d'expansion missionnaire (327). Il rappelle que Gustave Warneck considère que c'est l'orientation de la théologie protestante qui en est la cause.⁵⁵ Un débat existe autour de

⁵³ David J. BOSCH, 1995, p. 117.

⁵⁴ Op. cit., p. 113

⁵⁵ Gustave WARNECK, 1906, p.9, cité par David Bosch, 1995, p.325

cette question dans lequel nous n'entrerons pas ici. Nous retiendrons cependant deux remarques de David Bosch : la conception de l'Église des protestants a considérablement évolué après la Réforme. En se concentrant sur la rectitude de l'enseignement, chaque groupe cherche à justifier sa doctrine et les divisions se produisent en chaîne. Pour Bosch, on pourrait dire que la Réforme est une sorte de vocation intériorisée qui se concentre sur la doctrine et les sacrements, et recherche la sécurité d'une protection d'État par l'adhésion à la même foi et qui aboutit à « l'établissement d'Églises d'État avec leurs systèmes de doctrine pure et de morale chrétienne conventionnelle » (p.332). Le protestantisme, qui se situe dans un mouvement réformateur de l'Église, en est à assurer sa sécurité (p.327) et donc envisage plus des lieux d'implantation que des grands mouvements missionnaires, et cette attitude se prolonge au XVIII^e siècle. Pour David Bosch, au cours des deux premiers siècles du protestantisme, le paradigme missionnaire a existé, mais ne s'est pas affirmé comme un mouvement actif. Il s'est plutôt manifesté comme une attitude qui a fluctué entre des extrêmes, allant de la paralysie liée au fait que l'accent était mis sur la souveraineté de Dieu, à différentes prises de positions qui, privilégiant l'expérience personnelle et la conversion, pouvaient conduire le chrétien à évangéliser, comme ce fut le cas pour les anabaptistes et les piétistes, en passant par la conviction de la nécessité d'être associé à un État pour entreprendre un mouvement missionnaire⁵⁶. L'éveil missionnaire se fera véritablement au XVIII^e siècle, en grande partie sous leur impulsion.

Cependant, cette période se termine par la percée du piétisme, qui marque l'entrée du protestantisme dans l'ère missionnaire. Philippe Spener (1635-1705), son initiateur, réunit des personnes pour lire la Bible et prier. En mettant l'accent sur l'expérience personnelle, et la pratique, « le piétisme a le mérite d'avoir rompu avec la pratique d'une appartenance purement formelle à l'Église »⁵⁷. Il valorise le sacerdoce universel, la charité et intègre la spiritualité médiévale, confirme Jean Comby⁵⁸. Comme les anabaptistes, les piétistes avaient une conception de l'Église qui supposait l'engagement. Elle débouchait naturellement sur la mission, mais dans une forme souple et variée. Comment David Bosch justifie-t-il son paradigme ? Il évoque l'esprit de la démarche missionnaire de cette époque en rappelant que Luther s'opposait à l'utilisation de la violence et de la contrainte pour convertir (327). Pour lui, c'est la parole de Dieu qui évangélise, comme une pierre, jetée dans l'eau, produit une série de vagues autour d'elle. Ce ne sont pas les œuvres qui sauvent, mais s'il n'y a pas d'œuvres, la foi est déficiente⁵⁹ (326). De là à dire que « la vision missionnaire est un élément fondamental de la théologie protestante »⁶⁰ comme David Bosch l'affirme, est peut-être un peu audacieux. Néanmoins, les développements ultérieurs du protestantisme, notamment dans les courants presbytériens et évangéliques, ont montré que son expansion missionnaire était non seulement possible mais réelle. Son explication concernant les freins au développement missionnaire nous paraît fondée : le fait que les protestants concevaient leur tâche de réformateurs de l'Église comme principale, et le fait que durant ces deux premiers siècles de développement de missions au loin, ils ne furent pas en contact avec des cultures non chrétiennes, n'étant pas intégrés à des nations pourvues de colonies. Nous apporterons cependant quelques nuances sur ce dernier (p.327).

⁵⁶ David J. BOSCH, 1995, p. 347-348.

⁵⁷ Op. cit., p. 337. Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église, Tome II, du X^e au XX^e siècle*, Ed Cerf, Paris, 1986, p.86

⁵⁸ COMBY, 1986, p.87.

⁵⁹ Jc 2, 14-26.

⁶⁰ David J. BOSCH, 1995, p.327.

1.2.4. L'influence de l'esprit des Lumières sur les missions chrétiennes

Bosch poursuit ici son analyse des modèles missionnaires protestants en montrant l'influence des Lumières sur son évolution. Cet « âge de la raison », qui prend la raison comme point de départ (p.358), considère « la pensée humaine comme source de toute connaissance » (p.351) et voit s'introduire une rationalité orientée vers la causalité immédiate plutôt que vers la finalité des choses et des phénomènes. L'approche dichotomique, la séparation entre le sujet et l'objet, conduisait à élargir considérablement le champ des connaissances possibles, y compris des connaissances de l'être humain, en différenciant les points de vue. L'idée de progrès s'impose, celui-ci, inéluctable, est aussi jugé bienfaisant. C'est celui de la civilisation portée par l'Europe dont la diffusion, y compris par la force, est ainsi légitimée. Il en résulta un sentiment de supériorité et de pouvoir qui orientait naturellement vers la conquête de connaissances nouvelles, de territoires nouveaux, et par voie de conséquence, de pouvoirs nouveaux et de richesses nouvelles. L'entreprise des missions catholiques s'inscrit également dans cette mouvance et s'en trouve stimulée.

Du côté protestant donc, peu d'essais missionnaires au XVII^e siècle, mais tout de même quelques-uns, notamment en Amérique du Nord, grâce à John Eliot et en Asie (nous y reviendrons). Mais les choses vont changer. Le premier Grand Réveil suscite, au début du XVIII^e siècle, des vocations missionnaires et également de nombreuses conversions (églises baptistes et méthodistes). Par ailleurs, à partir du XVIII^e siècle, dans chaque pays d'Europe, l'Église était associée à l'État et les protestants vont suivre le même chemin que les catholiques, en fonction des États où ils sont reconnus dans leur spécificité : les presbytériens en Ecosse, les anglicans en Angleterre, les réformés aux Pays-Bas, les luthériens en Scandinavie et dans plusieurs États allemands⁶¹. Car « les réformateurs ne pouvaient imaginer une expansion missionnaire dans les pays où n'existait aucun gouvernement protestant (luthérien, réformé, ou autre). »⁶² Pour leur part, les catholiques romains demeuraient dominants dans les pays européens du sud. Ainsi, comme l'avaient fait les catholiques, associés à leurs États respectifs, les Églises protestantes suivirent le chemin de la mission au loin, lorsque les pays dans lesquels ils se trouvaient entrèrent dans la rivalité des conquêtes coloniales. Les États sont aussi fondés par des migrants parfois obligés de s'exiler en raison de leur dissidence ou pour toute autre raison, comme l'Église presbytérienne, fondée aux USA avec des migrants qui viennent d'Ecosse et d'Irlande (première fondation : 1644)⁶³.

Au final, remarque David Bosch⁶⁴, l'esprit des Lumières va façonner l'entreprise missionnaire occidentale pendant près de 300 ans. Cette influence va se traduire par la foi dans le progrès et la confiance que l'Occident, porteur de civilisation, apporte aux pays qui ne le connaissent pas, c'est l'idée que le développement accompagne la foi salutaire. Il s'agit d'un développement global : culturel, économique, social, sanitaire. Cependant « le leitmotiv de tous ces programmes provenait du modèle de développement technique qui dominait en Occident et

⁶¹ Une exception : les anabaptistes, qui se sont engagés dans un programme missionnaire que David Bosch qualifie de remarquable. (Bosch, 1995, p.327-328)

⁶² David J. BOSCH, 1995, p.328

⁶³ Op. cit., p.368.

⁶⁴ Op. cit., p. 464-469.

qui avait mis en jeu les catégories de possessions matérielles, de consommation et de rendement économique. Ce modèle se basait sur un idéal de modernisation » [...] « conçu comme un processus rectiligne et inévitable, capable de se réaliser dans n'importe quelle culture »⁶⁵. Dans ce cadre, l'évangélisation au loin s'accompagne de nombreuses œuvres liées à ce que l'on considère comme le développement, donc d'une certaine manière, « le prendre soin ». Mais cette idée n'est pas fixée une fois pour toutes. Elle va évoluer dans le temps et dans l'espace, prendre des formes différentes selon les contextes. Par ailleurs, on peut voir apparaître de nombreux paradoxes. Ainsi l'esprit des Lumières produit un monde profondément anthropocentrique dans lequel « il n'y a plus de place pour Dieu ». L'homme occidental, convaincu de la supériorité de sa culture moderne et technique, l'exporte avec la certitude que ce qu'il apporte aux autres pays, est le véritable salut pour l'humanité. Dans le même temps, l'esprit des Lumières conduira à une ouverture croissante à l'égard des autres cultures et une tolérance à l'égard des autres religions. Bien sûr ce mouvement vient aussi du fait que la foi chrétienne « a perdu son caractère de sereine évidence »⁶⁶. Pour David Bosch, si l'esprit des Lumières « a laissé à la religion une certaine place au soleil » son influence a cependant « sérieusement restreint la prétention du christianisme à posséder une vérité exclusive ».⁶⁷ Mais cette ouverture résulte aussi des efforts des missionnaires pour mieux comprendre les cultures dans lesquelles ils sont immergés. Ce sont souvent eux qui, avec l'objectif de transmettre la foi, vont établir les premiers dictionnaires des langues, étudier les mœurs et amorcer une véritable recherche ethnologique. Par leurs lettres, ils communiquent à leurs contemporains les connaissances qu'ils ont ainsi acquises. Mais en même temps, ils sont pris dans les jeux de relations de concurrence économique et politique de leur époque par le fait même qu'ils sont eux-mêmes issus d'un pays, d'une culture, et que l'immersion dans un autre contexte ne peut les couper totalement de leur lieu d'origine et de leur histoire. Inévitablement ils en transmettent quelque chose, tandis qu'ils cherchent à comprendre la réalité qu'ils observent.

Au fond la question est donc de savoir comment un élan missionnaire (qui s'est révélé être de grande ampleur) a pu se produire, alors même que le christianisme se trouvait confiné dans un espace de plus en plus restreint en Occident. Avec le paradigme des Lumières, l'alliance Église–État fait l'objet d'une critique croissante (p. 368). Les chrétiens ne sont-ils pas conduits à se recentrer sur ce qui fait leur spécificité ? Dans le monde anglo-saxon, afin de poursuivre un travail missionnaire, le séculier et le religieux commencent à suivre des voies séparées (le cas du piétisme par exemple, p.372). Pour Bosch, le concept de mission s'est élaboré et développé au XVIII^e siècle dans le protestantisme grâce à des « facteurs de renouveau » qui ont produit « une transformation spirituelle ». Ces facteurs sont : le grand Réveil, la naissance du méthodisme en Angleterre et du renouveau évangélique dans l'anglicanisme. (p. 373)

1.3. Aspects spécifiques des démarches missionnaires

Nous distinguerons ici trois grandes catégories de caractéristiques qui, de notre point de vue, permettent une comparaison entre modèles missionnaires catholiques et protestants :

⁶⁵ Op. cit., p.354.

⁶⁶ Op. cit., p. 357.

⁶⁷ Op. cit., p.358. David BOSCH rappelle que c'est au XVII^e siècle que le mot religion a commencé à être utilisé pour désigner un ensemble de coutumes et de croyances, et que de ce fait, le christianisme est devenu une religion parmi les autres.

- Les points d'appui
- Le cadre historique
- Les tendances de fond

1.3.1. Les points d'appui de la démarche missionnaire

Du côté catholique, quels sont les points d'appui de la missiologie catholique ? Est-il possible de mettre en évidence les mêmes paradigmes et comment fonctionnerait leur dynamisme ? en nous interrogeant ici aussi sur la place du « prendre soin » pour chacun.

Il y a dans les missions catholiques, des balises qui ont fait dire à David Bosch, que le catholicisme a mieux résisté que le protestantisme au paradigme des Lumières, en « différant sa réponse jusqu'au concile Vatican II » (p.349). De fait, du point de vue théologique et du point de vue de l'Église, les points d'appui catholiques sont puissants.

Nous en distinguons au moins cinq :

1 - Tout d'abord **la théologie médiévale**, spécialement bien sûr, l'apport de Saint Thomas d'Aquin, et son prolongement, la scolastique, qui restent la référence doctrinale catholique, alors que c'est précisément son rejet par Luther qui est mentionné par David Bosch comme un point de rupture des protestants avec les catholiques. Si cela plonge l'Église catholique dans une période de crise, comme il le fait remarquer (p.317), la réponse sera la Contre-Réforme qui précisément va différer la confrontation directe avec l'esprit des Lumières.

2 - **L'autorité centralisée**, avec le rôle du pape (et de la curie romaine) qui, tout au long de l'histoire de l'Église, est amené à intervenir, tantôt pour sanctionner, tantôt pour réguler ou impulser un mouvement, une orientation, se portant garant d'une unité interne tant du point de vue théologique que du point de vue organisationnelle. Cette volonté d'unité doctrinale et pastorale a été, côté catholique, du point de vue de Bosch, le principal frein au changement de paradigme impulsé par l'esprit des Lumières. De fait, la création de la congrégation pour la propagation de la foi (*propaganda fide*) va dans ce sens ; elle structure cette autorité et son application ; c'est elle qui délimite et attribue les territoires aux différentes congrégations religieuses, nomme les vicaires apostoliques chargés de suivre ce qui se passe sur le terrain, donne des instructions sur les méthodes et les objectifs, demande des rapports. C'est un modèle très centralisé, et de ce fait, très « sécurisé », mais aussi relativement contraint. Il est très différent du modèle protestant, aux initiatives foisonnantes, dans lequel chaque Église cherche à créer des églises locales autonomes.

3 - **Des périodes clefs et charnières**. Du point de vue historique, la périodisation française de l'histoire situe généralement les Temps Modernes à partir de la fin du Moyen Age, plus précisément à partir de la chute de Constantinople en 1453, et la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492. Ils se terminent avec la chute de la monarchie en France en 1792. Du point de vue religieux, remarquons que les deux dates de début marquent chacune un changement de paradigme, l'un par rapport à la vision du monde - que nous pourrions qualifier de laïc si ce n'était pas un anachronisme -, l'autre de plus spécifiquement religieux – la rupture

dans l'Église, entre Orient et Occident.⁶⁸ Dans cette période, peut-on distinguer des dominantes susceptibles de porter des modèles missionnaires différents pour l'Église catholique ? Dans leurs visions historiques globales, tandis que David Bosch choisit de s'intéresser à ce qu'il appelle le paradigme de la Réforme, puis aux Lumières, Jean Comby lui, distingue d'une part la Renaissance et la Réforme (fin du XVe-XVIe siècle) et d'autre part le renouveau catholique (XVIe-XVIIe)⁶⁹, puis il aborde un chapitre qui va du XVe au XVIIIe siècle sous le titre : l'évangélisation du monde. Claude Prudhomme,⁷⁰ pour sa part, va lier toutes ces époques dans un grand mouvement orienté vers la colonisation du monde (du XVIe au XIXe siècle), mais parcouru de tensions dans les relations entre pouvoirs politiques, pouvoirs mercantiles et pouvoirs religieux.

4 - Missions et colonisations associées, un quasi-modèle ? Ces tensions résultent du fait que le religieux a besoin pour se déployer, de la protection et du soutien logistique des deux autres, mais en même temps cherche à s'en dégager à certains moments (principalement au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, mais aussi au XIXe). Pour Claude Prudhomme, au fond, cette association des missions chrétiennes et de la colonisation résulte de nécessités pratiques, des contextes historiques et des mentalités de l'époque (les missionnaires ne voient pas, généralement, comment y échapper), mais en réalité, elle ne peut être que provisoire parce qu'il en résulte des situations, des agissements, des ambiguïtés, voir des complicités, incompatibles avec l'annonce de l'Évangile. En ce sens, pour lui, la création de la Congrégation pour la propagation de la foi, par Rome en 1622, constitue une étape décisive dans le processus de centralisation administrative de l'Église catholique et la mise en place d'un système de gestion dans ses relations avec la colonisation⁷¹. Ainsi, dès cette date, elle fixe les règles que les missionnaires doivent suivre pour l'évangélisation, en se distinguant clairement des objectifs de la colonisation. Cependant, pour pouvoir exercer le pouvoir que la Curie romaine se donne, il lui faut tout d'abord reprendre un à un le contrôle des terrains qu'elle a elle-même concédé à des pays comme le Portugal, l'Espagne⁷² ou la France, et ce n'est pas si simple dans la pratique, car il serait contre-productif de se mettre en porte à faux avec ces pays catholiques.⁷³ De plus l'émancipation des missions qui peut en résulter reste fragile. Ainsi sera-t-elle mise en échec quelques années plus tard lorsque la France s'autoproclamera protectrice des missions en s'engageant, par traité civil, à protéger les catholiques et leurs institutions dans les pays de mission⁷⁴. Cette protection auto-proclamée, s'appuyant sur des moyens logistiques et diplomatiques réels, aura de fait un fort impact sur les missions en Asie, de sorte que ceux qui, comme le père Lebbe (1877-1940), s'y opposaient, fût-ce en raison d'injustices notoires à l'égard des peuples autochtones, s'exposaient à des représailles sévères pouvant aller, comme ce fut le cas pour lui, jusqu'à l'expulsion du territoire concerné, et conduisant ainsi à l'échec,

⁶⁸ En réalité, dès le début tout est extrêmement imbriqué et il faudrait nuancer aussi selon les pays, mais...

⁶⁹ Jean COMBY, tome II, 1986

⁷⁰ Claude PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation (XVIe-XXe)*, Paris, Cef, 2004.

⁷¹ Claude PRUDHOMME, 2004, p.51

⁷² Le droit de patronat accordé au milieu du XVe siècle par Rome (padroado en portugais et patronato en espagnol) était un transfert d'autorité subordonnant les interventions pontificales dans les empires coloniaux, à l'accord de ces pays.

⁷³ Claude PRUDHOMME, 2004, p. - 51 à 54.

⁷⁴ Op. cit., p. 54 à 57.

au moins apparent, de l'action du 'justicier'⁷⁵. Claude Prudhomme évoque un phénomène comparable en Amérique du sud, avec le cas de Las Casas (1474-1566) qui, après avoir été convaincu de la légitimité du pouvoir colonial et de son action, change radicalement d'attitude et rejoint le dominicain Antonio de Montesinos (env. 1475-1540) qui défendait le droit des indiens d'Amérique et dénonçait les injustices dont il était témoin. Il est intéressant de noter que, si leur action est sanctionnée dans les deux cas par une expulsion du territoire concerné, dans les deux cas aussi, ils se battent pour faire changer les choses auprès du pape et des gouvernements respectifs. Des mesures sont prises : l'empereur Charles Quint promulgue une loi (1542) qui tente d'encadrer et limiter les agissements des colons, le pape Paul III publie pour sa part une bulle (1537) qui interdit la mise en servitude des Indiens⁷⁶. Pour la Chine, le pape Benoît XV publie l'encyclique *Maximum Illud* (1919) et Pie XI institue les six premiers évêques chinois (1926), qu'il consacre lui-même à Rome⁷⁷. L'interdiction des rites chinois de 1742 est annulée en 1939⁷⁸.

5 – Le rôle moteur des (saints) missionnaires qui sortent du moule. Dans les deux cas cependant, l'application des nouvelles directives tardent sur le terrain et les représailles à l'égard des « justiciers » perdurent. Cependant le débat est lancé et les théologiens s'en saisissent. La question de fond est, en effet, essentielle : c'est celle de la charité et du « prendre soin » des peuples évangélisés. Les idées feront donc leur chemin, même si au final la colonisation triomphe au XIX^e siècle. Les débats espagnols remuent les consciences au XVI^e siècle, l'Église cherche aux XVII^e et XVIII^e siècles les voies de l'indépendance pour les missions par rapports aux gouvernements nationaux⁷⁹, et malgré les certitudes de légitimité de la colonisation au XIX^e, les brèches ouvertes par ceux qui sortent de l'europanisme ou « ne rentrent pas dans le moule », selon l'expression de Jean Pirotte⁸⁰, finiront par déboucher sur un réel changement de mentalité à l'égard des populations autochtones. Dès lors, les chemins vont bifurquer : « l'histoire de la colonisation et celle de la mission vont connaître des dénouements différents. La décolonisation n'a pas entraîné la disparition du christianisme dans les anciennes colonies. »⁸¹ Mieux, là où il a continué à se développer, le christianisme semble s'y être enraciné plus solidement dans la charité et le « prendre soin » au sens large : les missions se sont plus intimement et plus souvent associées à des actions de type humanitaire.

⁷⁵ Nous faisons allusion ici à l'affaire de Lao xi Kai (老西開) qui opposa en 1916, le père Lebbe au Protectorat français à Tientsin, en Chine.

⁷⁶ Claude PRUDHOMME, 2004, p. 32 à 47.

⁷⁷ En présence de Vincent Lebbe qui en avait proposé les noms.

⁷⁸ Rappelons que la querelle des rites avait été l'aboutissement de deux tentatives d'intégration du christianisme à la culture locale par des jésuite au XVII^e siècle, l'une en Inde et l'autre en Chine. Donc ici aussi une sortie du moule de l'époque, qui finalement déboucha deux siècles plus tard sur le début d'un changement d'attitude missionnaire.

⁷⁹ Op. cit., p. 50 à 65.

⁸⁰ Jean PIROTTE, « Agir sur ou être avec », in *Trajectoires missionnaires*, Presses universitaires de Louvain, 2019, p. 53 à 55.

⁸¹ Op. cit., p. 108.

1.3.2. Le cadre historique initial de la mission

Dans les modèles missionnaires qui se dessinent, selon ces auteurs, si nous revenons aux grands paradigmes, du point de vue des idées et des missions chrétiennes catholiques et protestantes, il convient de distinguer deux périodes, de la fin du XVe au XVIIe d'une part et le XVIIIe siècle d'autre part. En effet, on peut constater un décalage que l'on pourrait qualifier de chronologique : La fin du XVIe siècle constitue comme une charnière entre le protestantisme naissant et le catholicisme.

Côté catholique, la première période dans son ensemble est marquée par un *élan missionnaire* important dans le sillage des grandes découvertes (donc aux XVe et XVIe siècles). Cette période est généralement désignée par les historiens comme la période mercantile et conquérante. De fait, c'est d'abord la recherche de l'or en vue du commerce des épices, qui pousse les Européens à chercher plus loin au-delà des mers, puis s'y ajoute rapidement l'ambition de conquêtes. Mais la découverte de ces contrées lointaines a aussi très vite éveillé le désir d'évangéliser au loin. Ce sont les premières missions lointaines des XVe et XVIe siècles, spécialement dans le sillage des colonies espagnoles et portugaises, puis de l'Europe du Nord (France, Pays-Bas, Angleterre).

Avec la découverte de nouveaux territoires jusque-là inconnus, la chrétienté découvre aussi d'innombrables populations qui ne connaissaient pas le Christ et à qui, selon la conviction de l'époque, il fallait l'annoncer, de gré ou de force, par charité, pour leur éviter la damnation éternelle en les baptisant. Les premiers « missionnaires » (portant ce nom, qui apparaît avec ce sens, à cette occasion) sont en réalité des agents ecclésiastiques envoyés, dans les colonies lointaines, en raison du droit des souverains espagnols et portugais d'y exercer un pouvoir à la fois politique et ecclésiastique (p.304-305). Ce droit est considéré comme une sorte de patronage (*Padroado*). C'est un arrangement entre le pape et les rois du Portugal et de l'Espagne, qui, après la découverte d'une route maritime vers l'Inde, inaugurerait le mouvement colonisateur. Ces rois (et pays) devenaient ainsi les « protecteurs » du développement missionnaire dans leurs nouvelles colonies. Nous sommes alors dans la logique des sociétés chrétiennes, où les pouvoirs sont intimement associés. Selon un principe hérité du Moyen-Âge, le pape avait autorité (et mission) sur la terre, toute la terre. La découverte de terres inconnues ouvrait des devoirs nouveaux, et des droits. Il s'agissait donc d'une délégation d'autorité ecclésiale par le magistère, à travers la bulle *Inter Caetera Divinae* du pape Alexandre VI (Rodrigo Borgia) du 4 mai 1493. Mais dans le même temps, le pape se posait en arbitre dans la rivalité qui opposait les deux pays. Ce premier mouvement préfigure ce qui va se produire par la suite.

Les Temps Modernes sont marqués, côté catholique, par un formidable élan missionnaire dans le sillage des grandes découvertes et des opportunités politiques et commerciales qui s'enchainent. Le bien-fondé de ces explorations, qui deviennent bien souvent exploitations, n'est globalement pas remis en question. Entre les XVe et XVIIe siècles, la littérature de voyages se développe et les récits de missions rencontrent un grand succès, spécialement ceux d'Asie⁸². Pourtant, une prise de conscience chrétienne des abus et violences des conquêtes et exploitations coloniales se développe, notamment de l'esclavage, mais aussi de la destruction des cultures⁸³. Ce mouvement va peu à peu s'organiser.

⁸² Une mode des chinoïseries se développe dans le mobilier et dans les jardins (jardins anglo-chinois)

⁸³ COMBY, 1986, p.58 à 62

Au début du XVII^e face aux abus, « la papauté essaie de reprendre le contrôle de l'activité missionnaire à travers la *Congregatio Generalis Propaganda Fide* (appelée plus couramment Propagande), fondée en 1622 par Grégoire XV. Cette dernière « nomme des vicaires apostoliques, responsables des territoires d'évangélisation⁸⁴ au nom du Vatican. Dans cette dynamique, Pallu, Montmorency-Laval et Lambert de La Motte fondent, en 1658, la Société des Missions Étrangères. Ils arrivent en Asie du Sud-Est en 1659 munis des instructions de la Propagande qui condensent les orientations de la pastorale et de la spiritualité missionnaires »⁸⁵. Mais ils rentrent de fait en conflit avec les missionnaires placés sous l'autorité du patronat espagnol ou hollandais. « Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que la papauté parviendra véritablement à asseoir son autorité sur toutes les missions catholiques. »⁸⁶ Le lien avec le politique restera cependant inévitable. Remarquons cependant une évolution importante : alors que la démarche des conquistadors, après les découvertes de Christoph Colomb et autres Magellan était essentiellement militaire et mercantile (on observe un développement spectaculaire des échanges commerciaux), au XVIII^e siècle, la vision mercantile et conquérante des colonisateurs se double dans le sillage des Lumières d'une justification civilisationnelle. Les connaissances géographiques des Européens s'élargissent et commencent à faire bouger l'image des non-chrétiens. Du point de vue catholique comme du point de vue protestant, à l'aube du XVIII^e siècle, « la religion imprégnait l'existence dans son ensemble, à tous les niveaux et dans tous les domaines »⁸⁷ et la mission va de soi. Mais, tandis que le catholicisme rentre dans une période de crise (querelle des rites chinois)⁸⁸ et voit son élan missionnaire considérablement amoindri, de son côté, le protestantisme connaît son éveil missionnaire.

L'idée de David Bosch que la Réforme protestante puisse constituer un paradigme missionnaire va à contre-courant de la vision habituelle, celle que nous venons d'évoquer⁸⁹. Nous le voyons comme une sorte de contre-chant du modèle catholique qui au premier regard apparaît dominant, mais qui semble questionné et aiguillonné par les poussées du mouvement réformateur. De plus, certains aspects vont peu à peu être communs aux catholiques et protestants au XIX^e et XX^e siècles.

⁸⁴ Pour l'Asie et le Canada. Ce début des Missions Étrangères et leur développement ont été analysés au cours de la rencontre Asie pour le 350^e anniversaire de la Société des Missions Étrangères de Paris, en 2008. Voir notamment « l'introduction au dossier » par Catherine Marin, dans *Histoire et missions chrétiennes*, N°7, septembre 2008, p. 5 à 7.

⁸⁵ Laurent DARTIGUES, Alain GUILLEMIN et Isabelle MERLE, « Histoire des missions en Asie et Pacifique, dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, Autrement, 2008, p. 8.

⁸⁶ Op. cit..

⁸⁷ David J. BOSCH, 1995, p. 357.

⁸⁸ COMBY, 1986, p.76-78

⁸⁹ Notons que cette approche de David BOSCH, centrée sur la Réforme, fait l'impasse sur l'évolution, à la même époque, de l'Église catholique dont les prémisses ont cependant été évoquées dans le cadre du paradigme du Moyen-Âge.

1.3.3. Les tendances de fond de la mission

Deux tendances de fond identifiées par David Bosch, importantes pour notre sujet, se retrouvent, côté catholique comme côté protestant, avec néanmoins des nuances importantes :

1- La mission *dans le sillage des Lumières*

2 - le grand *élan missionnaire*

1- La mission *dans le sillage des Lumières*

À l'époque des Lumières donc, la situation missionnaire change, mais il y a des nuances importantes d'un pays à l'autre. Il serait intéressant d'examiner le contexte religieux propre de chaque pays en relation avec son comportement missionnaire. Dans son approche de l'Europe catholique au XVIII^e siècle⁹⁰, Philippe Goujard se penche sur ces disparités et points de convergence, principalement en France, Allemagne rhénane, Espagne et Italie, à travers des éclairages sur ce qu'il appelle « l'encadrement pastoral », la vision de la mort et de l'au-delà, les exigences morales rigoristes de la pratique religieuse (liées en France en grande partie à l'influence du Jansénisme), et les durcissements, heurts et malentendus qui en ont résulté.

Ainsi, du point de vue confessionnel et missionnaire, le XVII^e siècle était caractérisé par un contraste saisissant entre l'audace missionnaire très vivace du monde catholique et la relative abstention missionnaire du côté protestant. Ce bilan s'inverse au cours du XVIII^e siècle, qui voit l'élan missionnaire catholique s'effondrer, ou tout du moins se ralentir sérieusement, et l'élan missionnaire atteindre le monde protestant.⁹¹ Du point de vue catholique, après une période d'essor missionnaire au début du XVIII^e siècle, commence une période de déclin, ou tout du moins de sérieux ralentissement à la fin de ce siècle. Du point de vue de la pratique religieuse, le début du XVIII^e siècle bénéficie des efforts de réforme du siècle précédent : « formation du clergé, purification des dévotions, développement des missions intérieures, régularité des pratiques »⁹². Mais dès la fin du XVII^e siècle, commence une « crise de la conscience européenne »⁹³. Cette crise se développe, selon Paul Hazard, entre 1680 et 1715. C'est une remise en cause des croyances traditionnelles accompagnée de la naissance de l'exégèse biblique historico-critique, la remise en causes des Anciens, de la manière de juger les autres continents qui vont préluder à l'émergence de valeurs nouvelles : le droit et la religion naturelle, le déisme, la morale sociale, fondée sur la nécessité de vivre en commun et non plus fondée sur Dieu. Elle annonce et préfigure le triomphe de la Raison et l'essor de l'idéologie des Lumières. Elle touche notamment les missions sur le fond et sur la forme. Sur le fond parce que, par exemple, une connaissance d'autres cultures à morale forte fait douter de la nécessité du message chrétien. Sur la forme, parce que, notamment, certains prennent conscience de l'aspect inhumain de pratiques acceptées habituellement par les chrétiens, comme l'esclavage. D'autre

⁹⁰ Philippe GOUJARD. *Chapitre I. Inflexions du siècle* dans : *L'Europe catholique au XVIII^e siècle : Entre intégrisme et laïcisation* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004 URL : <http://books.openedition.org/pur/8327> (consulté le 10 août 2021)

⁹¹ Yves KRUMENACKER, « Le XVIII^e siècle : éveil protestant et déclin catholique ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 1 | 2008. URL : <http://journals.openedition.org/cerri/242> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.242> (consulté le 10 août 2021)

⁹² Jean Comby, *Pour lire l'histoire de l'Église, Tome II, du X^e au XX^e siècle*, Ed Cerf, Paris, 1986, p.80. et autres références

⁹³ « Pensées sur la Comète, » 1682, *Dictionnaire historique et critique*, 1695-1697, cité par COMBY, 1986, p.82.

part, des signes de fléchissement de la foi et de tiédeur religieuse se font sentir à partir de 1750. Pour Philippe Goujard, il y a une réelle diminution des vocations, et cela dès le début du XVIII^e siècle : « À la veille de la Révolution, le niveau de recrutement avait baissé de 20 % par rapport aux sommets atteints dans les années 1730-1750. »⁹⁴ Mais ce déclin n'est ni continu ni également réparti. Sans entrer dans le détail de son analyse, disons que Philippe Goujard incrimine davantage le système d'organisation, d'affectation et de rémunération (bénéfices) du clergé, ainsi qu'une évolution différenciée des attitudes religieuses, qui touche de manière inégale les différentes classes de la société. Il y a des mouvements de fond comme l'effondrement des vocations en milieu urbain, mais augmentation des apports d'origine rurale. Il y a des aspect conjoncturels (à une vague importante des vocations peut suivre un creux en raison de l'absence de charges disponibles). Au début du XVIII^e, c'est « une foule d'écrivains » qui prend la relève pour défendre le primat de la Raison. Ils veulent « juger de toutes choses selon les Lumières de la Raison, qui s'opposent aux obscurités de la Révélation »⁹⁵. Les travaux de Catherine Maire montrent, nous semble-t-il, qu'en France, ces mouvements de la pratique et du sentiment religieux, ces fluctuations dans la qualité de l'encadrement, sont aussi à mettre en relation avec l'évolution des rapports entre l'Église et l'État. Au XVII^e siècle, des tensions existent déjà, elles sont liées à la tradition gallicane, qui est un particularisme français dans ses rapports avec le Pape (mais différent du particularisme de la couronne d'Angleterre et de l'Anglicanisme). A la fin du XVII^e, ces tensions sont réactivées par l'affirmation d'indépendance de la monarchie par rapport au Saint Siège. Après la période au cours de laquelle le jansénisme⁹⁶ domine, la bulle *Unigenitus* (1713), qui le condamne, devient une loi du royaume en 1730. L'Église de France est alors reconnue comme pleinement catholique. Elle est soumise au pape au plan spirituel. Mais elle est soumise au roi du point de vue temporel et se trouve donc, de ce fait, intégrée à l'État. Jean Quéniart, pour sa part, a montré que l'effort de formation et d'encadrement du clergé (notamment la création des séminaires) porte du fruit et se traduit par une christianisation de la France particulièrement visibles dans les années 1720-1730⁹⁷. Cette période correspond aussi à une période de développement missionnaire. Les conditions sont réunies pour cela. Cependant, sont déjà également en germes les éléments qui vont tarir cette source. Catherine Maire montre comment l'inclusion de l'Église dans l'État génère des divisions qui servent de terreau à la philosophie des Lumières. Dans son sillage, la Révolution française de 1789 inaugure une période compliquée et douloureuse pour l'Église de France. Michel Voyelle a pu établir une fine chronologie des diverses formes de l'anticléricalisme qui se développe et se répand comme des ondes de choc, des Lumières à la Révolution⁹⁸. A la fin du XVIII^e siècle, en 1790, est promulguée la Constitution Civile du Clergé⁹⁹. Il s'agit, dans cette réforme révolutionnaire, de fusionner l'Église et l'État en soumettant entièrement la première au deuxième. Elle sera également appliquée de manière très différente d'un lieu à l'autre, et ses effets diminueront avec le temps. Mais la persécution s'étend aux communautés religieuses. A partir de 1792, les prêtres réfractaires sont déportés. Beaucoup

⁹⁴ Philippe GOUJARD, op. cit., paragraphe 2.

⁹⁵ Op. cit., p. 82.

⁹⁶ Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

⁹⁷ Jean QUENIART, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Hachette (« Le temps et les hommes »), 1978.

⁹⁸ Michel VOYELLE, *La Révolution contre l'Église. De la raison de l'Être suprême*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1988

⁹⁹ Catherine MAIRE, *Politique et religion dans la France des lumières*, Collection Bibliothèques des Histoires, Paris, Gallimard, 2019.

émigrent vers d'autres pays européens¹⁰⁰. La France, est touchée par une déchristianisation et ne peut évidemment plus être un terreau d'élan missionnaire pour propager la foi. Cependant, la foi des chrétiens est purifiée dans l'épreuve. Là se trouve probablement, au moins en partie, l'origine du formidable essor des missions catholiques françaises au XIXe siècle. David Bosch ne parle pas de ce lien entre Lumières, Révolutions et assèchement missionnaire en France¹⁰¹. Il éclaire par contre fort bien, l'impact des Lumières sur l'évolution des idées et courants religieux ultérieurs protestants. Peut-on l'appliquer pour les catholiques ?

2 – Le grand élan missionnaire

Ce modèle dans la ligne des Lumières va s'épanouir au XIXe siècle. David Bosch ne l'aborde pas en tant que tel. Côté catholique, on parle en général ici à nouveau de « réveil missionnaire »¹⁰² entre 1800 et 1940. C'est un élan missionnaire qui touche catholiques et protestants. Il est particulièrement important en France, puis gagne toute l'Europe, sous l'influence notamment du pape Grégoire XVI¹⁰³. C'est donc tout un contexte politique et religieux qui va favoriser ce mouvement. David Bosch le résume en ces termes : voyages et explorations ; romantisme missionnaire. Nous retrouvons ici la trilogie de développement précédente : « commerce, colonies, mission », mais avec des accents particuliers. Du point de vue maritime, la France et l'Angleterre sont désormais les deux grandes puissances dominantes. Les voyages et explorations donnent lieu à une abondante littérature et font rêver. Politiquement, les impérialismes se développent aussi, et à la fin du XIXe siècle, ils se partageront le monde. Du point de vue chrétien, à l'objectif de sauver les âmes, déjà présent dans les missions des temps modernes s'ajoute « le rêve de refaire la chrétienté »¹⁰⁴, selon l'expression de Jean Pirotte, chrétienté dont la force et l'unité ont été fortement affectées par les bouleversements politiques, religieux et sociaux du XVIIIe siècle. C'est « le désir confus de reconstituer outre-mer, à l'abri des influences mauvaises et des contestations modernes, une unanimité chrétienne. Dans cette optique, les missionnaires cherchèrent souvent à convertir des populations entières sous l'influence d'un chef ». De plus, le développement de la société industrielle et ses répercussions sociales provoquent un mouvement de sensibilisation à la misère et à la nécessité de faire quelque chose. Cela se traduit par le développement d'œuvres de charité. Le romantisme missionnaire¹⁰⁵ va allier le rêve des voyages lointains (la mission est une aventure), au désir retrouvé de porter la foi chrétienne à tous les peuples, mais dorénavant accompagné de « l'effort civilisateur et humanitaire »¹⁰⁶. C'est aussi à nouveau un élan et un soutien populaire. Les

¹⁰⁰ « Le clergé d'origine noble a fui souvent dès 1790 ; une deuxième vague d'émigration a lieu après la chute du trône, en 1792 ; une troisième l'année suivante, consécutive à la crise fédéraliste. L'Italie toute proche est la terre d'accueil principale, l'Espagne, la Suisse et l'Angleterre à moindre titre. » Philippe BOURDIN et Philippe BOUTRY, « L'Église catholique en Révolution : l'historiographie récente », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 355 | janvier-mars 2009, p. 3. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/10711> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.10711> (consulté le 10 août 2021)

¹⁰¹ On en trouve cependant une allusion p.369 à propos justement des changements dans les liens entre l'Église et l'état.

¹⁰² COMBY, p.146-147

¹⁰³ DARTIGUES, 2018, p.10.

¹⁰⁴ Jean PIROTTE, « Les stratégies missionnaires du XIXe au début du XXe siècle », *Études d'histoire religieuse*, volume 62, 1996, p.12-13. URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007180ar> (consulté le 10 août 2021)

¹⁰⁵ Du côté de la littérature, on a rapproché ce romantisme missionnaire du romantisme messianique porté par Chateaubriand (*Le génie du christianisme*, 1830)

¹⁰⁶ COMBY, p. 148.

missionnaires sont des héros populaires et des hérauts de la civilisation.¹⁰⁷ Ce mouvement est accompagné par la lecture des nombreuses publications qui en parlent, qu'il s'agisse de récits de missionnaires ou d'articles de revues, parfois accompagnés de dessins et de photos évocateurs. Ainsi, « Le missionnaire de la littérature combine à la fois les figures du moine et du chevalier ne mesurant pas ses peines, se dévouant jusqu'au martyre. »¹⁰⁸

Ce qui est caractéristique, c'est que les missions ne sont plus financées par les gouvernements mais par les populations antérieurement christianisées¹⁰⁹. Ici, protestants et catholiques se retrouvent dans la même dynamique, mais en concurrence directe.

Ce qui va changer entre eux, ce sont les points d'appui, les soutiens structurels de la mission. Si l'on retrouve bien des deux côtés l'imbrication avec le mouvement colonial et, à partir des années 1870, le soutien des États, du côté catholique, les missionnaires sont issues de congrégations religieuses, dépendant d'un système hiérarchique extrêmement structuré, ce qui n'est pas le cas des protestants. Du côté protestant, il s'agit surtout de sociétés missionnaires qui relèvent le plus souvent d'initiatives privées. De plus l'élan a commencé un peu plus tôt avec par exemple la mission baptiste de Londres fondée en 1792, et la société néerlandaise de missions créée en 1795, comme d'ailleurs la société des missions de Londres (London Missionary Society, LMS). De plus, les missionnaires protestants gardent une assez large autonomie. Cela aura un impact important notamment en Asie.

Ainsi pouvons-nous résumer avec Claude Prudhomme que le grand élan missionnaire du XIXe a pour source côté catholique l'expérience de la Révolution française, et côté protestant « la tradition du Réveil »¹¹⁰. Dans les deux cas il s'agit d'une expérience de purification de la foi chrétienne, par l'épreuve ou par la conversion. Et si la mission doit s'intégrer dans le réel des situations socio-politiques locales, se 'contextualiser' pour reprendre l'expression utilisée par les protestants, elle reste « à terme irréductible à la colonisation »¹¹¹. Cependant, la réflexion théologique sur la colonisation reste faible et l'attitude des missionnaires peut rester elle aussi entachée d'ambiguïtés, d'autant que catholiques et protestants semblent convaincus d'appartenir et donc d'apporter la civilisation la plus élevée. « Ainsi, par-delà les différences de sensibilité, de culture et de théologie, missions catholiques et protestantes mettent en œuvre des stratégies qui font appel aux mêmes méthodes. Elles sont les unes et les autres convaincues qu'il existe un lien nécessaire et réciproque entre religion et civilisation. »¹¹²

Nous sommes en face d'une sorte de trilogie : « Salut - Église - supériorité de la civilisation chrétienne ». En effet, cette double association du colonialisme et de l'évangélisation avec l'idée d'une mission civilisatrice de l'Europe (porteuse de la civilisation chrétienne) est une toile de fond qui perdure, entraînant également la pérennité du lien entre colonisation et missions chrétiennes. Selon Marcel Launay, cela constitue un des principaux

¹⁰⁷ Jean PIROTTE, op. cit.

¹⁰⁸ Jean PIROTTE, « Agir ou être avec, cinq siècles d'avatar missionnaire », in Paul Servais et Arnaud Join-Lambert, *Trajectoires missionnaires*, Presses universitaires de Louvain, 2019, p.58 et 59

¹⁰⁹ Jean PIROTTE, Op. cit., p.58

¹¹⁰ Claude PRUDHOMME, 2004, p. 112 à 120.

¹¹¹ Op. cit., p. 121.

¹¹² Claude PRUDHOMME, « Le modèle missionnaire, stratégies et débats », dans Françoise Douaire-Marsaudon, *Missionnaires chrétiens*, Autrement, 2008, p. 155.

obstacles à l'évangélisation au XIXe siècle, avec la centralisation de l'autorité, l'uniformisation de la liturgie (emploi du latin, rites...), avec les contrôles par le biais des rapports annuels ou quinquennaux, avec des synodes régionaux et l'envoi de délégués apostoliques¹¹³. Il semble donc que, si le principe d'une certaine inculturation est présent assez tôt dans les textes de Rome, dans la pratique, il est assez peu suivi. Ainsi s'explique en partie l'incompréhension et les obstacles rencontrés en Chine par un père Lebbe (1877-1940), que l'on considère aujourd'hui comme le véritable promoteur d'un christianisme inculturé¹¹⁴. Mais la culture est un pont qui peut fonctionner dans les deux sens, et « L'efficacité du dispositif missionnaire fondé sur le déploiement de l'école et des œuvres est indiscutable »¹¹⁵ et ... indiscuté.

Selon Claude Prudhomme, le modèle missionnaire qui s'impose au XIXe siècle, aussi bien pour les catholiques que pour les protestants, peut se résumer par le triptyque : « Instruire, soigner, bâtir ».¹¹⁶ Les œuvres ainsi réalisées « restent la traces visible de l'action missionnaire », mais c'est une trace le plus souvent étrangère à la culture locale, au point que l'on parle par exemple d'architecture coloniale, que la langue d'enseignement est celle du pays d'origine du missionnaire, et que les soins prodigués font référence à la médecine occidentale.

Si les idées d'inculturation ont, depuis, fait leur chemin dans les pratiques missionnaires, bien des aspects ont continué à se faire sentir au XXe siècle, et jusqu'en ce début de XXIe siècle. Les Églises locales¹¹⁷ semblent encore marquées par l'héritage de l'association étroite avec les colons, qui a prévalu au XIXe siècle ; XIXe siècle qui, pour sa part, semble toujours perçu dans l'imaginaire populaire, comme l'âge d'or de la mission au loin.¹¹⁸ Cependant des évolutions paradoxales se sont produites, aussi bien dans les anciens pays de missions, qu'en Occident. De plus, les aspects culturels occidentaux importés, ont bien souvent fini par être intégrés aux cultures locales, non seulement par le biais de la modernisation, mais aussi par celui de la patrimonialisation¹¹⁹. Il en résulte notamment, que la voie de l'inculturation ne fonctionne plus très bien, elle ne suffit plus. D'un autre côté, le monde occidental est entré dans la postmodernité, avec la remise en question de l'idée de progrès. Ce moteur de la mission ne fonctionne donc plus non plus. Nous sommes donc en face de l'émergence d'un nouveau paradigme sociétal qui lui-même entraîne la nécessité d'un nouveau modèle missionnaire. Pour aller plus avant dans l'analyse de ce phénomène, nous nous proposons, dans ce qui va suivre, de nous pencher sur un cas concret, celui de l'action missionnaire chrétienne en relation avec la maladie, et plus précisément, d'une maladie emblématique : la lèpre.

¹¹³ Marcel LAUNAY, « stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIXe siècle) », *Histoire et missions chrétiennes*, N°7, septembre 2008, p.59 à 77.

¹¹⁴ Côté protestant, il faut mentionner James HUDSON TAYLOR (1832-1905), missionnaire baptiste anglais qui eut une attitude comparable d'inculturation et qui fonda la mission à l'intérieur de la Chine (MIC en anglais CIM, pour China Inland Mission, aujourd'hui Overseas Missionary Fellowship -OMF).

¹¹⁵ Claude PRUDHOMME, 2008, Op. cit., p.157

¹¹⁶ Op. cit., p. 150

¹¹⁷ Ici, nous nous appuyons sur ce que nous avons observé en Asie.

¹¹⁸ Op. cit., p.160.

¹¹⁹ C'est ce que nous avons observé notamment au Japon et à Taiwan.

2. Évolution des modèles missionnaires dans le contexte taiwanais, le cas de l'Université Fujen à Taiwan, la place du « prendre soin »

Le cas que nous nous proposons d'étudier ici, l'Université catholique Fujen, doit prendre en compte un double contexte local : La Chine et Taiwan. La Léproserie Losheng, sera un de ses terrains du « prendre soin », et en ce sens, il nous a paru intéressant d'analyser les modèles missionnaires mis en présence. Nous allons voir notamment dans quelle mesure l'Université Fujen est l'expression d'un modèle missionnaire dans le sillage des Lumières en Chine, et en même temps, a dû prendre en compte les spécificités taiwanaises, dès lors qu'elle était refondée à Taiwan. Aussi notre approche comportera trois parties :

- Le contexte missiologique chinois et taiwanais, et les modèles missionnaires
- Le cas du modèle missionnaire de l'Université Fujen et son rapport au 'prendre soin'
- Le contexte missiologique de la présente recherche et choix méthodologiques

2.1. Le contexte missiologique chinois et taiwanais, et les modèles missionnaires

Nous abordons ici successivement le contexte missiologique chinois puis taiwanais.

2.1.1. Le contexte historique chinois

L'histoire des missions chrétiennes en Chine, s'inscrit dans l'histoire des missions en général, mais a ses particularismes, y compris à travers les modifications de son territoire et de leurs différents substrats culturels, ainsi que dans leurs rapports aux cultures occidentales. Le contexte missiologique de l'Université catholique Fujen, aujourd'hui située à Taipei, mais d'abord implantée à Pékin, s'inscrit lui-même dans cette évolution, et plus particulièrement dans un contexte culturel extrêmement sophistiqué. Ce dernier conduira les missionnaires catholiques à tenter un rapprochement, d'abord avec le bouddhisme, puis avec le confucianisme et les lettrés. En effet, si « c'est avec le Bouddhisme, religion de la rétribution des actes, que la religion importée en Asie orientale par les missionnaires de l'Europe avait apparemment le plus d'affinité »¹²⁰ ; cette affinité, quand elle était utilisée, débouchait souvent sur un syncrétisme bouddhico-chrétien qui, dans un premier temps favorisait les conversions, mais qui nécessitait par la suite des clarifications et une prise de distance, comme ce fut le cas au Japon à partir de 1555, où l'on adopta un nouveau vocabulaire, tandis que les bonzes étaient désignés comme les principaux ennemis du christianisme¹²¹. Cependant les Européens qui arrivent en Asie, ne

¹²⁰ Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine*, Paris, Gallimard, 1994, p. 218-220

¹²¹ Jacques GERNET, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Année 1973, 36, p. 71 à 89, plus particulièrement p. 74.

Le christianisme est arrivé au Japon au milieu des guerres internes du XVI^e siècle. François Xavier (+1552) inaugure la mission en y demeurant deux ans (1549-1551) et le christianisme s'y développa d'abord dans un

peuvent pas ne pas être frappé par les ressemblances entre bouddhisme et christianisme. Entrés en Chine en 1583 avec d'autres jésuites - notamment Michele Ruggieri (1543-1607) - Matteo Ricci (1552-1610) étudie la langue, parle et écrit le chinois et... s'habille en bonze durant douze ans. Cependant, après ce premier essai de rapprochement avec le bouddhisme, constatant que les moines bouddhistes en Chine sont généralement ignorants et méprisés, notamment pour leurs mœurs dépravées¹²², il choisit, à partir de 1595, de se tourner vers le confucianisme, d'adopter le costume des lettrés avec le titre de *daoren*¹²³, et de présenter le christianisme d'abord comme une doctrine morale et politique « en accord avec la raison »¹²⁴. Ayant préalablement acquis une connaissance approfondie des données politiques, sociales et religieuses du pays, il ne cherche pas tant, au début, à convertir qu'à attirer, en transmettant des connaissances venues d'Europe, et encore inconnues en Chine. Matteo Ricci attirait ainsi l'intérêt des milieux lettrés, peu religieux, mais curieux de connaître « les nouveautés de l'Europe, ses sciences et sa morale. »¹²⁵ C'est l'époque en Chine de la dynastie des Ming (1368-1644), période de renaissance économique et culturelle. Sous le règne de Yongle (1360-1424), les Chinois s'étaient fait aussi explorateurs de terres et de mers nouvelles. Ainsi, au début du XVIIe siècle, le contexte chinois a favorisé Ricci et ses compagnons, de nombreux lettrés sont conquis¹²⁶. De Canton à Nankin, puis à Pékin, où il devient résident de la Cité Impériale, rejoint par d'autres jésuites, Ricci traduit, écrit, instruit, et fonde plus de 300 églises. Le contexte va changer avec la conquête mandchoue - entrée à Pékin en 1644 et qui fonde la dynastie des Qing (1644-1912) -. Déjà le bon climat du temps de Ricci s'était quelque peu détérioré après sa mort¹²⁷. Ricci, cherchant les points de convergence entre le message évangélique et les classiques chinois, va s'attirer les critiques de lettrés qui, après un premier accueil favorable, voient par la suite dans ces interprétations des détournements et falsifications¹²⁸. Par ailleurs

contexte favorable. Le mouvement s'inversa à la fin du XVIe siècle, lorsqu'il fut perçu comme une menace par le pouvoir qui cherchait à s'affermir et à unifier politiquement le pays. Cf. : Nathalie KOUAME, « L'État des Tokugawa et la religion. Intransigeance et tolérance religieuses dans le Japon moderne (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 137 | 2007, 107-123.

¹²² Pour Jacques GERNET, la foi bouddhique était beaucoup plus intense au Japon qu'en Chine, ce qui avait favorisé la greffe chrétienne, mais la situation était différente en Chine, non seulement parce que le Bouddhisme n'y bénéficiait pas de la même réputation mais aussi parce que on se méfiait des étrangers et particulièrement des Européens en raison des mœurs belliqueuses des Portugais et des Castillans qui avaient été les premiers à demander une ouverture commerciale à la Chine. (Op. cit. p. 220-221.)

¹²³ 道人 qui signifie littéralement la personne qui montre la voie et que Ricci traduit par : prédicateur lettré. Il y avait néanmoins un rapprochement possible avec le maître du taoïsme dont la désignation utilise ce même caractère 道 (dao, la voie) dans l'expression 道家师 (daojia shi, maître taoïste) . Mais ce sont les traductions actuelles et une recherche spécifique serait nécessaire pour préciser les expressions utilisées à son époque.

¹²⁴ Jacques GERNET, 1994, p.214-2015.

¹²⁵ Op. cit..

¹²⁶ Jacques GERNET, *Chine et christianisme*, Galimard, 1982, p.26 à 38.

¹²⁷ Op. cit., p. 62-67.

¹²⁸ Jacques GERNET a mis en lumière, dans son ouvrage *Chine et christianisme* (Ed. Gallimard, Paris, 1982), les contradictions et antinomies qu'il percevait entre les traditions religieuses chinoises et le christianisme. Il s'est appuyé pour cela précisément sur les réactions de lettrés et de bouddhistes chinois du XVIIe siècle, montrant qu'après une réaction de sympathie à l'égard de Ricci et des jésuites qui l'accompagnaient, apparurent de nombreuses réserves, puis une hostilité, devant ce qui était perçu comme une menace pour l'ordre social et politique en place. François Jullien, lui a emboité le pas quelques années plus tard, en particulier avec son ouvrage : *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, (Grasset, 1995) défendant l'idée de l'altérité par excellence de la « culture chinoise » par rapport à la « culture occidentale » en raison de points de départ radicalement différents. Jean-François Billeter conteste cette approche (dans : Jean-François Billeter, *Contre* Sylvie Ragueneau noma : 8700-17-00

l'arrivée, à partir de 1631, d'ordres missionnaires rivaux et critiques, conduit à la dénonciation de la tolérance par les jésuites, des rites chinois, jugés idolâtres ou superstitieux par d'autres missionnaires¹²⁹. Ces pratiques des jésuites seront condamnées par le pape Innocent X (bulle du 12 décembre 1645), condamnation confirmée en 1705 par le pape Clément XI¹³⁰. En réaction, l'empereur mandchou (pourtant d'abord favorable aux jésuites) réagit en 1717 par un édit qui interdisait la prédication du christianisme dans l'Empire chinois. Et « il est donc arrivé cette chose étrange que, les jésuites ayant voulu renforcer l'autorité de la religion par le prestige des sciences de l'Europe, les Chinois ont rejeté la religion et n'ont voulu garder que les sciences. [...] Ainsi est-il devenu classique, à l'époque mandchoue de faire deux parts dans l'enseignement des missionnaires : les apports scientifiques et techniques méritaient d'être conservés ; tout ce qui était religion était à proscrire »¹³¹. Le renouvellement de la condamnation des rites chinois par le pape Benoît XIV en 1742 conduit, quelques années plus tard, à l'interdiction de la Compagnie de Jésus en 1773¹³². Nous sommes au siècle des Lumières, et l'on peut voir dans cette double réaction chinoise et occidentale l'entrée des idées des lumières dans le céleste empire. Côté Occident, la source des vocations missionnaires s'est d'ailleurs tarie, prêtres et chrétiens chinois se trouvaient quasiment à l'abandon, les missionnaires encore présents en Chine étaient relativement pusillanimes. Cependant l'Europe connaît, nous l'avons vu, un rebondissement religieux au XIX^e siècle avec un nouvel élan missionnaire. Les jésuites sont finalement rétablis par le pape Pie VII en 1814 (par le bref *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*) Dès qu'ils en eurent connaissance, les chrétiens chinois

François Jullien, Allia, Paris, 2006). Nous ne rentrerons pas ici dans le débat, mais nous retiendrons une objection majeure : prenant prétexte de cette altérité qui devient facilement incompréhensibilité, « Beaucoup de ses lecteurs s'enferment dans une ignorance prétentieuse qui rend impossible un éventuel dialogue avec des citoyens chinois. François Jullien ne pratique lui-même pas ce dialogue. Il ne fait jamais la plus petite allusion aux débats qui ont lieu en Chine aujourd'hui. Il œuvre, contre son gré peut-être, dans le sens de l'enfermement mental auquel travaillent en ce moment, de leur côté, les forces de la restauration idéologique chinoise ». (J.-F. Billeter, op. cit., p. 42-44).

¹²⁹ Remarquons qu'au Japon, après une période quasi-euphorique, les dissensions religieuses et politiques entre Européens ont aussi joué un rôle dans le retournement de situation au début du XVII^e siècle, et la montée de l'hostilité à l'égard des chrétiens (cf :Nathalie Kouamé, 2007)

¹³⁰ Il convient cependant de » rappeler ici la démarche des jésuites auprès du pape Alexandre VII(1599-1667), arguant de l'injustice de cette condamnation. Ils obtiennent gain de cause, par un décret du 23 mars 1656, qui permettait aux chrétiens de participer aux rites chinois, dans la mesure où ceux-ci étaient exempts de superstition. Par ailleurs, ce même pape contribua à promouvoir les traductions permettant de développer une liturgie en langue vernaculaire, ce qui donnera naissance au premier missel en chinois. Enfin, il s'intéressa aussi à l'idée proposée par un autre jésuite, Alexandre de Rhodes (1591-1660) d'un épiscopat pour l'Asie, dégagé de l'emprise du patronat portugais. Dans le même temps, la Société des Missions Étrangères de Paris (MEP), nouvellement créée, était invitée à envoyer des missionnaires en Chine. Leur première tâche était d'œuvrer pour l'ordination de prêtres locaux. (Audrey SEAH, « The 1670 chinese missal : A Struggle for Indigenization Amidst the Chinese Rites Controversy » in : Antony E. CLARK (Ed.), *China's Christianity*, Brill, Leiden/ Boston, 2017, p.86-120.)

Le pape Alexandre VII tenta également de reprendre la main sur l'esprit missionnaire de l'époque en donnant des instructions de prudence et d'intégration, en 1659, aux vicaires apostoliques des MEP, en partance pour les royaumes chinois. Il s'agissait de mettre l'accent sur la création d'un clergé indigène et de donner un témoignage de désintéressement. (Claude PRUDHOMME, « Le modèle missionnaire, stratégie et débats », dans : Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, XIX^e –XX^e siècle, Autrement, 2008, p.152.)

¹³¹ Jacques GERNET, op. cit., p.83-84. Gernet fait, dans ce chapitre une analyse extrêmement intéressante de cette évolution de la réception des enseignements de Ricci. Cela nous entrainerait trop loin, néanmoins, du point de vue missionnaire, c'est une illustration pertinente des difficultés de ce que l'on appelle aujourd'hui l'inculturation.

¹³² SARMANT Thierry. « 14. La querelle des rites », , 1715. *La France et le monde*, sous la direction de SARMANT Thierry. Perrin, 2017, p. 315 à 332.

envoyèrent des lettres au pape, pour demander des jésuites « comme avant »¹³³. Ils finirent par les obtenir. Les jésuites reviennent en Chine à partir de 1842. Mais si le XIX^e siècle est, pour les Européens, le siècle missionnaire par excellence, la mission est particulièrement compliquée en Chine. Elle y est notamment gênée autant qu'épaulée par l'impérialisme occidental (comme ce sera le cas aussi ailleurs) et par des conflits spécifiques que l'on regroupe habituellement sous ce qu'on a appelé « les guerres de l'opium »,¹³⁴ dont le scandale n'est plus à démontrer, même resitué dans son contexte, mais qui reste néanmoins largement ignoré, non seulement à l'époque, mais aussi de nos contemporains. Néanmoins les traités de Nankin de 1842, puis de Huangpu en 1844, en ouvrant cinq ports chinois au commerce anglais, français et américain, offrent du même coup, des possibilités nouvelles aux missionnaires chrétiens. Mais ces opportunités se trouvent mêlées (ou associées) le plus souvent, aux intérêts des puissances étrangères, dont les missionnaires se trouvent être ressortissants, et dont ils ont la protection. Dans ce contexte difficile et ambivalent, où domine un modèle missionnaire empreint de colonialisme et de romantisme, l'inculturation du christianisme en Chine reprendra néanmoins, par l'intermédiaire de missionnaires protestants et catholiques zélés et véritablement désireux d'évangéliser la Chine¹³⁵. Les missionnaires des Missions Étrangères de Paris avaient déjà, dès leur fondation, reçu des instructions précises pour s'adapter aux traditions locales, en évitant de se mêler aux affaires politiques et d'en référer à Rome pour les questions importantes,

¹³³ « Des missives sont expédiées à Rome en avril 1819. Comme la réponse tarde, une lettre collective des chrétiens de Pékin est expédiée vers la Ville éternelle le 7 mai 1832. En 1833, les seize prêtres chinois de Pékin envoient une pétition à Grégoire XVI, suppliant le pape de leur envoyer de bons missionnaires, semblables aux jésuites d'autrefois. En 1834 ont lieu de nouvelles pétitions de chrétiens, du Hubei et de Nankin cette fois. » Jean Pierre DUTEIL, *Les chrétiens en Chine de 1800 à 1950*, Clio, Avrilo 2003, 2019.

¹³⁴ Rappelons que ces deux guerres, qui opposèrent les alliés européens à la Chine au XIX^e siècle, eurent pour origine l'opium, produit dans leurs colonies et dont ils voulaient encourager le commerce, notamment en Chine, dans le but de rééquilibrer leur balance commerciale largement déficitaire en raison des importations de soie, de porcelaine, de thé et d'épices qui étaient devenus très recherchés en Europe. La première guerre opposait la Chine au Royaume uni (1839-1842) ; la deuxième (1856-1860) associait au Royaume-Uni, la France et les États-Unis. La Chine perdit les deux et fut contrainte par les traités dits inégaux, de concéder Hong-Kong à la Grande-Bretagne, d'autoriser le commerce de l'opium sur son territoire et plus généralement de s'ouvrir au commerce étranger. (Sur ce sujet : Ali Laïdi, « Les guerres de l'opium », dans : *Histoire mondiale de la guerre économique*, Perrin, 2016, p. 277 à 291). Cette fin de siècle fut aussi marquée par la révolte des Taiping (1851-1864), puis la révolte des Boxers (1899-1901) et enfin la chute de la dynastie Qing (1911) suivie de l'instauration de la République de Chine (1912-1949). Sun Yat-sen n'en sera président qu'un an. Puis le pays rentrera dans une zone de turbulences qui conduira, à partir de 1927, à la guerre civile entre communistes (avec Mao Zedong) et nationalistes (avec Tchang Kaï Check) interrompue un temps par l'invasion japonaise (à partir de 1931) et l'entrée des Chinois dans la seconde guerre mondiale. La guerre civile reprend peu après la fin du conflit avec les Japonais (1945) pour se solder finalement par la victoire de Mao Zedong et la proclamation de la République Populaire de Chine le 1^{er} octobre 1949. En décembre de la même année, Chiang Kai-shek (1887-1975) se replie « provisoirement » à Taiwan avec sa classe politique, le reste de l'armée nationaliste et un exode de population. Dans un premier temps, Taiwan devient le camp retranché de la Première République de Chine dont Tchang Kaï Check continue de revendiquer la légitimité, ce qui lui permet de justifier sa souveraineté sur l'ensemble du continent chinois. Il ne parviendra pas, néanmoins, à en reprendre le contrôle. (Marie-Claire Bergère, Lucien Bianco et Jürgen Domes, *La Chine au XX^e siècle : d'une révolution à l'autre (1895-1949)*, Paris, Fayard, 1989)

Remarque : l'orthographe des noms chinois varie selon le système de retranscription alphabétique utilisé. Ainsi Tchang Kaï-chek, peut aussi s'écrire Chiang Kai-Shek, ou Chang Kaï-chek ou Jiang Jieshi (en phonétique pin yin) pour le chinois – traditionnel en usage à Taiwan : 蔣介石 ; ou simplifié, en usage sur le continent chinois : 蒋介石 .

¹³⁵ Un bon résumé de la situation des christianismes en Chine est proposé par : J-P Duteil, op. cit..

notamment les consécration d'évêques¹³⁶. Un séminaire avait été créé à Ayudhya, au Siam, près de Bangkok. Les missions MEP se développèrent au XIXe siècle à Guizhou, au Sichuan et dans le Yunnan, puis en Mandchourie. La création d'un séminaire propre eut pour conséquence la croissance rapide du nombre de missionnaires envoyés en Chine et l'extension des zones de mission. Plusieurs prêtres chinois y furent formés dont André Lee, apôtre du Sichuan au XVIIIe siècle. Cependant, bien que portés par une inspiration qui les incitait à l'intégration culturelle¹³⁷, ils ne purent échapper à la tendance générale qui incitait les missionnaires à rechercher la protection des puissances étrangères, et en priorité du protectorat français ; ils se trouvaient aussi associés aux intérêts français par leurs procures de Hong Kong et Shanghai¹³⁸. Le nouvel élan viendra cependant aussi en Chine et comptera des initiatives de personnalités catholiques et protestantes qui allaient dans le sens d'une prise en compte des cultures locales. Nous avons retenu quelques figures marquantes. Du côté protestants Robert Morrison, de la London Missionary Society, arrive à Canton en 1807 et publie une traduction des Écritures en chinois en 1824. Le Dr Peter Parker ouvre à Canton, en 1838, la Medical Missionary Society, combinant action missionnaire et hospitalière. James Legge, de la London Missionary society arrive à Hong Kong en 1843. Il est directeur d'un collège anglo-chinois et traduit en anglais tous les classiques. Il fonde une chaire de sinologie à Oxford et milite pour une « hiérarchie indigène ». Du côté catholique, le véritable héritier de l'action des jésuites pour l'inculturation est le père Vincent Lebbe (1877-1945). Comme Ricci qui était devenu Li Matou, il devient Lei Mingyuan, étudie les classiques et la langue chinoise qu'il vient à maîtriser

¹³⁶ Instructions romaines du 10 novembre 1659, du pape Alexandre VII, élaborées par la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, « à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois du Tonkin et de la Cochinchine »

¹³⁷ Les recommandations à ce sujet étaient très claires :

« Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites [sic !], leurs coutumes et leurs mœurs à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites [sic !] ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire, veut qu'on les protège.

« Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leur pays et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens. Que sera-ce si, les ayant abrogées, vous cherchez à mettre à la place les mœurs de votre pays, introduites du dehors ? Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe ; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer.

« Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne le mérite pas, s'il convient de ne pas le vanter à son de trompe comme font les flatteurs, vous aurez la prudence de ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne rien condamner étourdiment et avec excès.

« Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles, les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ces usages se laisseront déraciner insensiblement. » (Les Instructions aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de la Cochinchine, 1659, traduites par Mgr Bernard Jacqueline, rééditées par les Archives des Missions Étrangères de Paris, 2008), mais ces préconisations commencèrent à être véritablement prise en compte, du côté catholique, surtout à partir du moment où l'Église voulut se distancer des colonisateurs, notamment avec l'encyclique *Maximum Illud* de Benoît XV (1919), elle-même probablement inspirée par le père Lebbe (Cf : la visite du nonce à Pékin en 1918).

¹³⁸ « L'activité de la société des Missions Étrangères de Paris en Chine de 1840 à 1911 », publié sur le site des Missions Étrangères de Paris, le 18/03/2010 : <https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/2003-05-16-lactivite-de-la-societe-des-missions-etrangees-de/> (consulté le 10 août 2021) et Launay ADRIEN : *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, Paris, Téqui, 1894.

parfaitement, écrit en chinois un traité sur la doctrine sociale de l'Église (1906). Son action est critiquée par les autres missionnaires, mais finalement encouragée par Rome. Il voit la promulgation de l'encyclique *Maximum Illud* préconisant la promotion de prêtres indigènes qu'il a soutenue¹³⁹ et sera présent à la consécration à Rome des six premiers évêques chinois par le pape Pie XI en 1926 sur la base de la liste qu'il a établie¹⁴⁰.

2.1.2. Et Taiwan ?

Taiwan (Formose¹⁴¹) est une grande île de 35 801 km² située au sud-est de la Chine continentale. Son histoire avec le continent chinois est à la fois compliquée et douloureuse. Elle a été peuplée progressivement notamment par des populations de langues austronésiennes venues, il y a environ 6 000 ans (entre 4000 et 3500 av. J.C.)¹⁴², de la baie de Hangzhou. Elles sont considérées comme les ancêtres des actuels Aborigènes taiwanais¹⁴³. D'autres migrations successives venues du continent apportèrent d'autres cultures, dont on a trouvé les traces archéologiques sur l'île, mais les liens entre ces cultures sont difficiles à établir. Au XVII^e siècle, les premières puissances européennes qui tentent une implantation commerciale sont les Hollandais (1624-1662) et les Espagnols (en 1626-1642). Les Hollandais finiront par chasser les Espagnols et seront eux-mêmes chassés par un pirate chinois (Koxinga – ou Conxinga)¹⁴⁴. A cette époque, en Chine, la dynastie des Mandchous qui est celle des Qing (1644-1912) remplace celle des Ming (1368-1644). La première annexion de l'île de Taiwan à la Chine (par les Qing) qui se traduit par une intégration administrative, peut être datée de 1683¹⁴⁵. On peut donc considérer que, de cette date jusqu'à la fin de la guerre sino-japonaise en 1895, Taiwan est intégrée politiquement à la Chine¹⁴⁶. Lorsque les Chinois perdent cette guerre, donc en 1895, ils cèdent l'île aux Japonais qui en prennent possession et l'occuperont jusqu'en 1945, date à laquelle ils la perdent à leur tour. Dans cet intervalle de cinquante ans, les Japonais, après une période d'affrontement et de répression, ont adopté une attitude d'assimilation, qui a consisté à japoniser les habitants (langue et culture) et à intégrer l'île à l'espace japonais en développant

¹³⁹ Cl. SOETENS, *Recueil des archives Vincent Lebbe*, Pour l'Église chinoise, I: La visite apostolique des missions de Chine, 1919-1920; II: Une nonciature à Pékin en 1918; III: L'encyclique *Maximum illud*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1982, 1983, 1984.

¹⁴⁰ CL. SOETENS, *UN AN D'ACTIVITE DU PERE LEBBE : 1926*, LOUVAIN-LA- NEUVE, PUBLICATIONS DE LA FACULTE DE THEOLOGIE, 1984.

¹⁴¹ Nom qui aurait été initialement donné à l'île par les portugais et qui signifie « belle île ».

¹⁴² Voir à ce sujet : Peter BELLWOOD Ed. "Austronesian Prehistory in Southeast Asia : Homeland, Expansion and Transformation", dans Peter Bellwood, James J. Fox, Darrell Tryon Eds., *The Austronesians, Historical and comparative Perspectives*, p. 104 à 113. Series: Comparative Austronesian Series ; DOI: <http://doi.org/10.22459/A.09.2006> (consulté le 10 août 2021)

¹⁴³ Ils auraient ensuite migré aussi de Taiwan vers d'autres îles de l'Asie du Sud-Est.

¹⁴⁴ Murray A RUBINSTEIN, "Taiwan : a new history", Abingdon, Oxon, Routledge, 2018; et Donald Keene, "The Battle of Conxinga", dans *Cambridge Oriental Series*, n°4, London: Taylor's Foreign Press, 1951.

¹⁴⁵ Jacques GERNET, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 3^e éd., 1990, p.410.

¹⁴⁶ Cependant l'identité chinoise de l'île n'est pas évidente si l'on considère sa population d'alors et sa culture. L'île est encore peuplée de nombreuses tribus malayo-polynésiennes et les colons chinois (des « Foukiennois » et des Hakkas du Guangdong) sont eux-mêmes « mal sinisés ». L'île ne devient d'ailleurs une province à part entière qu'en 1885, peu de temps donc avant qu'elle soit cédée au Japon. (Christine Chaigne, « Taïwan : de l'état symbole à l'état fantôme », p. 175, dans : Christine Chaigne, Catherine Paix, Chantal Zheng (éds), *Taïwan, enquête sur une identité*, Ed. Karthala, Paris, 2000.)

les équipements, les infrastructures et l'industrie. En 1945, après la reddition des Japonais à Nankin dans les mains du général Ho Ding Jin, au nom du général Chiang Kai-Shek, Chen Yi devient le premier gouverneur chinois de Formose. Les troupes chinoises, qui arrivent sur l'île avec le soutien des États-Unis, sont celles de Chiang Kai-Shek. Ils sont épuisés par la guerre contre les Japonais, suivie de la guerre civile, méfiants à l'égard des Taiwanais imprégnés de culture japonaise. Ils entreprennent alors la dé-japonisation de l'île, répriment violemment les rebellions (notamment en 1947) et instituent la loi martial (1948)¹⁴⁷ : le choc est extrêmement brutal¹⁴⁸. En effet, les habitants de Taiwan de leur côté ont bénéficié d'un développement inconnu sur le continent chinois, tout en rêvant à un passé chinois et une identité chinoise, quelque peu idéalisés. Ils ne se reconnaissent pas dans le nouveau cadre politique et culturel qui leur est imposé. Beaucoup ne parle pas le chinois mandarin parlé par les Chinois du continent et qu'ils imposent au Taiwanais. De plus ils sont aussi meurtris par la guerre : ils ont été bombardés par les américains six mois durant, avec des conséquences dramatiques humainement et économiquement¹⁴⁹. Sur le continent chinois la guerre civile qui oppose les nationalistes de Chiang Kai-Shek et les communistes de Mao Tse-tung, se poursuit ... et se termine, avec la victoire de ce dernier, qui proclame en 1949 la République Populaire de Chine. De son côté, Chiang Kai-shek s'est replié à Taiwan, suivi de près d'un million de partisans civils et militaires, mais aussi de réfugiés fuyant le nouveau régime chinois du continent. C'est l'envolée des prix, liée dans un premier temps à la pénurie de production, et dans un deuxième temps à l'immigration massive en provenance de la Chine qui dépasse de beaucoup, numériquement, le départ des japonais. La population augmente de 23% entre juin 1946 et décembre 1949¹⁵⁰. Chiang Kai-shek maintient la loi martiale instaurée en 1948, se déclare toujours Président légitime de la Chine, insulaire et continentale, et poursuit la politique entreprise de sinisation et de lutte contre les « rebellions communistes ».¹⁵¹

La première implantation du christianisme à Taiwan remonte au XVII^e siècle avec l'arrivée des Hollandais protestants et des Espagnols, catholiques. Mais ils sont chassés par les Mandchous au XVIII^e siècle¹⁵². Les missionnaires chrétiens ne reviennent que vers la fin du XIX^e siècle. La signature des traités de Tianjin en 1858 et de Pékin en 1860 ouvre les ports taiwanais aux marchands étrangers. Entre 1858 et 1872, des dominicains espagnols arrivent des Philippines et des missionnaires protestants presbytériens du Royaume Uni et du Canada. Ils établissent des hôpitaux et des établissements d'enseignement : L'implantation se fait pour les dominicains espagnols catholiques à Kaohsiong, pour les protestants britanniques à Tainan, au

147 Ils imposent également à Taiwan l'emploi du calendrier républicain (minguo) qui avait été instauré en Chine par Sun Yat-sen le 2 janvier 1912 qui devient ainsi l'année 1. Il remplace le calendrier grégorien mais garde la même structure. L'année 2000 était l'année 100 pour le calendrier Minguo.

148 C'est à la fois un choc culturel et une répression massive. Le 28 février 1947 des émeutes sont réprimées dans le sang. La période de répression dite de terreur blanche commence qui durera une vingtaine d'années et décimera l'élite taiwanaise. (LAI Tse-Han, Ramon H. MYERS and WEI Wou, *A tragic Beginning : The Taiwan Uprising of February 28, 1947*, Stanford University Press, Stanford California, 1991.)

149 On dénombre 6 500 morts et disparus, 14 300 blessés, 277 400 sans abris, d'énormes dégâts pour l'infrastructure, les équipements et les entreprises. (Philippe CHEVALERIAS, 1945-1949 : « Une période charnière pour l'économie de Taïwan – Crise économique et nouvelles opportunités », dans : *Monde chinois, Nouvelle Asie*, N°158, 2019.)

150 Op. cit..

151 Catherine PAIX, « Entre Chine et monde. Taïwan : la construction d'une identité », dans : Christine CHAIGNE (Eds), 2000, p. 17

152 Murray A RUBINSTEIN, *Taiwan : a new history*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2018.

sud avec le docteur James Laidlaw Maxwell et George Hede, et pour les protestants canadiens au nord, à Danshui et dans le bassin de Taipei, avec notamment le docteur George Leslie Mackay.

Pendant la période japonaise (1895-1925) la situation va évoluer. Du côté catholique, une présence de missionnaires perdure. Taiwan devient une préfecture apostolique indépendante en 1913, et le restera jusqu'en 1950. Du côté protestant, ce sont les églises presbytériennes qui se développent. De 1895 à 1925 les Japonais refusèrent l'entrée de l'île aux autres courants protestants, puis ils autorisèrent l'entrée de protestants chinois d'églises évangéliques et pentecôtistes. Jusqu'en 1930, ils laissèrent les presbytériens ouvrir des écoles et offrir des services médicaux et sociaux. Les églises protestantes se développèrent donc¹⁵³. A partir de 1930 cependant la montée du nationalisme japonais a pour conséquence une entrée dans une période de restriction des libertés religieuses. Et, de 1937 à 1945, le gouvernement japonais impose la religion shintoïste (avec inscription obligatoire), nomme des dirigeants japonais pour trois églises protestantes et restructure l'église presbytérienne.

En 1948, les seuls missionnaires présents sur l'île sont catholiques ou presbytériens. Quand, en 1949, le régime nationaliste de Chiang Kai-shek perd la guerre civile contre les communistes et s'effondre, c'est plus d'un million de personnes¹⁵⁴ qui arrivent sur l'île à partir de 1950, parmi eux et par la suite, de nombreux missionnaires et sociétés religieuses, ainsi que des chrétiens chinois fuyant le régime communiste. Avec l'aide financière et les conseils des États-Unis, le nouveau gouvernement réorganise les structures économiques, politiques, éducatives et administratives. Les missionnaires et églises, qui avaient fondé des œuvres en Chine, vont jouer un rôle important par leur implication dans la création et la gestion de nombreux équipements sociaux, médicaux et éducatifs (établissements scolaires primaires, secondaires et universitaires), palliant aux difficultés de l'État à faire face aux besoins de l'après-guerre, en faisant appel, notamment, à leurs réseaux de fidèles en Occident. Entre 1950 et 1998, le nombre de catholiques passe d'environ 5 000 à 200 000 en 1960 et 303 894 en 1998, avec 14 évêques, 1396 prêtres (40 en 1948, 500 en 1960), 1122 religieuses, 459 frères, 73 grands séminaristes, 224 catéchistes¹⁵⁵. La moitié des religieux était chinoise et espérait retourner en Chine. L'autre moitié était composée d'hommes et de femmes de tous les coins du monde qui, pour la plupart, espéraient aussi retourner un jour proche en Chine. Leur impact fut important : ils se sont investis dans des communautés nouvelles, ils ont établi des œuvres et « construit des ponts » avec le continent¹⁵⁶. Entre 1950 et 1952, sont érigées les préfectures apostoliques de Kaohsiung, Taichung, Chiayi et Hualien. Taipei est érigé en archidiocèse. Taiwan devient la 21^{ème} province ecclésiastique de la Chine. En 1961 sont érigés les diocèses de Hsinchu et Tainan. Mais tandis que la population de l'île a triplé depuis 1950 pour atteindre plus de 23, 6 millions d'habitants, le nombre de catholiques est resté stable, autour de 300 000. Du point de vue institutionnel, en 1949, l'Église presbytérienne rassemble ses juridictions du nord et du sud pour créer l'Église Presbytérienne de Taiwan (PCT). Elle double le nombre de ses membres entre

¹⁵³ Murray A RUBINSTEIN, *The protestant community on Modern Taiwan : Mission, Seminary, and Church*, An East Gate Book, New York, 1991. p. 13 à 58

¹⁵⁴ Certains disent deux millions ! (<https://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/taiwan-2HST.htm> et <https://www.ncregister.com/news/taiwan-s-catholic-church-quest-for-national-identity>) (consulté le 10 août 201)

¹⁵⁵ Source : l'Agence de presse internationale catholique (APIC), 30.12 .1999.

¹⁵⁶ En grande partie grâce au liens familiaux, et aux échanges qui ont pu en résulter entre les deux rives.

1955 et 1965. Plusieurs autres églises protestantes arrivèrent à Taiwan à la même époque : Baptistes, Méthodistes, Épiscopaliens, Luthériens et Adventistes pour ne nommer que les plus importants.

Même pendant la période de la terreur blanche, les chrétiens jouissaient d'une certaine paix, probablement en raison des liens que les églises avaient avec les pays étrangers, qui les rendaient intouchables, peut-être aussi en raison de la conversion de Chiang Kai-shek au protestantisme (en 1929), et de l'influence de sa femme, Song Meiling (1898-2003) qu'il a épousée en 1927, qui est protestante et a été élevée aux USA. Mais dans le même temps, voulant détourner les jeunes de l'Occident, il déclare la fête de Confucius fête nationale. On devine ici une ambivalence qui va marquer durablement Taiwan et sur laquelle nous reviendrons.

De leur côté, dans une première période, les missionnaires catholiques et protestants se sont plutôt tournés vers l'évangélisation des Aborigènes, apparemment plus réceptifs à la foi chrétienne¹⁵⁷. A partir des années 1950, l'arrivée massive de chrétiens, de prêtres, religieuses et religieux du continent, a changé le paysage des églises. Tandis que Taiwan évoluait doucement, après la suppression de la loi martiale, d'un gouvernement autoritaire vers plus de démocratie, à travers une série de réformes législatives (entre 1978 et 1986), l'Église catholique voyait aussi son image évoluer, passant d'un statut international (la représentation de la Chine) à un statut local (la représentation de Taiwan)¹⁵⁸. Lorsque, en 1985, Jean-Paul II ordonna le premier évêque taiwanais de l'histoire de l'Église, il n'y avait que cinquante prêtres catholiques taiwanais, d'origine chinoise natifs de Taiwan ou Aborigènes ; Par contre l'Église comptait 324 prêtres chinois venus du continent et 386 prêtres nés à l'étranger.. Au début du XXI^e siècle, cinq des sept évêques sont natifs de Taiwan, y compris, John Hung Shan-chuan (SVD, archevêque de Taipei de 2007 à 2020 (aujourd'hui émérite), et Thomas Chung An-zu, actuel archevêque de Taipei qui est né à Yunlin (Taiwan) en 1952, a été ordonné prêtre pour le diocèse de Tainan, et ordonné archevêque de Taipei le 23 mai 2020 par le pape François¹⁵⁹...

A partir des années 1950, on peut donc distinguer trois groupes culturels principaux à Taiwan, ayant chacun leurs particularismes culturels et attachements religieux, et chacun un certain degré de christianisation :

- Le premier groupe est celui des Aborigènes, qui se répartissent eux-mêmes entre des groupes linguistiques et culturels distincts.¹⁶⁰ Leur religion traditionnelle est le chamanisme et l'animisme ; le christianisme s'y est développé sous une forme protestante ou catholique, selon les tribus.

¹⁵⁷ Il faudrait là aussi nuancer. On a parlé de « conversions de riz » notamment, pour désigner les conversions qui suivaient une aide alimentaire. Les relations entre christianisme et chamanisme constituent aussi un autre sujet, qui a suscité des débats. Un important travail de recherche a été fait dans ce domaine (Notamment, les travaux du Research Center for Aboriginal Theology et notamment d'Olivier Lardinois, sj.).

¹⁵⁸ Ce paragraphe fait référence à des informations collectées notamment sur le site :

< <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcaz.html> > (consulté le 10 août 2021)

¹⁵⁹ < <https://mattersindia.com/2020/05/pope-francis-appoints-new-archbishop-for-taiwans-capital/> > et < <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcaz.html> > (consulté le 10 août 2021)

¹⁶⁰ dès avant 1945, le gouvernement japonais avait reconnu neuf groupes autochtones ; on en dénombre 27 aujourd'hui, dont 16 ont été officiellement reconnus. Environ 25 langues différentes ont été recensées. Un grand nombre a disparu.

- Le deuxième groupe est constitué des Taiwanais « de souche » (*benshengren* 本省人 , littéralement : les personnes qui sont de cette province – Taiwan) qui en réalité descendent des premiers colons venus du continent chinois (Fujian, puis Guangdong) entre le XVII^e et le XIX^e siècle et qui se répartissent en deux groupes culturels et linguistiques (Minan et Hakka¹⁶¹). Du point de vue religieux, c'est le bouddhisme et le taoïsme ainsi que les pratiques liées aux croyances populaires (comme le culte des ancêtres) qui dominent, mais après 50 ans de japonisation et d'obligations à l'égard du shintoïsme, et compte tenu de la reconnaissance du bouddhisme par les Japonais mais pas du taoïsme, ils ont été conduits à pratiquer les autres rites religieux dans les temples bouddhistes et à édifier des autels et statues spécifiques pour leurs déités à l'intérieur des temples bouddhistes. Par ailleurs, il faut également ajouter une multitude de petits temples privés ou domestiques fréquentés localement. Le christianisme qui s'est développé dans ce groupe sous une forme protestante et catholique dès le XVII^e siècle, a suscité des communautés, mais qui sont très minoritaires.

- Le troisième groupe est celui des chinois continentaux (*waishengren* 外省人 , littéralement « les personnes qui sont d'une province extérieure) venus à Taiwan après la proclamation de la République Populaire de Chine et qui ont imposé le chinois mandarin comme langue officielle¹⁶². Ils étaient probablement assez proches des taiwanais de souche (2^{ème} groupe) du point de vue religieux, mis à part les transformations taiwanaises liées notamment aux 50 ans de colonisation japonaise. Ils les ont donc rejoints dans les temples existants, mais ont aussi apporté leurs propres traditions locales, tandis que Chiang Kai-shek, en mettant en valeur le confucianisme, réintroduisait une spécificité Han et un temple qui lui était dédié, bien qu'il ne soit pas à priori considéré comme un dieu. Parmi les migrants chinois des années 1950, se trouvaient aussi des chrétiens qui rejoignaient les communautés existantes et contribuaient à en créer de nouvelles, accompagnés par les missionnaires venus eux aussi du continent. Ainsi, au début des années 1950, du point de vue du christianisme, la situation était complexe, et les missionnaires chrétiens, dorénavant beaucoup trop nombreux pour le nombre de chrétiens sur l'île (en 1945, il n'étaient que 60 000), de sorte que beaucoup se sont tournés, comme leurs prédécesseurs, vers l'évangélisation des Aborigènes. Cependant ils évangélisèrent aussi les autres Taiwanais, et le nombre de chrétiens atteignit 540 000, catholiques et protestants confondus, en 1962¹⁶³. A la même époque, le nombre de bouddhistes, taoïstes et musulmans était évalué à 10 842 500 adeptes¹⁶⁴ et représente 63% de la population totale. Si le nombre de musulmans (42 500) peut être considéré comme fiable (venu probablement avec la vague des années 50), la répartition entre bouddhistes et taoïstes est plus délicate à faire, compte tenu des mélanges dont nous avons parlé plus haut, et dans la mesure où les Taiwanais n'expriment pas leur conviction (et ne pratiquent pas) aussi clairement. Les Aborigènes quant à eux, avec 240 000 habitants, comptent pour environ 2,2% de la population totale de l'île.

Un bon exemple du modèle missionnaire catholique de cette époque est donné par la société des missionnaires de Bethléem (SMB), d'origine suisse, qui envoya ses premiers

¹⁶¹ Le groupe Minan est de loin le plus nombreux, de sorte que c'est leur langue (le minan) qui est aujourd'hui appelé le taiwanais.

¹⁶² Bien qu'ils ne maîtrisent pas forcément eux-mêmes parfaitement le mandarin dans la mesure où dans beaucoup de régions de Chine, les langues locales dominent encore...

¹⁶³ M.D.DAVID, *Asia and Christianity*, Himalaya publishing house, 1985, p.16.

¹⁶⁴ James C. H. SHEN, *China Yearbook 1961-1962*, Taiwan, China Publishers, 1962.

missionnaires en Chine en 1924, quitta le nord de la Chine en 1953 et vint fonder sur l'île de Taiwan à Hualien, Kaohsiung et Taipei. C'est aussi un exemple intéressant de développement, comme ils l'expliquent eux-mêmes :

Notre présence date de 1953 dans les diocèses de Hualien, Kaohsiung et de Taipei.

Pour nos missionnaires qui durent quitter la Chine, Taiwan devint un territoire de mission bienvenu, même si au début ils gardèrent l'espoir d'un retour prochain en Chine.

Cet espoir ne put se concrétiser, de sorte que nos confrères se concentrèrent explicitement sur leur activité à Taiwan. Cela signifiait, entre autre, l'apprentissage des différents dialectes malaisiens parlés par les Aborigènes de la côte orientale de l'île.

En tout, ce ne sont pas moins de 36 confrères, prêtres et frères, qui ont œuvré à Taiwan. Ils édifièrent des communautés chrétiennes, fondèrent une école professionnelle (École secondaire professionnelle), ainsi qu'un foyer pour apprentis.

Un hôpital fut érigé pour le bien-être de la population pauvre. Par la suite, l'accent fut mis sur la formation du personnel responsable.

Actuellement, cinq prêtres et deux frères SMB sont engagés dans la pastorale dans les diocèses de Hualien et de Kaohsiung. Un des frères est économiste et administrateur de la maison régionale ; l'autre est engagé dans la formation continue des responsables d'Église parlant chinois (AsiPa = Asian Integral Pastoral Approach).¹⁶⁵

Comme la plupart des missionnaires, au début, ils espéraient revenir rapidement en Chine. Puis se sont résolus à s'investir véritablement à Taiwan pour ces Aborigènes, en vivant avec eux et en apprenant leurs langues (on dénombrait 14 groupes ethniques de langues différentes). Ils traduisirent le Nouveau Testament dans ces langues proches de l'extinction, et formèrent 38 prêtres aborigènes. Parmi eux John Baptist Tseng Chien-Tsi, qui fut le premier évêque d'origine aborigène (évêque de Hualien en 1998, aujourd'hui émérite). Notons que par ailleurs leurs œuvres comprennent : la fondation de communautés chrétiennes, une école, un foyer de jeunes, un hôpital¹⁶⁶.

Un deuxième exemple de missionnaires d'origine étrangère très actif à Taiwan est la société missionnaire américaine Maryknoll, qui envoya ses premiers missionnaires en Chine en 1918. Ils durent eux aussi partir au début des années 1950 et arrivèrent à Taiwan, renforcés par d'autres missionnaires venus des USA entre 1950 et 1960. Leur principal investissement se développa auprès des Taiwanais de souche (natifs de Taiwan) de langue Minan et Hakka, dont ils apprirent les langues.¹⁶⁷ Leurs œuvres comprennent principalement la création de centres de formation professionnelle à Taichung) et de centres d'accueil (Maisons de l'amitié) pour des travailleurs immigrés d'Asie du Sud-Est, nombreux à Taiwan, mais qui sont dans des situations souvent assez précaires¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Extrait du site de SMB : < <https://www.smb-immensee.ch/fr/taiwan/> > (consulté le 10 août 2021)

¹⁶⁶ Source : site de SMB : < <https://www.smb-immensee.ch/fr/taiwan/> > (consulté le 10 août 2021)

¹⁶⁷ Langue du sud de la Chine différente du chinois mandarin, qui était la langue des premiers migrants chinois venus à partir du XVII^e siècle de la province du Fujian, aujourd'hui appelé le taiwanais parce que la plus répandue (82% des Taiwanais l'utilisent à la maison – notons qu'ils utilisent aussi le chinois mandarin dans les mêmes proportions – 84%). L'autre langue étant celle des Hakkas – groupe également venu de Chine continentale, qui serait la langue maternelle d'environ 11% des Taiwanais. Le chinois mandarin, aujourd'hui langue officielle a été apportés par les migrants continentaux fuyant le communisme au début des années 1950.

¹⁶⁸ Source : site web de Maryknoll <https://maryknollsociety.org/our-mission-ministries-overseas/asia/> (consulté le 10 août 2021)

2.2. Le cas du modèle missionnaire de l'université Fujen et son rapport au 'prendre soin'

L'Université Fujen a suivi un schéma de développement comparable aux cas précédemment évoqués. Ainsi son histoire a aussi été fortement marquée par l'évolution historique et missiologique de la Chine et de Taiwan. Il importe donc de la resituer dans ce contexte. On peut distinguer deux grandes périodes :

- La période de Pékin (entre 1925 et 1950-2)
- La refondation et le développement à Taiwan (1962-)

2.2.1. La période de Pékin (entre 1925 et 1950-52)

Nous avons vu précédemment que le nouvel essor missionnaire du XIXe siècle a touché la Chine, porté en particulier par la Propagande (Rome), le réveil de l'Église de France¹⁶⁹ et la multiplication des instituts missionnaires d'hommes et de femmes. Puis, avec l'impulsion du pape Grégoire XVI, ce réveil a gagné toute l'Europe. Le réveil missionnaire protestant, nous l'avons vu, a commencé plus tôt, au XVIIIe siècle. Il concerne surtout les courants évangéliques et anglophones, mais pas uniquement. L'envoi de missionnaires y est soutenu de son côté par la création de sociétés missionnaires. Le rapport des missionnaires avec le monde politique est complexe partout, mais il l'est particulièrement en Chine au XXe siècle car ici, peut-être plus encore qu'ailleurs, « soucieuse de survivre aux changements politiques, la missions s'est donc associée à la colonisation, sans se lier à son sort »¹⁷⁰. C'est dans ce contexte que, en 1925, à la demande du Saint Siège est fondée à Pékin, l'Université Fujen (輔仁大學), par les bénédictins de l'abbaye Saint Vincent de Latrobe (Pennsylvanie, aux États-Unis). Pour comprendre la position de cette université dans le processus missionnaire, il importe de clarifier d'abord le contexte de sa fondation. Olivier Sibre a analysé le rôle du Saint Siège, le positionnement des missions catholiques et leur rôle par rapport au pouvoir politique en Asie-Pacifique¹⁷¹. Pour lui, il est clair que, au début du XXe siècle, le protectorat français sur les missions catholiques et des 'féodalités' missionnaires sur l'enseignement verrouillent l'action missionnaire et empêchent l'intervention du Saint-Siège. Il a par ailleurs particulièrement étudié l'histoire des fondations de Fujen à Pékin et Sophia au Japon. Pour lui : « C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les initiatives locales de prêtres autochtones, et parfois de missionnaires, ainsi que de laïcs, en vue d'obtenir du pape une université catholique dans les capitales chinoise et japonaise qui ne fassent le jeu ni des congrégations, ni des puissances et de leurs langues, à commencer par le français, très concurrencé par l'anglais, au Japon notamment. »¹⁷² Selon ses

¹⁶⁹ A la fin du XIXe siècle, les Français constituent une grande proportion des missionnaires catholiques en Chine.

¹⁷⁰ Claude PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et Colonisation (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Cef, 2004, p. 130.

¹⁷¹ SIBRE, Olivier. « Le Saint-Siège et les recompositions stratégiques politico-missionnaires en Asie-Pacifique (1914-1919) », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, vol. 256, no. 4, 2014, pp. 119-129.

¹⁷² Olivier SIBRE, « Le Saint-Siège et les élites en Extrême-Orient : la création des universités catholiques de Pékin et de Tokyo, Fu-Jen et Sophia (1908-1936) », *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 6 | 2010, mis en ligne le 19 janvier 2011, consulté le 01 mai 2021. URL :

<<http://journals.openedition.org/framespa/494> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/framespa.494>>

investigations, l'origine du projet de fondation de Fujen serait à Tianjin, de l'initiative d'un laïc (Ying Lianzhi¹⁷³ écrit au pape en 1912), lettré de l'élite chinoise du mouvement d'Action Catholique du père Vincent Lebbe¹⁷⁴. Entre la première tournée chinoise d'exploration en ce sens par l'abbé Schmidlin (1913-1914), et la fondation proprement dite de l'Université Fujen en 1925, l'idée défendue par Ying Lianzhi¹⁷⁵ fait lentement son chemin, non sans obstacles, notamment, justement, de la part de la diplomatie française et de certaines congrégations. Ying Lianzhi préconise une université catholique qui relève directement du pape et qui enseigne en chinois à des Chinois catholiques ou non, articulant « la transmission des sciences occidentales et leur lecture chrétienne [dans le but de] faire entrer la Chine dans une modernité chrétienne ».¹⁷⁶ Pour éclairer ces propos, et finalement l'esprit dans lequel a été fondée Fujen, il convient de rappeler ici que, juste avant la visite de l'abbé Schmidlin, Ying Lianzhi avait en 1913, fondé une Académie de Lettres chinoises¹⁷⁷ qui, s'inscrivant à la fois dans l'esprit des Lumières et dans le réveil d'un patriotisme chinois (cher à Vincent Lebbe), devait former une élite catholique également experte en culture chinoise traditionnelle¹⁷⁸. De ce dernier point de vue, la référence est explicitement la tradition confucéenne. Le nom Fujen fait référence aux entretiens de Confucius et plus spécifiquement à la vertu de bienveillance. Ce nom est composé de deux caractères : Le caractère 輔 *fu* qui signifie guider (Fu dao : guider dans l'étude) est associé à 仁 *ren*, qui désigne plus spécifiquement la vertu de bienveillance¹⁷⁹. L'homme pourvu de cette vertu pourrait être en français désigné par « homme de bien ». C'est un concept essentiel pour le confucianisme. Le *ren* est en effet considéré par Confucius (551-479 av. J.C.) comme une vertu morale relationnelle qui concerne en tout premier lieu les relations de l'homme avec ses parents, son souverain, ses amis. Les Entretiens¹⁸⁰ (Analectes) en donnent un grand nombre de définitions (chapitre IV), Le *ren* a quatre composants : l'honnêteté, la loyauté (fidélité), le discernement et le courage. Ce sont des vertus qui vont constituer des points d'appui philosophiques probablement importants pour conduire un tel projet au milieu des tempêtes que la Chine connaît en ce début de XXe siècle.

Fondée peu de temps après la Première Guerre mondiale, l'Université Fujen doit en effet traverser la période de la Seconde Guerre mondiale qui oppose notamment les Français et les Américains aux Allemands et aux Japonais. Or nous avons vu que la fondation de Fujen à Pékin était, avec l'Université Sophia de Tokyo, une initiative du Saint-Siège, qui fit appel en 1925 à une communauté bénédictine américaine de Pennsylvanie. Celle-ci, en raison de difficultés financières liées à la grande dépression de 1929, céda la place à la Société du Verbe Divin (SVD) à la demande du pape Pie XI en 1933, en dépit des rumeurs de guerre en Europe. Ceux-ci firent appel également à leurs missionnaires déjà présents en Chine. (Sibre, 2011)

¹⁷³ Le texte de la lettre intégralement annexé dans : Donald PARAGON, « Ying Lien-chih (1866-1926) and the rise of Fujen, The catholic university of Peking », dans *Monumenta serica*, vol. XX, Ed. Heinrich BUSCH, S.V.D. published by the Society of the Divine Word at Nanzan, the catholic university of Nagoya, 1961, p. 215-218.

¹⁷⁴ Olivier SIBRE, op. cit., p. 27-30

¹⁷⁵ Rappelons que Ying Lianzhi était le précepteur, en littérature et histoire chinoises, de Vincent Lebbe depuis son arrivée à Tianjin en 1903. Dans sa lettre au pape, il avait insisté sur la conversion des élites chinoises.

¹⁷⁶ Olivier SIBRE, op. cit., p. 29

¹⁷⁷ Cette académie appelée Fujen She, dû fermer en 1918 faute de moyens financiers.

¹⁷⁸ Donald PARAGON, 1961, op. cit., p.200.

¹⁷⁹ Anne CHENG, *Entretiens de Confucius*, Collection Points, Sagesses, 24, Ed. du Seuil, Paris, 1981.

¹⁸⁰ Anne CHENG, 1981, op. cit..

De leur côté, les informations fournies par le site web de l'Université précisent que, en réalité, deux chinois jouèrent un rôle important dans la création de Fujen : Ma Xianbo (1840-1939), un jésuite chinois¹⁸¹, et Ying Lianzhi (aussi connu sous le nom de Ying Hua), désigné comme un Mandchou catholique, engagé dans un combat pour la réforme de l'Église¹⁸². Le premier président fut un missionnaire bénédictin américain (George Barry O'Toole, de 1925 à 1927), mais c'est un Chinois protestant qui lui succède, Chen Yuan, qui restera président jusqu'à ce que l'Université catholique soit confisquée par le gouvernement communiste en 1952 (en fait intégrée à l'Université Normale de Pékin). Par ailleurs durant la même période, la présidence du conseil d'administration sera assurée par Chang Chih (Zhang Ji – 1882-1947), un chinois initialement anarchiste qui a rejoint Sun Yat Sen, en 1905, puis le parti nationaliste en 1920. Durant la guerre sino-japonaise (1937-1945) et l'occupation japonaise de la Chine, la Société du Verbe Divin reprend l'administration de l'Université, et vont la protéger contre les exactions des Japonais¹⁸³ dont l'Allemagne est, à cette époque, l'alliée. Le nouveau président du conseil d'administration est alors Thomas Tien Kensin (SVD), archevêque de Pékin ; il sera élevé au rang de cardinal par Pie XII en 1946. A partir de 1950, après l'expulsion des missionnaires et des communautés et sociétés religieuses étrangères (qui voit aussi l'annexion de Fujen à l'université de Pékin), suit une période de dispersion et de redéploiement missionnaire, tant catholique que protestant. Ce sera une période silencieuse de réorientation puis de refondation pour l'Université Fujen.

2.2.2. La refondation et le développement à Taiwan (1962-)

À partir de 1950, les missionnaires chrétiens étrangers sont expulsés de Chine continentale et beaucoup rejoignent Taiwan. Ils arriveront avec leur histoire eux aussi. C'est le cas des missionnaires porteurs de l'Université Fujen. Mais il va falloir attendre car, nous l'avons vu, l'arrivée massive de Chinois du Continent sur l'île ne se fait pas sans difficultés.

Nous sommes dans le cadre de la loi martiale et du gouvernement de Tchang Kaï Chek qui a mis en place un système de contrôle et de sinisation de la population. Il s'agit d'éradiquer de l'île la culture japonaise (et la langue !) qui imprègne les mentalités, religion comprise, et réintroduire (ou introduire) les valeurs chinoises passées au tamis du nouvel idéal de modernité

¹⁸¹ Il convient de confronter trois sources pour reconstituer l'histoire : Olivier SIBRE, Flora BLANCHON et Ruth HAYHOE. Olivier Sibre ne parle pas de Ma Xianbo. Il est présenté par Flora Blanchon (dans : *Banquier, savant, artiste, présences françaises en Extrême-Orient au XXe siècle*, PUPS, Paris, 2005, p. 79) comme ayant joué un rôle décisif, en 1903-1905, dans la fondation de l'Université jésuite Aurore à Shanghai dans la concession française, qu'il va diriger, puis la quitter pour fonder l'université Fudan, en territoire chinois. Flora Blanchon n'évoque pas Fujen. Mais Cai Yuanpei (1868-1940) est appelé par le recteur de l'Université de Pékin après la révolution chinoise de 1911, il devient ensuite cofondateur avec Ying Lianzhi, de l'université Fujen (Source : Ruth HAYHOE et LU Yongling, *Ma Xiangbo and the Mind of Modern China 1840-1939*, New York, Armonk, ME Sharpe, 1996).

¹⁸² Il s'agit bien du lettré proche de Vincent Lebbe dont nous avons parlé plus haut.

¹⁸³ Et l'on sait combien elles furent parfois dramatiques comme lors de ce qui est connu sous le nom de *massacre de Nankin*, et reste une blessure ouverte dans la mémoire chinoise mais aussi japonaise. Voir à ce sujet : Jean-Louis MARGOLIN, « Une réévaluation du massacre de Nankin », *Perspectives chinoises* [En ligne], 92 | novembre-décembre 2005, mis en ligne le 10 mai 2007, consulté le 10 mai 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/927>

de la République de Chine (Zhonghua Minguo, 中華民國). Celle-ci, fondée en 1912, en même temps que le parti nationaliste (le Guomintang, 中國國民黨), faisait suite à la révolution chinoise d'octobre 1911 (xinhai Geming, 辛亥革命), elle-même héritière notamment des mouvements réformateurs dit xinzheng, littéralement « nouvelles politiques » (1901-1911) qu'incarnait Sun Yat-sen (1866-1925). On trouve aussi en amont les efforts de modernisation du mouvement dit de Yangwu (1870-1895), que l'on peut traduire par « mouvement des affaires à l'occidentale ». Sun Yat-sen en a été le premier président, mais un an seulement. Il a échoué dans son projet de refaire l'unité du pays, tombé après la révolution, dans le chaos de la domination et de l'affrontement des seigneurs de la guerre. A sa mort en 1925, Tchang Kai Chek qui est à la tête de l'Armée nationale révolutionnaire du Kuomintang, prend sa suite à la tête du Kuomintang. Or le projet de la République de Chine ou plutôt de ses partisans, était d'abord de « rendre la Chine forte et puissante »[...] « non de faire le bonheur individuel des Chinois ».¹⁸⁴ En cela on rejoignait l'objectif du « mouvement des affaires à l'occidentale » et les entreprises de modernisation menées dans le cadre des réformes qui était, face à l'Occident et au Japon « de redonner richesse et puissance à l'empire en adoptant les technologies occidentales », mais cela passait en plus par une réforme des institutions et du mode de penser chinois¹⁸⁵, une réforme de l'enseignement et notamment de l'enseignement universitaire. Le projet académique initial de l'Université catholique Fugen, qui s'inscrit dans la vision développée par Vincent Lebbe, est précisément de développer les connaissances scientifiques de type occidental tout en redonnant sa place à la culture chinoise traditionnelle. L'université Fugen est finalement rétablie en 1961 à Taipei (Taiwan), puis installée dans la banlieue à Xinzhuang en 1963, (où elle est encore aujourd'hui), et placée sous les hospices conjointes de la Conférence régionale chinoise des évêques (donc des prêtres diocésains), des jésuites, et de la Société du Verbe Divin (SVD). Les facultés sont progressivement créées, à commencer par la philosophie dès 1961, puis les facultés de Droit, Sciences, Génie civil, Arts et Lettres en 1963. Les responsabilités pédagogiques et charges financières sont réparties entre les trois instances fondatrices ¹⁸⁶.

L'évolution, la croissance, la diversification de Fugen suit le mouvement général de Taiwan et il est possible de distinguer trois périodes : la première (1962 - 1975¹⁸⁷) se situe dans le cadre de la loi martiale et du gouvernement de Chiang Kai-shek. L'encadrement de la société est strict. La deuxième (à partir de 1975 - année de la mort de Chiang Kai-shek - et jusqu'en 1987) est ce que l'on pourrait appeler la période du développement de l'Université. La troisième période (à partir de 1987 : date de levée de la loi martiale) est celle de l'ouverture ;

¹⁸⁴ Marianne BASTID-BRUGUIERE, « Fonder une république dans la Chine de 1911 », dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 2013/IN°109 – 110, p.24.

¹⁸⁵ Pierre-Etienne Will, « Histoire de la Chine moderne, Autobiographie et histoire, 1600-1930 » (suite et fin), *cours au collège de France de 2013-2014*, p.570, Site du collège de France : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-etienne-will/course-2013-2014.htm> (consulté le 10 août 2021)

¹⁸⁶ Alexandre Tsung Ming CHEN, « L'éducation jésuite à Taiwan et la politique du gouvernement de Tchang Kai Chek : l'impossible accommodement ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2016/1 n°37, p. 155 à 174.

¹⁸⁷ A cette date, l'université compte environ 10 000 étudiants. Source : Fr Dan Bauer, SVD ; <https://www.svdvocations.org/meet-our-missionaries/svd-ministries/history-fu-jen-catholic-university> (consulté le 10 août 2021)

les habitants de Taiwan sont autorisés à aller en République Populaire de Chine. Bientôt Fujen accueille des étudiants chinois du continent.

En 2017, les Facultés, maintenant au nombre de douze, sont complétées par l'ouverture d'un hôpital universitaire. La mission universitaire se développe autour de la devise : Vérité, Bonté, beauté, sainteté. Dans son projet, l'université s'engage à l'intersection de la culture chinoise et de la foi chrétienne, elle se définit comme dédiée à la recherche académique et la promotion de la vérité, ainsi qu'à la promotion d'un développement humain et social équilibré¹⁸⁸.

Ainsi l'Université Fujen est l'expression d'un modèle missionnaire qui se situe tout à fait dans l'héritage des Lumières, mais il est aussi intégré au modèle inculturé, initié par Vincent Lebbe, par l'association de la culture chinoise et de son héritage, qui y est tentée. De plus, les missionnaires étrangers, qui étaient les piliers de la refondation, se sont peu à peu fait plus discrets, tandis que les Taiwanais se sont affirmés, et ont pris en main le développement de l'ensemble.

2.3. Contexte missiologique de la présente recherche et choix méthodologiques

Basé sur une expérience personnelle de six ans, le contexte de la présente recherche présente des caractéristiques particulières qu'il paraît important de rappeler. Lorsque je suis arrivée à l'Université Fujen à Taipei, en septembre 2011, je devais assurer, en deuxième et troisième années, des cours de français, principalement composition et culture française, un cours d'initiation à la lecture et la compréhension de la Bible, et en Master un cours de politique et médiation culturelle. Ma première tâche a donc été de m'intégrer au cadre universitaire que je rejoignais. Nous examinerons donc ici :

- Le contexte universitaire proprement dit
- Le mode d'intégration missionnaire que nous avons adopté

2.3.1. Le contexte universitaire proprement dit

L'université comprend alors onze facultés, quarante-neuf départements, quarante-huit Masters, et onze programmes de doctorat ; il faut ajouter seize départements de formation continue (préparation du *Bachelor of Art* en cours du soir). Au total cela représente environ 26.000 étudiants chaque année, parmi lesquels environ 3 500 peuvent loger dans les résidences universitaires du campus. Il y a également environ 150 associations ou clubs d'étudiants qui touchent les domaines académiques, sportifs, artistiques, amicaux, de loisirs ou de service. Les activités de service consistent alors principalement en organisation de camps et d'activités de

¹⁸⁸ Les éléments de l'histoire de Fujen sont tirés du site Web et des archives accessibles de l'université, du site web de la société du Verbe Divin et des recherches de Donald PARAGON et Olivier SIBRE. Cette histoire mériterait une recherche en soi qui dépasse le cadre de ce mémoire. Nous en redonnons ici les grandes lignes pour situer notre contexte de recherche dans son environnement historique.

loisirs pour les plus jeunes, notamment pour les enfants orphelins ou en difficulté sociale, le soutien scolaire, les visites dans les maisons de retraites ou les hôpitaux, etc....

La brochure de Fujen à cette date (année universitaire 2011-2012)¹⁸⁹, présente clairement l'Université comme étant un établissement catholique, non seulement de nom, mais aussi par son projet. Placée sous le patronage de la Vierge Marie, elle y est présentée, dès la troisième page, à la fois comme enracinée dans la tradition éducative catholique et faisant le pont entre la culture chinoise et la foi chrétienne. Seule université catholique établie par le Saint-Siège dans les régions de langue chinoise, l'Université Fujen affirme vouloir jouer son rôle d'instrument d'éducation et d'évangélisation.

A la rubrique « Mission et soin pastoral » est présenté le Centre dit d'orientation religieuse (*Religious Guidance Center*). Il s'est donné pour but de favoriser la croissance spirituelle et morale des étudiants. Les enseignants et le personnel de l'Université organisent et animent des activités qui sont vues comme autant d'occasions de communication et de partage permettant de réfléchir à sa vie spirituelle. C'est donc le lieu privilégié pour l'évangélisation. Le bureau de la mission a pour objectif de mettre en application les conseils de la constitution apostolique promulguée le 15 août 1990 par le pape Jean Paul II, *Ex Corde Ecclesiae* sur les universités catholiques et en tout premier lieu "un engagement institutionnel au service du peuple de Dieu et de la famille humaine dans leur pèlerinage vers l'objectif transcendant qui donne un sens à la vie."¹⁹⁰ La mission se décline alors en six services spécifiques : la gestion, l'animation et le suivi des foyers d'étudiants, le tutorat des étudiants¹⁹¹, l'organisation d'activités propres à développer la « communion », la coordination du programme de soutien scolaire assuré par des étudiants pour des enfants en difficulté, l'aide d'urgence aux étudiants en difficulté, l'organisation d'activités et de programmes destinés à la croissance spirituelle des membres de la communauté universitaire¹⁹².

Voilà donc pour l'intention, le projet de l'université, tel qu'il avait été défini à sa fondation et tel qu'il était annoncé lorsque j'ai rejoint cette université. Mais dans la réalité, que se passe-t-il ? Alexandre Tsung Ming Chen a montré qu'à Taiwan, entre 1951 et 1975¹⁹³, un système éducatif rigide et compétitif se met en place, avec la politique culturelle de Tchang Kaï Chek¹⁹⁴. Par la suite, en dépit des évolutions politiques, les cadres éducatifs se sont, selon lui, maintenus dans leurs grandes lignes. La compétition et la pression économiques ont remplacé

¹⁸⁹ Il est possible de trouver cette brochure en anglais (50 pages) sur le Web (<https://www.fju.edu.tw/indexEN.jsp>) avec la dénomination : Fu-Jen-English-brochure.pdf

¹⁹⁰ JEAN PAUL II, *Ex Corde Ecclesiae*, 15 août 1990, Première partie, identité de l'université catholique, § 4. Citation de : L'Université catholique dans le monde moderne. *Document final du 2ème Congrès des Délégués des Universités catholiques*, Rome, 20-29 novembre 1972, § 1.

¹⁹¹ Chaque étudiant est suivi dès la première année par un tuteur, qu'il rencontre régulièrement pour faire le point sur ses études et sa vie à l'Université. Le tutorat est une des tâches régulières de l'enseignant.

¹⁹² Brochure de l'Université, p.39. Source : <<https://www.fju.edu.tw/indexEN.jsp>>

¹⁹³ Cette période correspond à la très ferme prise en main de l'île par les Chinois nationalistes, fraîchement arrivés après leur défaite contre MAO, avec TCHANG Kaï Chek qui, rappelons-le, se considère comme le président légitime de toute la Chine, temporairement à Taïwan.

¹⁹⁴ Alexandre Tsung Ming CHEN, op. cit..

les velléités de reconquête territoriale¹⁹⁵. Les étudiants taiwanais sont très tôt formatés comme leurs homologues japonais et coréens, pour une course aux diplômes et à la réussite matérielle. Ils ont bachoté dans le secondaire pour préparer les examens et les concours et n'ont pas appris à penser véritablement par eux-mêmes. Ils ont appris à rechercher l'efficacité et spéculent assez peu sur le sens de ce qui leur est proposé. L'expérience que je suis moi-même amenée à faire entre 2011 et 2017 rejoint en partie ce constat. Il me semble cependant que le développement économique de Taiwan et l'ouverture démocratique ont également eu une influence plus positive sur l'évolution de l'Université. Fujen est une Université catholique, mais la plupart des étudiants ne le sont pas. De familles en théorie bouddhistes ou taoïstes, ils sont eux-mêmes, en ce début de troisième millénaire, le plus souvent sans religion. Leur pratique se limite généralement à accompagner leurs parents au temple dans certaines occasions : par exemple pour une fête, en vue d'un examen à passer, ou pour trouver l'âme sœur. A l'université, l'enseignement religieux ne fait pas partie du programme¹⁹⁶ mais la familiarisation avec le christianisme se fait d'une part par un cours de « philosophie de la vie » (Rensheng Zhexue) obligatoire pour tous les étudiants et des activités extra-scolaires. L'efficacité du cours n'est pas absolument probante. Il est donné le plus souvent par un religieux, une religieuse ou un professeur chrétien qui établit lui-même le contenu. Il est obligatoire et fait partie d'un tronc commun à toutes les disciplines que l'on peut qualifier de formation humaine de base et de culture générale mais n'est sanctionné que par l'obtention de quatre unités de valeurs (sur 32 crédits pour cette base, le nombre total de crédits à obtenir dans la spécialité choisie étant 96). Il s'agit le plus souvent d'un contenu centré sur des questions sociales, l'objectif étant à l'origine de dispenser un contenu éthique. Les étudiants ne semblent généralement pas intéressés par ce cours¹⁹⁷. Par contre les activités extra-universitaires ont plus de succès et semblent porter davantage de fruits du point de vue missionnaire. Elles sont également animées par des prêtres, des religieuses ou des chrétiens enseignants ou non. Mais les étudiants y ont un rôle actif et moteur. Ce sont des activités qui touchent généralement au domaine caritatif et peuvent développer en même temps un aspect plus spirituel. C'est le cas par exemple du groupe de la Légion de Marie, fondé par deux prêtres SVD, qui se dévoue aussi au service des aveugles et des lépreux. L'un de ces deux prêtres, le père Matthias Christian (1941-2020), était d'origine autrichienne. Il est arrivé à Taiwan en 1968. Après avoir étudié le chinois et la philosophie chinoise à Fujen, il soutient une thèse de doctorat en Autriche puis revient enseigner la philosophie à l'université Fujen et sera également l'aumônier de l'Université de 1998 à 2014. De leur côté les jésuites créent leurs activités pour les facultés dont ils ont la responsabilité. Albert Poulet-Mathis (1927-2009) est un jésuite français. Il crée en 1968 un centre

¹⁹⁵ dès son arrivée à Taiwan, l'objectif de TCHANG Kaï Chek, était la reconquête du territoire chinois sur le parti communiste. Après sa mort en 1975, et surtout à partir de 1978, a commencé avec son fils, Chiang Ching-Kuo, un processus progressif de démocratisation.

¹⁹⁶ « Dans le système éducatif, quand une école privée est officiellement enregistrée auprès des autorités et qu'elle participe à un recrutement public des élèves pour un examen commun avec d'autres écoles, son fonctionnement et ses programmes scolaires doivent s'adapter aux normes imposées par les autorités. Ainsi, la pédagogie des enseignants de l'école chrétienne ne se différencie-t-elle, en aucun cas, de celle d'autres écoles. Les élèves ne souffrent pas moins que les autres de la pression issue d'une éducation autoritaire et rigide aboutissant à un même objectif : la réussite à l'examen commun d'entrée aux universités. » Alexandre Tsung Ming Chen, op. cit., (2016), p.170.

¹⁹⁷ Cette remarque d'Alexandre Tsung Ming CHEN, op. cit., (2016), p. 165, rejoint les commentaires que j'ai pu recevoir de mes étudiants lorsque j'enseignais dans cette université.

d'accompagnement religieux (宗教輔導中心 ; zongjiao fudao zhongxin) à la Faculté de droit.

Par la suite, le centre prit place dans un bâtiment construit au cœur du campus, comprenant une église, une chapelle et des espaces d'activités. Des activités de catéchèse et des célébrations y sont proposées auxquelles étudiants, enseignants et personnels administratifs peuvent participer. Deux messes y sont célébrées chaque jour, une à 12h15 et une à 17h30, donc après les cours respectivement du matin et de l'après-midi. Des célébrations pour tous sont aussi proposées à la rentrée universitaire, pour la fête chinoise des morts (清明節 qingming jie, entre le 4 et le 5 avril), à Noël et en fin d'année. On peut également y participer à la messe le dimanche et les jours de fêtes religieuses chrétiennes.¹⁹⁸

C'est cette imbrication des activités de service et de contact avec le christianisme qui semble donc le modèle missionnaire de base de l'Université Fugen. C'est celui sur lequel je me suis greffée. La figure missionnaire qui semble le représenter me paraît être Albert Poulet-Mathis (1927-2010). En 1969, il crée avec des étudiants une association d'action sociale qui attire croyants et non croyants. Les différents groupes se répartissent dans des activités tournées vers les aveugles, les lépreux, les Aborigènes, les vieillards isolés, les prisonniers, les ouvriers¹⁹⁹. Les conversions se produisent plutôt au sein de ces groupes²⁰⁰. Albert Poulet-Mathis sera aussi amené à habiter au milieu des étudiants plutôt qu'à la résidence des jésuites. Cela lui facilite les contacts et les étudiants catholiques lui demandent d'y célébrer la messe pour eux. D'autres religieux vont l'imiter. De la même manière les religieuses SVD prennent en charge un foyer d'étudiantes où sont accueillies en priorité les étudiantes catholiques, mais pas uniquement. Le foyer est pourvu d'une chapelle (une messe y est célébrée chaque semaine pour les étudiants) et de locaux pour des activités sportives ou extra-scolaires, des salles d'études, une cuisine. C'est aussi là que j'habiterai durant tout mon séjour à Taiwan et se sera pour moi, un de mes bons points d'observation.

Enfin, et c'est un aspect important dans le contexte pluriculturel et religieux taiwanais, Albert Poulet-Mathis va s'intéresser particulièrement au dialogue interreligieux et le promouvoir dans et hors de l'Université. Entre 1968 et 1974 il se joint à des activités caritatives sponsorisée par la Société Bouddhiste et se rend avec eux dans les quartiers pauvres. En 1977, il entre dans l'Association épiscopale catholique asiatique pour le dialogue et la coopération interreligieuses (Cooperation Committee of Catholic Asian Bishop Association), devient secrétaire exécutif du comité de la Compagnie de Jésus pour le dialogue interreligieux du sud-est asiatique, et commence à se rendre à l'étranger pour visiter des sites et pays bouddhistes.

¹⁹⁸ D'après le site web de l'université. Les activités de ce type semblent par ailleurs s'y être diversifiées. Dans les développements récents d'activités extra-scolaires de type caritatif proposées aux étudiants, le soutien scolaire (Service Learning) prend aussi une place croissante, même si sa pratique à distance se développe, réduisant les occasions de contact direct dont les enfants en difficulté auraient besoin. Il est fortement encouragé par le gouvernement taiwanais, lorsque j'arrive dans l'Université. Cependant ce service a pris peu à peu une place à part et je n'y ai personnellement pas participé, je n'en parlerai donc pas davantage ici.

¹⁹⁹ Alexandre Tsung Ming CHEN, op. cit., (2016), p. 166.

²⁰⁰ C'est ce qui semble ressortir du travail de Tsung Ming CHEN, mais cela mériterait vérification.

« Le père Albert disait que sa plus belle expérience avait été d'être assis avec Maître Sheng Yen²⁰¹ pendant plusieurs heures sans dire un mot, dans un cœur à cœur silencieux. »²⁰²

Il va jouer un rôle clef dans la création de la conférence taiwanaise Religion et Paix (*Taiwan Conference on Religion and Peace*) en 1994, qui va regrouper dès l'origine cinquante représentants de quatre religions et mouvements religieux. Il y aura 13 religions représentées en 2014. Il est intéressant de voir que les principes sur lesquels repose cette organisation, rejoignent sur plusieurs points ceux annoncés par l'Université Fugen : à travers les aspects religieux, culturels, éducatifs et sociaux, promouvoir une compréhension mutuelle qui conduise à transmettre la vérité, la bonté, la beauté de la nature humaine, et à contribuer à la paix et au progrès des sociétés humaines²⁰³. Cette association va donc organiser des rencontres et des activités visant à adopter 'la juste attitude' avant de commencer à dialoguer, et à mieux se connaître, en comprenant ce qui est fait, en nouant des amitiés, en développant des activités caritatives communes : secours aux victimes et aide à la reconstruction après un tremblement de terre ou un tsunami, participation à des organisations et des actions du même ordre au niveau mondial ; par exemple l'association suscitera l'organisation d'une conférence mondiale Religion et Paix en 2006, la réalisation chaque année de deux entretiens avec d'autres religions, des visites croisées entre religions en Turquie en 2012, le suivi de l'établissement de salles de prière polyvalentes dans les aéroports internationaux, la création d'un centre de service et de conversation et de coopération religieuses en 2002. Elle a pour ligne de conduite de :

- Faire ensemble ce que les autres ne font pas
- aller où ils ne vont pas,
- mettre l'accent sur les personnes,

Il s'agit ainsi de considérer que les soins médicaux ne visent pas seulement à traiter les maladies et que l'hôpital ne devrait pas seulement guérir les patients, mais s'intéresser aux personnes et intervenir dans les collectivités. L'objectif de cette organisation est donc d'œuvrer pour la santé et le service médical, de lutter contre la pauvreté, la faim, de secourir la terre qui est malade, et les personnes et population victimes de ses dérèglements, de protéger les ressources vitales comme l'eau, de se préoccuper de la sécurité alimentaire et du changement climatique, de construire un monde de paix, d'éduquer à la paix, de promouvoir un dialogue religieux en profondeur²⁰⁴.

Les témoignages que l'on peut recueillir, concernant Albert Poulet-Mathis et ses projets et entreprises, montrent qu'il s'est heurté à l'opposition de certains de ses collègues, mais en même temps qu'il a marqué profondément les esprits dans le cadre universitaire de Fugen, et c'est ce que nous verrons dans la suite de notre travail.

²⁰¹ Sheng Yen 聖嚴 (1930-2009), moine bouddhiste érudit, fondateur de l'organisation bouddhiste taiwanaise : La montagne du tambour du Dharma (Fagushan, 法鼓山).

²⁰² Sense CHEN (CEO of Taitung St. Mary's Hospital, Executive Director of Taiwan Conference on Religion and Peace), communication à l'occasion des 20 ans de la conférence en 2014.

²⁰³ Nous nous appuyons ici sur le Power Point présenté à la conférence de 2014 communiqué sur le site web de la conférence Religion et Paix.

²⁰⁴ Op. cit..

2.3.2. Le mode d'intégration missionnaire que nous avons adopté

Ce contexte missionnaire de l'Université de Fujen m'a conduite à m'insérer de la même manière en intégrant et en articulant entre elles les trois dimensions de ma mission (enseignement, recherche, évangélisation). Cela m'a conduite à participer avec mes étudiants à plusieurs activités extra-scolaires, dans ou hors université. La première activité en rapport avec le 'prendre soin' que je leur ai proposée est un service, une après-midi par semaine auprès d'enfants handicapés. Je l'ai proposé personnellement à quelques étudiants qui me semblaient en difficultés dans leurs études ou au niveau relationnel. Ma méthode était de le faire avec eux en laissant les éducateurs habituels des enfants nous diriger. Le résultat fut assez spectaculaire pour certains. Je pense à cet étudiant très marginalisé qui a peu à peu trouvé sa place dans le groupe et s'est affirmé et révélé plein de ressources artistiques. Dans le même esprit, J'ai retenu ici le thème qui a été le plus porteur : la léproserie de Losheng.

Par ailleurs, dans le cadre de mon cours de Master, j'ai été amenée à conduire, en 2012, un séminaire de co-enseignement et d'initiation à la recherche avec Catherine Bertho-Lavenir, professeure d'histoire culturelle au département de médiation culturelle de l'Université Paris III. Le séminaire devait comporter une part de cours et une part de travail de terrain. Le choix du terrain m'avait été suggéré par une collègue et nous avons fait ensemble la première prise de contact avec la léproserie de Losheng.

Le programme d'initiation à la recherche s'adressait aux étudiants d'histoire, médiation et politique culturelle du département de littérature et culture française. Il durait une semaine (du 15 au 22 octobre 2012). Catherine Berto-Lavenir y donnait une série de conférences sur le thème de la médiation culturelle dont les titres étaient les suivants :

- Le médiateur culturel entre morale sociale et éthique de la responsabilité
- Ces photographies qu'on ne peut exposer : conflits autour de l'image en Occident
- Provocation et censure dans les arts plastiques : la mise en danger du médiateur
- Lieux de mémoire et identité collective : la fabrique du consensus ?
- Exposer la culture des communautés fragiles, au risque de la folklorisation

Il s'agissait d'aborder les questions d'éthique, de responsabilité et de politique culturelle, à partir d'exemples touchant la définition du patrimoine, des lieux de mémoire et des œuvres d'art. Le cas pratique étudié avec les étudiants était la léproserie de Losheng, qui rassemble de nombreux aspects illustrant bien cette problématique.

Par ailleurs, nous (c'est à dire les professeurs habituels de l'Université Fujen impliqués dans le projet) devons guider les étudiants dans un travail de recherche sur cette léproserie située à deux stations de métro de l'Université. La première étape fut une visite du site et une présentation par le personnel de l'hôpital dont dépend la léproserie. Puis commençait le travail des étudiants répartis en petits groupes avec, pour chaque groupe, un programme de recherche sur un aspect particulier que nous avions cerné ensemble. Les thèmes abordés donnaient lieu, au cours de rencontres journalières, à des exposés et des débats.

Furent ainsi présentés et discutés les sujets suivants :

- Histoire comparée de la Lèpre à Taiwan et en France : La construction de la léproserie par les Japonais, réactions politiques face à la Lèpre, le respect des malades de la Lèpre, la religion et la Lèpre, une exposition photographique : le rêve du bel âge.
- Parler du site : Architecture, patrimoine, paysage. La visite du site : photos. Recherche documentaire : site web du Bureau de l'héritage culturel du Ministère de la culture, éléments de bibliographie, présentation du contenu et discussion du diaporama vu sur place (présentés par le personnel de l'hôpital).
- Parler des gens : Présentation et commentaires d'un documentaire TV sur la léproserie, présentation de l'association de l'Université Fujen qui visite régulièrement cette léproserie et propose des activités aux résidents ; description des lieux, style de vie des lépreux (à partir des visites faites sur place par les étudiants et des rencontres avec les résidents), problèmes humains posés (à partir du montage de l'hôpital et des visites)
- Débat : quel futur pour Lo Sheng (deux séances)

Ce travail a eu trois prolongements avec mes étudiants :

- La construction d'un nouveau travail de recherche avec les étudiants de Master sur trois sites de Taipei à enjeux culturels et sociaux, dont le site de Losheng, qui a débouché sur la réalisation d'une exposition et d'une table ronde avec des professeurs venus des Facultés de sociologie, des Beaux-Arts, de muséologie et paysage, ainsi que des acteurs impliqués dans ces lieux ayant accepté de participer (un médecin chargée du suivi des résidents de la léproserie, l'aumônier catholique de Losheng, l'architecte conseil pour le patrimoine, l'historien chargé de la conservation sur le site), ainsi que des personnes concernées par le projet (l'attaché de coopération culturelle du bureau français de Taipei, le directeur de l'antenne de Taipei du Centre d'Études Français sur la Chine Contemporaine (CEFC))
- La reprise, toujours avec les étudiants de Master, de l'exposition et son intégration avec une autre exposition dans un pavillon sur le site de Losheng : l'animation de l'évènement (invitations, accueil de visiteurs et présentation des panneaux et objets exposés, visites accompagnées du site). Et à cette occasion, rencontres et échanges avec des résidents.
- La traduction de documents et d'articles concernant Losheng

Par ailleurs, nous avons complété ces investigations par :

- Au Japon et aux Philippines, des visites de léproseries et des entretiens avec des résidents et des membres du personnel soignant, et des collectes de documents correspondants.
- La traduction d'un recueil de témoignages des résidents,
- Des interviews de responsables et intervenants religieux à Losheng (catholiques, protestants, bouddhistes)

3. Modèles missionnaires contextualisés du « prendre soin » : le cas de la lèpre en Europe, en Chine, au Japon et à Taiwan

La lèpre est une maladie causée par la bactérie *Mycobacterium leprae*. Elle serait transmise à l'occasion de contacts étroits et fréquents avec des personnes infectées et non traitées, par des gouttelettes nasales... Le bacille se multiplie lentement de sorte que la période d'incubation est longue (environ 5 ans, mais les symptômes n'apparaissent parfois qu'au bout de 20 ans). La maladie touche la peau, les nerfs, les membres et les yeux et provoque des lésions qui deviennent permanentes et fortement invalidantes s'il n'y a pas de traitement. Il en résulte une peur et une forte stigmatisation sociale, en raison notamment de la souffrance et des difformités qu'elle provoque. La longueur du temps d'incubation a pour conséquence que des porteurs peuvent être longtemps asymptomatiques et donc transmettre la maladie sans le savoir, ce qui rend son éradication difficile. Dans les années 1950-1960 un premier traitement a été trouvé, la dapsone, qui permettait d'arrêter l'évolution de la maladie, sans toutefois la guérir complètement ; mais une résistance du bacille est assez rapidement apparue. Un traitement efficace (permettant la guérison en 6 ou 12 mois selon le type de lèpre) a été mis au point seulement en 1981. C'est une polychimiothérapie (PCT) qui associe trois antibiotiques (dapsone, rifampicine et clofazimine)²⁰⁵.

La lèpre est considérée par beaucoup comme un fléau appartenant au passé, pour l'Europe, au Moyen-Âge. Cependant, cette maladie a une place spéciale non seulement dans les missions à Taiwan, mais aussi dans les missions chrétiennes en général, d'une part parce qu'elle est explicitement mentionnée dans la Bible, d'autre part parce que le soin des lépreux a été l'un des pôles d'action missionnaire des XIX^e et XX^e siècle. Mais en même temps, comme le souligne Angela Ki Che Leung :

La lèpre a été un problème majeur des XIX^e et XX^e siècles en raison de sa longue histoire chargée de multiples et complexes significations culturelles, de ses caractéristiques médicales et biologiques mystérieuses et de ses relations inextricables avec les questions de race, nation, religion, et modernité. Elle était considérée comme une menace majeure pour la civilisation en raison de sa visibilité. En dépit des progrès significatifs faits en matière de traitement dans la dernière moitié du XX^e siècle, sa présence et sa stigmatisation n'ont pas disparu au XXI^e siècle. De nombreux experts parlent de son retour avec celui de la tuberculose.²⁰⁶

La lèpre reste avant tout une maladie redoutable et redoutée. Ses caractéristiques en ont fait un fléau entraînant, partout où il se répandait, la stigmatisation et l'exclusion. Le fait de ne pas savoir ce qu'elle manifestait, et de la voir évoluer avec des symptômes, puis des effets, de plus en plus graves, douloureux et handicapants, la rendait terrifiante. Ainsi, partout étaient posées des hypothèses, parfois très différentes, sur la manière dont la maladie se propageait, ses causes et les remèdes possibles en relation avec la perception locale de la santé, de la maladie et des

²⁰⁵ Source : site web de l'Institut Pasteur : < <https://www.pasteur.fr/fr/centre-medical/fiches-maladies/lepre>> (consulté le 10 août 2021)

²⁰⁶ Angela Ki Che LEUNG, *Leprosy in China : A History*, New York, Colombia University Press, 2009, op. cit., p. 10-11, Notre traduction (texte en anglais).

soins. Par ailleurs, en Europe, l'éradication de la maladie, si elle reste assez inexploquée, a été associée au rigoureux isolement des malades dans les lazarets, même si l'on sait aujourd'hui que c'est douteux²⁰⁷ et que ce sont probablement l'évolution des conditions socio-économiques et d'autres épidémies qui l'ont arrêtée (en l'occurrence la peste noire par exemple, à partir de 1348, fait 42 millions de morts en Europe)²⁰⁸. Cette maladie a été et reste, malgré les traitements, l'une des plus redoutées et stigmatisées.

De fait nous savons aujourd'hui qu'elle est encore présente de manière endémique dans de nombreux pays et fait l'objet d'une surveillance continue de l'OMS d'autant qu'elle est redevenue récemment l'objet d'inquiétude, notamment en Inde où elle semble se répandre à nouveau, bien qu'elle ait été déclarée éradiquée en 2005.²⁰⁹

Pour comprendre la relation de la lèpre avec les religions présentes à Taiwan aux XIXe et XXe et début du XXIe siècles, un détour par l'Europe, la Chine et le Japon est nécessaire. Puis nous analyserons la manière dont les religions se sont positionnées dans la léproserie de Losheng à Taiwan entre sa création en 1930 et le début du XXIe siècle.

3.1. La lèpre en Europe et son rapport avec le christianisme

Pour les chrétiens, la lèpre est une maladie emblématique, qui a toujours fait l'objet d'une attention particulière ; aussi n'est-il pas étonnant que des chrétiens se soient intéressés aux lépreux lorsqu'ils étaient en mission en Asie. Pour comprendre le phénomène, nous l'aborderons en quatre points :

- Lèpre et Bible
- La vision chrétienne du « prendre soin » et la lèpre au Moyen-Âge
- Réapparition de la lèpre au XIXe, esprit des Lumières et modèles missionnaires
- « Prendre soin », lèpre et grandes figures missionnaires

3.1.1. Lèpre et Bible

Dans la mémoire occidentale chrétienne, la lèpre est d'abord associée à la Bible, et plus particulièrement au Nouveau Testament : Jésus guérit des lépreux (Mat 10, 7-8 ; Lc 5, 12-16 ; Mat 8, 1-14 ; Mc 1, 40-45). Elle est aussi mentionnée dans l'Ancien Testament, avec notamment l'histoire de Naaman,²¹⁰ et par une déclaration d'impureté et des prescriptions d'isolation et de comportement sévères (Lv 13 et 14 ; Nb 12, 1-15). Dans plusieurs textes, la lèpre est décrite comme le signe extérieur d'un péché intérieur et caché, d'une transgression. Ici il convient de remarquer que le terme employé en hébreu (la tzaraat, צרעת) est généralement

²⁰⁷ En effet, les malades n'étaient isolés qu'à partir du moment où la maladie était devenue visible et donc diagnosticable (à cette époque). Or, ils avaient été contaminés bien souvent des années auparavant et avaient donc été longtemps contagieux sans le savoir.

²⁰⁸ Jean VITAUX, *Histoire de la lèpre*, PUF, 2020, p. 52 à 58.

²⁰⁹ Voir à ce sujet : Jean VITAUX, Op. cit., p.77 à 81.

²¹⁰ La guérison de Naaman, général en chef de l'armée du roi de Syrie, par Elysée prophète d'Israël : 2 Roi 5, 1 – 19. Puis la punition de la faute de Géhazi, serviteur d'Elysée qui est devenu lui-même lépreux pour avoir voulu recevoir les biens refusés par Elysée (2 R 5, 19-27).

traduit en français par lèpre, alors qu'il recouvrait en réalité plusieurs types d'affections qui pouvaient toucher la peau, les chairs, les vêtements d'une personne, ou même les murs de la maison, et les désignait comme impurs aux yeux de la communauté²¹¹.

3.1.2. La vision chrétienne du « prendre soin » et la lèpre au Moyen-Âge

Le Moyen-Âge connaît - ce que l'on a souvent considéré d'abord comme - une grave épidémie de lèpre²¹² qui a aussi profondément marqué l'Europe et l'imaginaire des Européens. Mais son origine semble remonter à des temps très anciens²¹³. Sa première mention écrite a été trouvée dans les civilisations antiques de l'Inde²¹⁴, de la Chine et de l'Égypte²¹⁵. Au début de l'ère chrétienne, ce sont les légions romaines qui l'auraient apportée au cœur de l'Europe, relayées par les navigateurs, les invasions barbares et sarrasines, puis les croisades et les pèlerinages. L'épidémie commencée au XI^e siècle aurait atteint son apogée en Europe aux XII^e et XIII^e siècles²¹⁶. On comptait alors autour de 19 000 léproseries dans toute la chrétienté dont près de 2000 en France. Ces léproseries étaient aussi appelées au Moyen Age maladreries ou ladreries ou Lazarets, faisant ainsi référence à Lazare de l'évangile de Luc (Lc 16, 19-31) qui raconte l'histoire de ce pauvre homme qui meurt couvert d'ulcères à la porte du riche, indifférent. Le pauvre Lazare est à sa mort est emporté au Ciel et accueilli par Abraham tandis que le riche, qui n'a d'ailleurs pas de nom, ne le sera pas. Le lépreux, appelé ladre, était ainsi reconnu comme un autre Lazare par les chrétiens. Cette parabole étaient un thème récurrent de méditation chrétienne souvent évoqué, commenté et représenté au Moyen-Âge. Il s'agissait de condamner l'avarice et d'exalter la charité qui s'exprime notamment par la bienfaisance et la

²¹¹ Voir à ce sujet : Jean-Pierre MESSALI, *La "lèpre" dans les écrits bibliques et rabbiniques : aspects historiques, textuels et rituels. Religions*. Université Sorbonne Paris Cité, 2016.

²¹² Il faut cependant nuancer cette affirmation. Selon François Olivier Touati, on ne peut pas vraiment parler d'épidémie dans la mesure où le taux de prévalence dans plusieurs régions était faible. Le malentendu viendrait du nombre important de léproseries qui apparaissent à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e. Voir : François Olivier TOUATI, « L'histoire des maladies, La lèpre à rebours des idées reçues, » Propos recueillis par Priscille de Lassus, *Revue Codex, 2000 ans d'aventure chrétienne*, mai 2020. Voir aussi : François Olivier Touati, *Maladie et société au Moyen-Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, De Boeck Université, 1998, Bruxelles.

²¹³ Voir à ce sujet : Mark GUILLON, « Palethnologie de la lèpre, du III^e siècle avant notre ère à nos jours : une véritable question de santé publique », dans : Alain Froment et al., *Archéologie de la santé, anthropologie du soin*, La Découverte, 2019, p.134 à 144.

²¹⁴ « Les plus anciennes descriptions connues de la maladie remontent au VI^e siècle avant notre ère dans le traité de chirurgie de l'Inde ancienne *Sushruta Samhita*, et probablement au IV^e siècle avant notre ère dans un texte médical chinois » Mirko D.GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, 1983.

²¹⁵ Des recherches récentes et notamment la génomique, ont apporté des éléments nouveaux sur l'origine de la maladie et la manière dont elle s'est répandue. Une équipe de l'Institut Pasteur (Unité de Génétique Moléculaire Bactérienne, Institut Pasteur, Paris, France) a travaillé sur le sujet. « cette équipe de recherche a fait appel à la technique de génomique comparative pour démontrer qu'un seul clone du bacille est en réalité responsable de la pandémie. Il semblerait que la lèpre soit originaire de l'Afrique de l'Est ou du Proche-Orient, et qu'elle se serait propagée au gré des migrations humaines successives qui sont intervenues au cours de l'histoire » Sources : « On the origin of Leprosy », *Sciences*, 13 mai 2005. URL : <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15894530/> (consulté le 10 août 2021)

²¹⁶ Voir à ce sujet : Jean VITAUX, *Histoire de la lèpre*, PUF, 2020, p. 19 à 51.

présentation de la pauvreté comme un idéal²¹⁷. Ainsi « les lépreux constituent l'avant-garde des saints. Ils sont assimilés au Christ vivant, dont ils partagent la Croix et la Résurrection. Dans sa traduction de la Bible, la Vulgate, Jérôme écrit que le Christ est devenu comme *leprosus* au cours de sa Passion.»²¹⁸ De nombreux récits de saints comportent une étape importante au moment de la rencontre, du contact et/ou du secours porté à un lépreux. Le plus célèbre est François d'Assise (1181 ou 1182-1226) qui, dans son Testament, indique que ce qui a déterminé sa conversion est la rencontre avec les lépreux : « Voici comment le Seigneur me donna à moi, frère François, la grâce de commencer à faire pénitence. Au temps où j'étais encore dans les péchés, la vue des lépreux m'était insupportable. Mais le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux ; je les soignai de tout mon cœur ; et au retour, ce qui m'avait semblé si amer s'était changé pour moi en douceur pour l'esprit et pour le corps »²¹⁹.

Le lépreux représente la figure du Christ. Les léproseries sont alors des communautés religieuses où des personnes saines partagent la vie des lépreux. Le troisième concile de Latran (1179) impose la séparation de la société pour les personnes atteintes de la lèpre, mais il érige également les léproseries en institutions ecclésiastiques autonomes, leur accorde prêtre, église et cimetière autonomes²²⁰. La cérémonie *separatio leprosororum* était d'abord une entrée en religion. La règle de Saint Augustin régissait la vie communautaire. Néanmoins, Bruno Tabuteau a montré qu'il y avait une sorte de clivage dans la manière de considérer les malades de la lèpre, entre la spiritualisation de l'état de lépreux qui a prévalu au début du XIII^e siècle, jusqu'à les constituer en des sortes de confréries religieuses avec habit, règle et vœux, et le rejet social, mise à l'écart de la ville et du village, des affaires publiques et des échanges avec les « bien portants »²²¹. De fait, à la fin du XIII^e siècle la capacité des malades de la lèpre d'être des religieux authentiques et l'état quasi-monastique des léproseries ne sont plus reconnus, mais le soin des lépreux reste une forme de vocation religieuse hautement estimée²²². Cette évolution souligne l'ambivalence « d'un univers chrétien qui mettait en tension la miséricorde exigée des fidèles, dans la perspective de l'au-delà, et le sentiment viscéral qu'ils éprouvaient de leur insécurité physique et matérielle, morale et spirituelle ici-bas. »²²³. Bruneau Tabuteau en donne

²¹⁷ Voir : Jacques LE GOFF, *Le Moyen Âge et l'argent*, Ed. Perrin, 2019. Voir aussi à ce sujet : Elise VERNEREY, « Nuisance et bon usage de la peur : la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare sur le portail de Saint-Pierre de Moissac » 2019. halshs-02150688

²¹⁸ François Olivier TOUATI, « L'histoire des maladies, La lèpre à rebours des idées reçues », Propos recueillis par Priscille de Lassus, *Revue Codex, 2000 ans d'aventure chrétienne*, mai 2020.

²¹⁹ SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents, écrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par les P. DESBONNETS et VORREUX, O.F.M. Éditions franciscaines, Paris, 1981, p. 93.

²²⁰ J. D. MANSI (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, Zatta, 1778, t. 22, col. 230 (23^e décret) et R. Foreville (trad.), *Les conciles de Latran I, II, III et de Latran IV*, Paris, Fayard, 2007, p. 221.)

²²¹ Bruno TABUTEAU, « Prédestinés à l'état religieux ? Les lépreux dans la pastorale de l'Église au XIII^e siècle », *Memini* [En ligne], 25 | 2019, mis en ligne le 28 décembre 2019, consulté le 15 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/memini/1424> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/memini.1424>

²²² Daniel LE BLEVEC a aussi montré que les léproseries pouvaient être considérées comme un moyen d'inclusion sociétale (sinon d'intégration), au moins dans la première période, dans la mesure où elles constituaient à la fois une forme de prise en charge par la société, comme des micro-sociétés, intégrées en marge de la société globale, avec un « rôle » du point de vue chrétien, comme chemin de sanctification possible. Voir : Daniel Le Blévec, « les lépreux peuvent-ils vivre en société dans : *Vivre en société au Moyen-Âge*, Presses universitaires de Provence, 2008, p. 281 à 291.

²²³ Bruneau TABUTEAU, 2019, op. cit., paragraphe 17.

une illustration par le dialogue rapporté par Jean de Joinville, sénéchal de Champagne, avec le roi de France, Louis IX (1214-1270), qui l'interrogeait sur le péché mortel :

Maintenant je vous demande, fit-il, ce que vous aimeriez mieux, ou être lépreux ou avoir fait un péché mortel ? Et moi, qui jamais ne lui mentis, lui répondis que j'aimerais mieux en avoir fait trente que d'être lépreux. » Et le roi de le sermonner : « Vous avez parlé comme un étourdi trop pressé, car vous devez savoir qu'il n'y a pas de lèpre aussi affreuse que d'être en état de péché mortel [...]. Et il est bien vrai que, quand l'homme meurt, il est guéri de la lèpre du corps, mais quand l'homme qui a commis le péché mortel meurt, il ne sait pas et n'est pas certain qu'il ait eu en sa vie un repentir tel que Dieu lui ait pardonné ; c'est pourquoi il doit avoir grande peur que cette lèpre ne lui dure aussi longtemps que Dieu sera au paradis²²⁴ ».

Ce dialogue étonnant illustre, selon Bruneau Tabuteau la « double et a priori paradoxale perception culturelle et sociale de la lèpre, qu'incarneraient, chacun pour sa part, le roi et le sénéchal, et qui renvoie à celle que l'on a alors des lépreux eux-mêmes.²²⁵ Pour lui cette perception de la lèpre est à la fois complexe et dynamique. Spirituellement et socialement assumée au XIIe siècle, elle va évoluer vers « un basculement du regard » dans le courant du XIIIe siècle²²⁶. En étudiant l'évolution des prédications au cours du XIIIe siècle, Tabuteau met en évidence le glissement vers une « accentuation des traits de vulnérabilité morale et spirituelle et de singularité sociale du lépreux, une telle évolution traduisant, plus globalement, celle du regard de l'Église et de la société chrétienne »²²⁷.

Selon François Touati²²⁸, cela correspond aussi à une préoccupation grandissante concernant la contagion de la maladie. Les regards vont alors se tourner vers ceux qui se dévouent au service des malades. Vivre au service des lépreux, c'est vivre la charité, marcher à la suite du Christ. C'est servir le Christ puisqu'il a dit : « En vérité je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mat 25, 45). Ainsi le service des malades ouvre le Ciel selon ce même texte : « venez les bénis de mon Père, recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire [...] j'étais nu et vous m'avez vêtu ; malade et vous m'avez visité... » (Mat. 25, 34-36). Mais les lépreux eux-mêmes ne sont plus inclus dans cette fraternité monastique tourné vers le service des pauvres qui est exercé à leur égard. Ils sont désormais déclassés et marginalisés, relégués dans un domaine séparés et assistés. A l'image de leur déchéance physique s'ajoute souvent celle de leur déchéance morale, et la crainte de la contagion physique se double d'une crainte de contagion morale. Un traité anonyme de visites pastorales du diocèse de Paris, *la Somme pastorale*, daté des années 1260-1270, nie le statut religieux des lépreux, en raison de l'incompatibilité de leur état physique et de leurs comportements moraux (boisson), avec l'observance conventuelle. Ils ne peuvent de ce fait être agrégés à une fraternité spirituelle²²⁹. « À l'inverse, il n'est pas d'obstacle à la régularité du personnel ecclésiastique et laïque qui les administre et les assiste, du moment que ces « frères

²²⁴ J. MONFRIN (éd. et trad.), *Joinville. Vie de saint Louis*, Paris, Librairie générale française, 2014, p. 158-159, § 27-28. Cité par Bruneau TABUTEAU, 2019, op. cit., paragraphe 1.

²²⁵ Bruneau TABUTEAU, 2019, op. cit., paragraphe 2.

²²⁶ Op. cit., paragraphe 11.

²²⁷ Op. cit., paragraphe 14.

²²⁸ François OLIVIER Touati, op. cit..

²²⁹ Bruneau TABUTEAU, 2019, op. cit., paragraphe 16.

et sœurs » sont prêts à servir « les pauvres de Dieu » patiemment et humblement »²³⁰. Au XIVe siècle, le retour de la peste accentue cette inquiétude. La cérémonie d'entrée en léproserie devient une sortie de la société civile, « une sorte d'enterrement civil »²³¹. Les lépreux sont désormais aussi victimes de persécutions²³². Mais ce qui domine encore, c'est la lecture chrétienne de la maladie. Ce qui n'exclut pas une approche de type médical mais l'intègre. Puis cette maladie disparaît d'Europe. Plusieurs explications ont été données, mais ce n'est pas notre sujet. Par contre il est intéressant de considérer le phénomène de sa réapparition au XIXe siècle et les changements ou continuités d'attitude en Europe à son égard et le lien avec l'évolution des modèles missionnaires.

3.1.3. Réapparition de la lèpre au XIXe, esprit des Lumières et modèles missionnaires

Au XIXe siècle, le contexte du colonialisme crée un contact important entre Occident et Extrême-Orient. En Occident, la Chine et les migrations chinoises, très importantes en particulier à partir de 1850, commencent à être perçues comme une source de danger potentiel, notamment en termes de santé publique²³³. Une pandémie mondiale de lèpre semble se dessiner à la fin du XIXe siècle, et confirmer les craintes des Occidentaux. La lèpre est en effet réapparue dans des colonies qui ne la connaissaient pas²³⁴, mais aussi en Europe du Nord et du Nord-Est et en Europe méridionale, et notamment en Espagne²³⁵. En Norvège la lèpre est présente au début du XIXe siècle dans la région de Bergen. On y trouve environ 1500 lépreux en 1832, ils sont 2558 en 1856²³⁶. Et on dénombre plusieurs milliers de lépreux dans le nord-ouest de la Norvège dans les années 1880²³⁷. Une enquête de 1859 rapporte la présence de la lèpre en Andalousie, Galicie, et dans les provinces de Tarragone, Castellon, Valence, Murcie et aux Canaries²³⁸. Mais en réalité de nombreux cas étaient déjà apparus au début du XIXe siècle²³⁹. En 1904, le léprologue valencien Mauro Guillem évoque dans un article l'existence de plus de 2 000 lépreux pour la province de Valence²⁴⁰. Il convient aussi d'évoquer la Crète, où la lèpre est endémique. D'abord regroupés en dehors des villes dans des *meskinès* ou *leprochoria*, les

²³⁰ Op. cit..

²³¹ François Olivier TOUATI, op. cit..

²³² Jean VITAUX, op. cit., p. 44.

²³³ La peste débute en Chine au milieu du XIXe siècle et se répand vers le sud, Canton, Hong Kong, puis sur les cinq continents. Voir à ce sujet : BRETTELLE-ESTABLET, Florence, and Frédéric KECK. "Les Épidémies Entre «Occident» Et «Orient»." *Extrême-Orient Extrême-Occident*, no. 37, 2014, p. 5 à 19. JSTOR, www.jstor.org/stable/24716517. Consulté le 7 Juin 2021.

²³⁴ Elle est introduite en 1866 en Nouvelle-Calédonie par un colporteur chinois touchant des Kanaks des Européens. Voir : Jean VITAUX, 2020, op. cit., p. 113.

²³⁵ BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa. « Le retour d'un péril : la lèpre dans l'Espagne contemporaine, 1878-1932. Aspects démographique et socio-sanitaire. » Dans : *Annales de démographie historique*, 1997. Épidémies et populations. pp. 115- 134.

²³⁶ P. BERCHE, « Histoire de la lèpre », *Revue de Biologie Médicale*, N°351-Novembre-Décembre 2019, p.57

²³⁷ Ce sont des norvégiens, Danielssen et Boeck, qui, après une étude anatomique et clinique complète de la maladie, rédigent le premier traité sur la lèpre : *De la lèpre*, en 1847. C'est aussi un norvégien, Hansen, qui découvre en 1873, le bacille responsable.

²³⁸ Op. cit., p.116

²³⁹ Op. cit., p.117.

²⁴⁰ Op. cit., p.127

lépreux seront, à partir de 1901, recherchés et envoyés de forces dans l'île de Spinalonga en vertu de la loi 375 votée le 9 juillet 1901²⁴¹ ; 300 à 500 personnes y vivront jusqu'en 1957. Les difficultés qui apparaissent dans la situation espagnole, en Amérique et en Crète sont, par de nombreux aspects, celles déjà rencontrées au Moyen-Âge : méconnaissance précise des conditions de contagion, confusion avec d'autres maladies... Mais s'y ajoutent souvent le manque de moyens pour soigner et venir en aide aux malades et le rejet pur et simple de la société, ayant pour conséquence la peur des malades - qui cachent leur maladie aussi longtemps que possible pour ne pas aller en léproserie -. En conséquence apparaît une inquiétude grandissante du développement de la maladie. Des rapports signalent l'absence ou les déficiences d'hôpitaux adaptés, l'état d'abandon et de misère des malades, l'absence de mesures prophylactiques²⁴². Ces sentiments d'impuissance, de terreur, de souffrance et de solitude extrême, de punition pour des fautes passées inconnues et mystérieuses, de destinées de morts-vivants reviennent fréquemment dans la littérature de l'époque²⁴³. Citons pour mémoire *La légende de saint Julien l'hospitalier* (1877) et *Salammbô* (1874) de Gustave Flaubert (1821-1880), *La lépreuse* (1896) de Henry Bataille (1872-1922), *Les lépreuses* (1939), de Henry de Montherlant (1895-1972), *Le lépreux* (1935) de Henry de Monfreid (1879-1974)...

3.1.4. « Prendre soin », lèpre et grandes figures missionnaires

Les premières réactions vont dans le sens principalement de la stigmatisation et de la répression. Mais le XIXe siècle et le début du XXe siècle, voient aussi se développer deux mouvements qui vont aller vers une certaine prise en charge du problème : un mouvement de santé publique et un mouvement religieux. Le XIXe siècle est celui de l'émergence de l'hygiène moderne, notamment de l'hygiène corporelle. Un courant de pensée hygiéniste se développe, appuyé sur les découvertes du type de celles de Lavoisier, de Pasteur²⁴⁴. Le XIXe siècle voit par exemple en France les créations de l'Académie de Médecine (1820) et de l'Institut Pasteur (1888). Nous sommes dans les suites des Lumières. L'approche dominante de la santé est désormais de type rationnel. D'un autre côté, nous l'avons vu, le XIXe siècle est aussi en Occident le temps d'un Réveil spirituel. La situation entraîne deux types de réactions : celles des milieux hygiénistes et celles des milieux chrétiens et notamment du catholicisme social. Du côté chrétien par exemple, « Au cours de l'hiver 1901, deux des figures du mouvement politico-philanthropique qui soutenait les activités du catholicisme social du pays valencien de la Safor, le jésuite Carlos Ferris et l'avocat Joaquín Ballester, décidèrent de mettre en marche le projet de construction d'une léproserie capable de répondre aux besoins matériels et spirituels des lépreux valenciens ». Il est inauguré en 1909 après une construction « mouvementée et polémique ».²⁴⁵ Enfin, des grandes figures missionnaires vont apparaître en Europe, dans les

²⁴¹ Trois livres écrits et quatre films réalisés sur ce sujet. Le plus connu est probablement : *L'Île des oubliés* de Victoria HISLOP (trad. de l'anglais par Alice DELABRE (« the Island » 2005), Paris, Les Escales, 2013).

²⁴² Op. cit. p.123 et 124.

²⁴³ Voir à ce sujet : CHRISTIAN MALET, thèse de médecine, *Histoire de la lèpre et de son influence sur la littérature et les arts*, Paris, 1967.

²⁴⁴ Voir à ce sujet : Patrice BOURDELAIS (dir.), *Les hygiénistes : enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Ed. Belin, 2001.

²⁴⁵ VALLIER, J et al., *Caridad heroica. Colonia-Sanatorio Natioonal de San Francisco de Borja para los pobres leprosos*, 1904, València, Tipografia Moderna. P. 117 à 121, cité par BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa, 1998, p. 129.

colonies et au-delà. Ces figures par leur côté emblématique soulignent également l'importance du « prendre soin » dans le modèle missionnaire chrétien du XIX^e siècle et plus particulièrement l'aspect emblématique de la lèpre pour un chrétien. Nous allons voir que ces expériences missionnaires se situent dans la ligne, l'héritage de l'approche du Moyen Âge. Parmi elles, citons côté catholique, Josef de Veuster (1840-1889) au XIX^e, prêtre missionnaire connu sous le nom de père Damien l'apôtre des lépreux, aujourd'hui canonisé ; et Raoul Follereau (1903-1977) au XX^e siècle, laïc, journaliste et écrivain catholique, engagé avec son épouse pour la cause des lépreux connu pour avoir été l'initiateur d'un vaste mouvement international de lutte contre cette maladie. Côté protestant, citons par exemple le pasteur et médecin Albert Schweitzer (1875-1965), également musicologue et théologien, actif entre XIX^e et XX^e siècle. Il construisit l'hôpital de Lambaréné au Gabon. Prix Nobel de la Paix, 1952.

1- Le père Damien (1840-1889)

Josef de Veuster, qui deviendra le père Damien, est né à Tremelo, près de Louvain en Belgique de Frans De Veuster et Catherine Wouters, fermiers. Il est le septième dans cette famille de huit enfants. Il arrête ses études à 13 ans pour revenir à la ferme. Ses parents le destinent à prendre la tête de l'exploitation familiale et pour l'y préparer l'envoient compléter ses études et apprendre le français à Braine-le-Comte, dans le Hainaut wallon. C'est là qu'il envisage une vie consacrée à Dieu, comme son frère Pamphile, dans la Congrégation des Sacrés-Coeurs de Jésus et de Marie (Picpus). Il prend le nom de Damien au début de son noviciat à Louvain en 1856 et prononce ses vœux perpétuels à Paris en 1860. C'est au cours de ses années d'études complémentaires (en philosophie et théologie) qu'il rencontre Mgr Etienne Jaussen, vicaire apostolique de Tahiti, qui vient chercher des missionnaires, et Damien songe alors sérieusement à cette vocation. Pamphile qui devait partir pour les îles Hawaï tombe malade et Damien se propose pour le remplacer. Il arrive à Honolulu le 21 mars 1864 et est ordonné prêtre en mai dans la cathédrale de cette ville. D'abord en charge du district de Puna sur la grande île d'Hawaï pendant un an, il rejoint ensuite Kohala et y restera huit ans. Le territoire paroissial est vaste : En faire le tour lui prend plus d'un mois. Il y construit neuf églises. Pour ses paroissiens, il identifie les dangers comme étant : « les tentations calvinistes », « les médecins sorciers », l'instabilité des mariages, la paresse et l'inconsistance générale. On voit déjà ici se profiler le modèle missionnaire catholique du XIX^e : Construire des églises, baptiser, administrer les sacrements, faire face à la « compétition » avec les « hérétiques » et les religions et superstitions indigènes, inculquer une morale chrétienne.

Cependant depuis 1840, la lèpre est apparue dans l'archipel et progresse. Le gouvernement a décrété l'envoi de toutes les personnes atteintes par la maladie sur l'île de Molokaï et la police traque les malades. C'est une île difficilement accessible et la bande de terre réservée aux lépreux est séparée du reste de l'île par une barrière montagneuse infranchissable. Les malades y sont enfermés à vie, et bien qu'un comité gouvernemental ait été chargé de son administration, ils y vivent et y meurent rapidement dans un profond dénuement. Connue comme étant une zone de misère et de non droit, la perspective d'y être déportés terrifie les malades qui se cachent pour ne pas y être envoyés de force. Le sort des lépreux est donc une préoccupation pour la mission et l'évêque, Mgr. Maigret, en parle à ses prêtres. Quatre jeunes missionnaires se présentent pour y aller. Damien est le premier à partir ; En principe pour une courte période. Il

évoque dans une lettre ses vœux religieux qui, selon la tradition de Picpus, comportaient un moment particulièrement émouvant où, « prosterné sur le dallage de la chapelle de la rue de Picpus, on étend sur lui le drap mortuaire, en signe de mort à une vie ancienne, afin de naître à une vie nouvelle à la suite du Christ. Ce rite qui, aujourd'hui, nous paraît étrange, va le marquer pour la vie. Il ouvre pour lui le chemin du don de sa vie qu'il va pousser jusqu'à l'extrême. »²⁴⁶ Aussi le père Damien écrit-il à son frère : « Ayant passé sous le drap mortuaire, le jour de mes vœux, je crus de mon devoir de m'offrir ... »²⁴⁷. Peut-être songeait-il aussi, - mais le connaissait-il ? - à cet autre rite dit de *separatio leprosum* qui marquait au Moyen Âge nous l'avons vu, l'entrée de lépreux en léproserie comme une entrée en religion : le lépreux entendait la messe agenouillé devant l'autel et couvert d'un voile noir puis l'officiant répandait de la terre sur sa tête en disant : « *Sis mortuus mundo, vivus iterum Deo* », « Sois mort au monde, vis désormais en Dieu ». Nous retrouvons aussi le cœur de la spiritualité qui présidait en pareille circonstance au Moyen Âge : Il s'agit pour Damien désormais de suivre le Christ : « Ils (les lépreux) sont hideux à voir, écrit-il, mais ils ont une âme rachetée au prix du Sang adorable de notre divin Sauveur. Si je ne puis les guérir comme notre Seigneur, au moins puis-je les consoler »²⁴⁸ ; il s'agit aussi de servir le Christ en servant les lépreux : « mon plus grand bonheur, écrit-il, est de servir le Seigneur dans ses pauvres enfants malades, repoussés par les autres hommes... »²⁴⁹ A son arrivée, il y a 800 malades. Suivre le Christ le conduit à prêcher, baptiser, célébrer les sacrements, visiter les malades. Il est le seul prêtre et il n'y a pas de médecin sur place. Il est venu avec rien sinon ce qu'il avait sur lui et son bréviaire et passe la première nuit à côté de la chapelle sous un arbre. Son évêque avait proposé un roulement entre les quatre jeunes prêtres qui s'étaient portés volontaires. Mais très vite le père Damien écrivit qu'il souhaitait rester : « ... je suis disposé à vouer ma vie aux lépreux, il faut absolument un prêtre à demeure ici ». Il y restera effectivement seize ans et y meurt atteint lui aussi de la lèpre. Il s'est fait lépreux avec les lépreux. « Nous autres lépreux » pouvait-il dire ...

L'autre dimension de l'action missionnaire du père Damien est pourrions-nous dire aujourd'hui, d'ordre humanitaire. Aidé par son origine rurale et une solide constitution, il bâtit chapelles et maisons, cercueils et mobilier, il s'inquiète de l'approvisionnement de ses malades en nourriture et en vêtements, il éduque aussi, soigne et protège les plus fragiles, créant des orphelinats pour les enfants isolés garçons et filles, équipant un petit hôpital. Mais ce qui est premier c'est l'éducation morale et la compassion : « une grande bonté pour tous, une tendre charité pour les nécessiteux, une douce compassion pour les infirmes et les moribonds, avec une solide instruction à mes auditeurs »²⁵⁰.

À Honolulu, la presse en parle, s'émeut de son courage et de son propre dénuement, en Europe ses lettres vont commencer à circuler, les chrétiens sont touchés par son action et répondent : dès les premiers mois les dons affluent, y compris d'Europe et d'Amérique, dons qui se transforment en vivres et matériaux de toutes sortes. Certaines de ses lettres sont diffusées dans les Annales de la Propagation de la foi et prises comme thèmes d'homélies par des prêtres-lecteurs. Le père Damien finit par obtenir une aide du gouvernement d'Honolulu pourtant au

²⁴⁶ Bernard COURONNE, Dossier de presse à l'occasion de la canonisation de Damien de Veuster, Congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie-Picpus, 2009, Paris, p.4.

²⁴⁷ Damien DE VEUSTER, Lettre à son frère, 25.11.1873, Op. cit..

²⁴⁸ Lettre à son supérieur général, 08.1873, op. cit..

²⁴⁹ Lettre à son frère, le 25.11.1873, op. cit..

²⁵⁰ Damien DE VEUSTER, Lettre le 17.03. 1886, op. cit..

début agacé par cette célébrité. Car célébrité désormais il y a, et pas uniquement dans le monde catholique. Journalistes, écrivains et artistes font connaître l'œuvre de celui qu'on appelle le « père des lépreux ». On vient le voir pour observer son action, et pas seulement des médecins. Son œuvre attire l'attention d'un écrivain américain, Charles Warren Stoddard, qui vient le voir en 1884 et publie en 1886 *The lepers of Molokai*²⁵¹. Il est autorisé à y venir en compagnie de deux médecins du gouvernement en tournée officielle d'inspection. Il peut ainsi rendre visite à de nombreux patient avec le père Damien et les deux médecins. Il évoquera dans son livre l'histoire de cette léproserie et l'action du gouvernement et du père Damien mais ce dernier reste le centre du livre. Très populaire et influent, le livre sera réédité plusieurs fois²⁵².

Un peu plus tard, un anglais protestant, Edward Clifford, vient lui aussi passer deux semaines à Molokai en 1888 et peint des portraits du père Damien,²⁵³ puis de retour chez lui écrit un livre de louange à son sujet : *Father Damien; A Journey from Cashmere to his Home in Hawaii*²⁵⁴. Il reçoit aussi l'aide d'un pasteur anglican de la banlieue de Londres : le révérend Chapman, recteur de la paroisse Saint Luc de Camberwell, qui lui adresse un premier don en 1885 après avoir sensibilisé ses paroissiens. D'autres dons et des échanges épistolaires entre eux suivront dans lesquels apparaît une évolution au sujet des protestants : Il les connaît mieux, d'une part parce qu'il a pu observer leurs méthodes, et d'autre part parce que des liens amicaux et fraternels se sont tissés avec plusieurs d'entre eux. Pour le père Damien, les protestants ne sont plus des concurrents mais des frères qui essayent de suivre le Christ. Lorsqu'il se découvre lépreux en 1884, l'opinion internationale est alertée par la presse et s'émue : c'est un courant de solidarité interconfessionnel qui se mobilise pour lui venir en aide. Cependant, localement, c'est-à-dire avec Honolulu, avec le comité chargé de l'administration de la léproserie, mais aussi avec les supérieurs de sa propre communauté, les incompréhensions, les jalousies, et même les calomnies vont s'accumuler, en particulier à partir du moment où il sera lui-même touché par la lèpre. Les protestants, premiers évangélisateurs de l'archipel, sont souvent irrités par ce que l'on pourrait appeler une reconquête du territoire. Leur attitude à son égard n'est pas unanime. Certains le soutiennent, d'autres multiplient les obstacles. Il meurt le 15 avril 1889 et dès 1894 un monument lui est dédié à Louvain. Une pétition de 33 000 lépreux demandant sa béatification sera présentée au pape Paul VI par Raoul Follereau en 1967. Béatifié en 1995 par le Pape Jean-Paul II, il a été canonisé en 2009 par le Pape Benoît XVI.

2- Raoul Follereau (1903- 1977)

Journaliste et écrivain, Raoul Follereau est aussi une autre figure missionnaire célèbre. Il est lui aussi réputé être profondément enraciné dans la foi chrétienne et manifeste sa générosité très tôt. Mais à la différence du père Damien, il n'est ni prêtre ni religieux. Né à Nevers, il est le deuxième d'une famille de trois enfants. Orphelin de père à l'âge de 14 ans, il travaille un an dans l'entreprise de son père pour aider sa famille, puis reprend le chemin de l'école (autre point commun avec Damien). Il poursuit ses études à Paris en droit et philosophie. Il épouse

²⁵¹ Charles WARREN STODDARD, *The Lepers of Molokai*, Notre Dame, Indiana : "Ave Maria" Press, 1886.

²⁵² Hawaiian National Bibliography, 1780-1900: Volume 4: 1881-1900, David W. Forbes · 2003 · History.

²⁵³ ROOKS, Michael, "Portrait of Joseph Damien de Veuster (Father Damien)", ca, 1889, by Edward Clifford", *Calendar News (Honolulu Academy of Arts)*, Vol. 80, No. 1, January-February 2008, pp. 10-11.

²⁵⁴ CLIFFORD, Edward, *Father Damien; A Journey from Cashmere to his Home in Hawaii*, London: Macmillan, 1889.

Madeline Boudou en 1924. Après un essai comme avocat il s'oriente vers le journalisme. Il devient secrétaire de rédaction à l'*Intransigeant* et fonde, dans le courant de Mauras, la ligue d'Union latine dont le but est de « défendre "la civilisation chrétienne" contre tous les paganismes et barbaries »²⁵⁵. Il mène une intense activité culturelle, soutenant des publications par le journal de la ligue : *L'œuvre Latine* et fait de nombreuses conférences et concerts. Il publie plusieurs ouvrages de poèmes, théâtre et essais entre 1924 et 1936. Il découvre la lèpre à l'occasion d'un reportage en Afrique, demandé sur ce sujet par Justin Godard, président des Œuvres hospitalières françaises de l'ordre de Malte qui, depuis la première guerre mondiale, s'est réorienté vers les œuvres caritatives et notamment le secours aux lépreux²⁵⁶. Selon le récit qu'il a fait lui-même à plusieurs reprises dans ses conférences et ouvrages, le premier contact de Raoul Follereau avec la maladie a lieu de manière fortuite au cours de d'un voyage en brousse. Son chauffeur s'arrête pour remettre de l'eau dans le moteur. Il aperçoit des hommes faméliques et apeurés :

« [...] Au guide j'ai dit : " Qui sont ces hommes ? - Des lépreux m'a-t-il répondu. - [...] - J'entends bien, mais ne seraient-ils pas mieux au village ? Qu'ont-ils fait pour en être exclus ? - Ils sont lépreux, me répondit l'homme taciturne et têtue. - Au moins les soigne-t-on ? " Alors mon interlocuteur haussa les épaules et me quitta sans rien dire. [...] et c'est ce jour-là que j'ai compris qu'il existait un crime impardonnable, promis à n'importe quel châtement, un crime sans recours et sans amnistie : la lèpre »²⁵⁷.

Il a fait ce récit à maintes reprises et il semble qu'il l'ait vécu comme une sorte de conversion : une rencontre qui le touche profondément et qui va provoquer une réorientation de sa vie. Un temps de maturation semble avoir été nécessaire. Ce serait en effet la même année qu'il découvre la vie de Charles de Foucauld. En 1937 il lui rend hommage²⁵⁸ à l'occasion de l'annonce de la prochaine inauguration de l'église d'El-Golea, l'église Saint-Joseph, surnommée la cathédrale du désert, et à côté de laquelle sera transférée la dépouille de Charles de Foucauld²⁵⁹. Il donne des conférences sur Charles de Foucauld dès 1940 dans le cadre de son soutien au régime de Vichy²⁶⁰. La deuxième rencontre importante est celles des sœurs de Notre Dame des Apôtres à Vénissieux, qui va le faire passer à l'action. Elles ont le projet de créer, à Adzopé en côte d'Ivoire, un village pour des lépreux abandonnés et exclus. Il décide

²⁵⁵ Jean-François SIX, *Le grand rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008, p.192.

²⁵⁶ Jean VITAUX, *Histoire de la lèpre*, Que sais-je ? / Humensis, 2020, Paris, p.184.

²⁵⁷ Raoul FOLLEREAU, *La seule vérité c'est d'aimer*, Flammarion, 3 tomes sous coffret, 1966, tome II, *Quinze millions d'hommes*, pages 5 et 6.

²⁵⁸ *Cahiers Charles de Foucauld*, Volume 33, sous la direction de MICHEL THIOUT, Arthaud 1954, p. 314

²⁵⁹ Cette inauguration a eu lieu le 21 mars 1938.

²⁶⁰ Ces conférences ont lieux dans deux institutions créées sous le régime de Vichy (L'École des Cadres d'Uriage et le théâtre des Fleurs de Vichy). Elles sont mentionnées dans deux ouvrages sur le régime de Vichy : la première dans : John HELLMAN, « The knight-monks of Vichy France: Uriage, 1940-1945 », Montréal, McGill-Queen's Press, 1993, p. 80-81 ; la seconde dans : Jean Débordes, « Vichy, capitale à l'heure allemande : au temps de Pétain et de François Mitterrand », Godefroy de Bouillon, 1998, p. 78.

Nous touchons ici un aspect un peu compliqué de la vie de Raoul Follereau qui, tout en étant convaincu de la nocivité du nazisme (il a écrit un article à ce sujet qui l'oblige précisément à se cacher parce qu'il est recherché par les Allemands), se situe politiquement résolument à l'extrême droite et semble-t-il, en soutien au régime collaborationniste de Vichy. Ses Fondations Charles de Foucauld financent en 1948 une exposition aux Invalides sur Charles de Foucauld qui connaît un vif succès, mais leur légitimité d'utiliser ce nom est contesté par Louis Massillon sous le motif qu'il n'y a pas de lien spirituel entre les deux.

alors de les aider grâce à ses conférences et donne la première sur ce sujet en 1943. Sa vie prend dès lors réellement une orientation nouvelle pour la cause des lépreux. Il renonce à sa carrière littéraire pour s'y consacrer. C'est un homme d'action, un orateur de talent, un écrivain qui sait communiquer et qui s'ingénie à éveiller les consciences. Il fonde la Journée Mondiale des Lépreux en 1954, et soutient la fondation de nombreuses associations dédiées à leur cause. Cette même année, la découverte d'un médicament enfin efficace contre la lèpre, la dapsons, ouvre de nouveaux horizons. Raoul Follereau va multiplier les conférences, les publications, les démarches et les voyages avec son épouse Madeleine, pour sensibiliser le public, les gouvernements et toute instance susceptible de soutenir son action contre cette maladie, dont il est maintenant possible de stopper l'évolution.

3- La lèpre et le courant hygiéniste (fin XIXe et début XXe)

À la fin du XIXe et au début du XXe siècles, la mobilisation du monde médical et de l'hygiène s'accroît. « La gravité du problème de la lèpre, sa répercussion sociale, les signes d'abandon qui entourent les lépreux et l'inefficacité des mesures administratives destinées à les isoler, provoquent les sévères critiques du monde de l'hygiène. »²⁶¹ Au niveau international un mouvement de concertation se dessine. Il va dans le sens d'une rationalisation pour maîtriser l'épidémie qui devient pandémie. Deux conférences internationales vont traiter du sujet :

- La première a lieu en 1897 à Berlin. Elle préconise l'isolement comme moyen de prévention²⁶². Il n'est pas encore question vraiment de prophylaxie.
- La seconde se tient dans la ville de Bergen (Norvège) en 1909. La délégation du gouvernement de Norvège fournit des chiffres et des rapports de recherche.

Une véritable coopération scientifique se dessine, notamment en matière de recherche pour trouver des remèdes efficaces²⁶³. Mais il est toujours principalement question de politique d'isolement compte tenu, dit le rapport, des succès obtenus avec cette méthode en Allemagne, Islande, Norvège et Suède²⁶⁴, mais aussi compte tenu du fait qu'il existe probablement un écart important entre le nombre de cas recensés et le nombre de cas réels²⁶⁵. La conférence préconise aussi de séparer les enfants de leurs parents lépreux, le plus tôt possible et de les garder en observation. Ceux qui ont été en contact avec des lépreux doivent être examinés régulièrement par des spécialistes. Les lépreux doivent être exclus de certaines occupations ou commerces (sans qu'il soit précisé lesquels). Tous les lépreux vagabonds et mendiants doivent être impérativement isolés strictement. Le vocabulaire commence à changer. De plus il est admis que la lèpre n'est très probablement pas héréditaire, mais se transmet par contact rapproché

²⁶¹ BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa, 1998, p. 128.

²⁶² « Dans tous les pays où la lèpre forme des foyers et prend une grande extension, l'isolement est le meilleur moyen d'empêcher la propagation de la maladie. [...] La déclaration obligatoire, la surveillance et l'isolement tels qu'on les pratique en Norvège, doivent être recommandés à toutes les nations, dont les municipalités sont autonomes et possèdent un nombre suffisant de médecins. » Masson G., 1897, « Variété », *Revue d'hygiène et de médecine préventive*, 19^e année, Paris, Masson, p. 1039.

²⁶³ Donald H. CURRIE, *The second International Conference on leprosy, Held in Bergen, Norway, August 16 to 19, 1909*, Treasury Department, Public Health and Mary-Hospital Service of the United States, 1909, Washington, Government Printing Office.

²⁶⁴ Op. cit. et *California State Journal of Medicine*, Feb. 1910, p.71.

²⁶⁵ Donald H. CURRIE, 1909, p.4.

avec une personne malade. Il est également maintenant admis, compte tenu des découvertes récentes²⁶⁶, que la lèpre est certainement guérissable, mais que les recherches n'ont pas encore permis de déterminer comment. Il est aussi question de lutte sociale contre la lèpre, par la création de grandes léproseries pour héberger et isoler les malades. La conférence internationale de Strasbourg, en 1923, réunissait des délégations de 33 pays. Il y est réaffirmé la nécessité d'isoler les malades de la lèpre, soit en hôpital soit chez eux, spécialement dans les pays d'endémie. Mais les participants insistent aussi sur l'importance de traiter les malades avec humanité, et en particulier de leur permettre de garder un contact avec leur famille, dans la mesure de la compatibilité avec l'efficacité du traitement. Enfin, la conférence réaffirme la nécessité de séparer les enfants, dès la naissance, de parents lépreux et préconise la création d'hôpitaux spécialisés, de sanatorium et de colonies rurales pour les malades ne pouvant être traités chez eux²⁶⁷.

3.2. L'arrière-plan taiwanais : La lèpre en Chine et au Japon et son rapport avec les religions

3.2.1. En Chine

Pour ce qui est de la Chine, Angela Ki Che Leung²⁶⁸, montre que l'identification de la maladie dans les descriptions que l'on peut trouver à différentes époques, ne suffit pas pour définir clairement où et quand elle est apparue. Le Canon de l'Empereur Jaune (Huangdi Neijing 黃帝內經 ²⁶⁹), le plus ancien traité de médecine chinoise connu, contient des descriptions d'un mal redouté qui avait été considéré par plusieurs chercheurs comme étant la lèpre. Cette conception a été remise en cause dans les années 1970. Rien en effet ne permet d'affirmer avec certitude que la (les ?) maladie(s) appelée(s) li/lai (li 歷 pouvant se prononcer parfois lai) ou dafeng 大風 (littéralement grand vent) ne désigne qu'une seule maladie qui serait ce que l'Occident a appelé lèpre, et plus récemment maladie de Hansen. En effet, la manière de décrire la maladie ne permet aucune correspondance précise avec la médecine occidentale, et cette même description a varié selon les points de vue et les époques. Il est plus probable que ces expressions désignent un ensemble de maladies de peau ayant des points communs avec la lèpre. La même remarque pouvait être faite dans l'approche judéo-chrétienne qui tendait également à regrouper sous le mot lèpre des maladies caractérisées par divers symptômes affectant la peau.

²⁶⁶ notamment de celles du Docteur Hansen, qui a démontré qu'il s'agit d'une maladie infectieuse.

²⁶⁷ International Leprosy Association, History of leprosy : < <https://leprosyhistory.org> > (consulté le 10 août 2021)

²⁶⁸ Angela Ki Che LEUNG, *Leprosy in China: A History*, New York: Columbia University Press 2009.

²⁶⁹ La figure de l'Empereur Jaune apparaît chez les historiographes de la dynastie Han comme une figure prééminente de la tradition chinoise, qui selon eux serait l'auteur (lui ou ses assistants) des quatre livres Huangdi et du Huangdi Neijing. Selon la tradition, il serait le premier souverain civilisateur de la haute Antiquité chinoise entre 2600 et 2500 av. J.C.

La compréhension de l'approche chinoise de la médecine²⁷⁰ permet néanmoins de mieux cerner la question dans le contexte chinois, et notamment son articulation avec l'espace socio-anthropologique, ainsi que sa dimension spirituelle. Cette médecine se réfère à des concepts de base (le Yin 陰 et le Yang 陽, les cinq éléments ou wuxing 五行) qui se combinent énergétiquement et constituent une cosmologie qui relie l'homme à l'univers. Le corps est ainsi un microcosme à l'image de l'univers, et le rôle du médecin est de contribuer à maintenir son équilibre. Certaines de ces configurations peuvent produire des désordres que l'on va décrire en termes de : chaleur de l'été, froid, vent, feu, sécheresse... Les termes dafeng 大風 et lifeng 歷風 (avec le li/lai 歷), désignent dans ce Canon, des désordres causés par l'intrusion du vent (feng 風), dont la description a été rapprochée d'une forme de lèpre. A partir de la dynastie des Zhou (1130-250 av. J.C.), le livre de médecine Su-Wen, distingue la lèpre lépromateuse (Lai-Fon) et la lèpre tuberculoïde (Lai-Ping). Cette description a été affinée par la suite. Avec le temps, la perception et la compréhension de la maladie ont évolué. C'est un peu avant le XVe siècle que le terme, encore en usage aujourd'hui, de *mafeng bing* 癩瘋病, apparaît dans les écrits médicaux et devient populaire pour désigner cette maladie. Angela Ki Che Leung le traduit par *numb wind*, vent de l'engourdissement, de l'insensibilisation : de fait ce mot montre que l'un des premiers symptômes de la lèpre lépromateuse a été identifié, puisque la maladie commence par l'apparition de zones insensibles sur la peau. Dans la pratique, à côté de cette approche que nous pourrions qualifier d'« académique » (bien que ce soit anachronique), il existe aussi une approche magique dans laquelle la maladie peut être causée par un ver (chong, 蟲) qui ronge les viscères et/ou un poison (gu 蠱) qui aurait introduit le ver ou la vermine. Cette conception de la maladie ayant son origine dans de la magie noire et le chamanisme (wu shi huo dong, 舞獅活動 que Benoit Vermander traduit par activité médiumnique²⁷¹) en relation avec les cinq poisons (wudu 五毒) apparaît très tôt dans l'Antiquité chinoise²⁷² et dans l'histoire des peuples de Chine. Le chamane est ici la première figure qui apparaît en rapport avec la souffrance humaine. Il peut notamment venir au secours d'une personne qui est victime d'un acte de magie noire et souffre de maladie ou de possession par des esprits mauvais. La médecine chinoise traditionnelle fait appel à de nombreuses plantes médicinales et le chamane y avait certainement recours. Mais selon Rémi Mathieu²⁷³, dans la Chine ancienne, le médecin agissait physiquement « le plus souvent sans intégrer le patient dans son propre cadre mental », tandis que le chamane intervient sur l'âme du malade, son domaine est d'ordre spirituel « son efficacité vient de ce qu'il permet au patient de donner un sens à son état ». Le mode d'action du chamane passe le plus souvent par la danse, le chant, l'incantation. « Le type de guérison qu'implique l'action du chamane est de ceux qui nécessitent la communion des âmes : celle du

²⁷⁰ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Angela Ki Che LEUNG, 2009, op. cit., p.17 à 59.

²⁷¹ Benoit VERMANDER, « Chamanismes de l'Asie de l'Est. Termes et rôles en mouvement », paragraphe 4, *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 20 février 2016, consulté le 15 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24524> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24524>

²⁷² Voir à ce sujet : Matthieu REMI, 1987, « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme*, 101, février-mars 1987, p. 10-34.

²⁷³ Mathieu REMI. Op. cit.. « Du bon usage des dieux en Chine. », p.15.

malade qu'on rappelle, celle de l'officiant qui voyage dans l'éther, celle des esprits qu'on invite à descendre. »²⁷⁴

La magie fait partie des croyances populaires traditionnelles. Les croyances à ce sujet sont véhiculées par les légendes, les romans, les rumeurs. Vincent Durand-Dastès a notamment mis en évidence le thème très ancien de la magie méridionale que le héros vertueux doit vaincre. Il analyse un roman du XVII^e siècle qui raconte une expédition victorieuse d'un héros vertueux en terre barbare, où il rencontre « les redoutables poisons manipulés par les peuples du Sud, en l'espèce, les *gu* 蠱. Ces derniers, corps étrangers que de surnois barbares sont susceptibles d'insérer jusqu'au fond des entrailles de Chinois trop peu méfiants, mais aussi vices cachés prêts à jeter le trouble dans l'ordre familial, jusqu'au cœur de l'empire, constituent un bel exemple des figures de l'altérité démoniaque que l'on rencontre dans la littérature de la Chine des derniers siècles de l'époque impériale. »²⁷⁵ Angela Ki Che Leung remarque que le caractère démoniaque du mal, paradoxalement, fait de la maladie un moyen de rédemption pour ceux qui en souffrent, selon bon nombre de bouddhistes et de taoïstes médiévaux²⁷⁶. Ils rejoignent en cela d'autres religions et notamment la religion chrétienne. À partir du XV^e siècle, les médecins chinois deviennent pessimistes quant aux chances de guérison de la lèpre, et la peur de la contagion (chuan ran, 傳染) gagne la population. Les hypothèses concernant les conditions de contamination sont, elles aussi, en relation avec les questions de vice et de vertu. Angela Ki Che Leung²⁷⁷ distingue deux formes d'immoralité liées au fait de contracter la maladie : Avant la période des Song, dans les traditions bouddhistes et taoïstes, c'est une rétribution²⁷⁸ qui résulte d'une transgression sérieuse, qui peut être religieuse, politique ou sociale. Après le XIII^e siècle, la maladie est réputée résulter plutôt d'un manque de discipline et de soin concernant le corps, y compris les excès sexuels. La débauche est ainsi considérée comme une cause importante de diffusion de la maladie. Une autre croyance conduisait à considérer les lépreux comme potentiellement violents et dangereux. À cette croyance était associée l'idée populaire qu'une manière de guérir de la maladie était d'avoir un rapport sexuel (par ruse ou violence) avec une personne saine, qui de ce fait, contractait la maladie dont le lépreux se débarrassait. Les lépreux étaient donc craints et haïs de l'ensemble de la société, y compris de leur propre famille. Jean Vitaux note qu'à partir du XIV^e siècle, les lépreux sont rejetés en raison de l'apparition de la notion de contagion²⁷⁹. Ils sont exclus des zones habitées et forment des villages de lépreux rebelles.

Les périodes des Ming (1368-1644) et des Qing (1644-1912) sont caractérisées par une peur grandissante de la contagion, accompagnée de l'hostilité de la population. De nombreuses

²⁷⁴ Op. cit..

²⁷⁵ Vincent DURAND-DASTÈS, « Poisons exotiques et vices domestiques : de vertueux héros aux prises avec les *gu* 蠱 dans un roman du XVII^e siècle », *Études chinoises*, vol. XXVI (2007), p.84-85.

²⁷⁶ Angela Ki Che LEUNG développe cet aspect de façon intéressante, op. cit., p. 61 à 83.

²⁷⁷ Angela Ki Che LEUNG, op. cit., p. 85 à 95.

²⁷⁸ Dans le bouddhisme, la lèpre appartient aux maladies de type karmique. À cette famille appartiennent aussi plusieurs handicaps physiques congénitaux, certaines maladies mentales. C'est une rétribution évidente de péchés ou de fautes graves commises dans une vie antérieure. Ce type se distingue des maladies provenant d'une disharmonie physiologique, d'excès de nourriture ou de boisson, de virus ou bactéries ou d'un malaise spirituel. Voir à ce sujet : Elise Anne DEVIDO, « La lèpre et la tradition bouddhiste », dans : <Buddhachannel.fr>, lundi 24 juin 2013.

²⁷⁹ Jean VITAUX, *Histoire de la lèpre*, Que sais-je ?, Humensis, Paris, 2020, p.109.

léproseries sont alors créées par des missionnaires protestants et catholiques mais aussi par des magistrats chinois²⁸⁰.

3.2.2. Au Japon

Les protestations récentes d'anciens lépreux japonais, demandant leur réhabilitation et la reconnaissance du préjudice subi²⁸¹, ont conduit nombre de Japonais, et particulièrement les juristes, philosophes, médecins, historiens et sociologues, à faire un retour sur leur histoire. Et ce retour est riche d'enseignements. Michio Miyasaka rappelle que cette maladie a été stigmatisée et a entraîné le rejet des malades hors de leur famille et de leur communauté dès l'Antiquité, et dans de nombreuses parties du monde. Les raisons auraient été liées à la religion et à des croyances populaires concernant les causes de la maladie, qui serait comprise comme étant le résultat de fautes commises ou de mauvais comportements dans le passé²⁸². Comment cela se manifeste-t-il dans le contexte japonais ? Des contes populaires japonais font le récit de lépreux abandonnés sur les montagnes ou au fond des vallées. La lèpre est une compagne ancienne au Japon. Selon le Dr Ichiro Kikuchi²⁸³, son apparition y reste un mystère. Un livre de 833 décrit une maladie que l'on peut identifier comme étant très probablement la lèpre. Selon cet ouvrage, la maladie est causée par un parasite qui mange les cinq organes du corps. Le livre précise qu'il ne faut pas dormir avec le patient, ce qui laisse supposer que la contagiosité de la maladie est connue. Les ressemblances avec l'approche chinoise suggèrent que la lèpre (et les idées à son sujet) aurait pu être introduite dès le Ve siècle, en provenance de Chine, par la route de la soie et/ou à l'occasion de l'apport du Bouddhisme, qui est officiellement situé en 552, à l'occasion de l'envoi au Japon, à l'empereur Kimmei (509 ou 10 -571), de missionnaires bouddhistes par le roi Seong (523-554)²⁸⁴ de Baekje (l'un des trois royaumes de Corée, dans l'actuelle Corée du sud)²⁸⁵. Le Bouddhisme s'y développe rapidement. A l'époque Nara (710-

²⁸⁰ Op. cit., p.109.

²⁸¹ Le 11 mai 2001, la cour de Kumamoto au sud du Japon, reconnaît les droits de 127 anciens patients en condamnant l'État japonais à les indemniser, pour les avoir enfermés durant de longues années, (certains presque toute leur vie) dans des sanatoriums, colonies isolées aux conditions de vie généralement pénibles, et avoir opéré sur certains, souvent sans leur consentement, stérilisations et avortements. Voir à ce sujet : CHEMOUILLI Philippe: « Les anciens lépreux du Japon ont obtenu réparation. Aperçu historique d'une discrimination à contre-courant » *Service de long et moyen séjour neurologique, hôpital Albert Chenevier, AP-HP ; Texte extrait de La Lettre de l'Espace éthique n°15-16-17-18, 2002; <http://www.espace-ethique.org>.*

²⁸² Michio Miyasaka, "Punishing Paternalism: An Ethical Analysis of Japan's Leprosy Control Policy", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 19 (4), p.103-107, 2009.

²⁸³ Ichiro KIKUCHI, MD, « Hansen disease in Japan: a brief history, *International Journal of Dermatology*, 1997, 36, p.629

²⁸⁴ Il est intéressant de remarquer que le bouddhisme est arrivé en Corée un peu de la même manière par un moine envoyé (en 372) par l'empereur Fu Jian (337-8 -385) de la dynastie Qin antérieure, au roi Sosurim de Goguryeo, apportant des textes et des statues. La religion d'alors en Corée était l'animisme et le chamanisme. Le bouddhisme s'y est associé au chamanisme. Cet arrière fond de chamanisme est aussi un fait commun avec la Chine. On le retrouve au Japon dans le shintoïsme. En coréen, le chamanisme est désigné par l'expression 신교, Hanja 神教; *Shingyo* (en caractère chinois, qui se lirait en chinois shentiao) signifiant religion des esprits/dieux et enseignement des esprits, ou 신도; Hanja: 神道 (en caractères chinois qui se lirait shentao) signifiant la voie des esprits. Il est intéressant de remarquer une certaine consonance avec le *shinto* japonais (mais il convient ici de rester prudent)

²⁸⁵ Selon le Nihon shoki 日本書紀 (720), *Annales du Japon*, première histoire officielle du Japon, écrit en chinois.

794), on recense déjà six écoles différentes de Bouddhisme. Elles vont disparaître au profit de six autres écoles qui se développent durant l'ère Kamaku (1185-1333). Parmi ces écoles on trouve deux écoles de bouddhisme ésotérique : Shingon et Tendai. Les monastères bouddhistes sont des lieux d'éducation. La religion au Japon semble associer, comme en Chine, des pratiques bouddhistes, taoïstes et chamaniques. Selon Ichiro Kikuchi, les personnes atteintes de cette maladie devaient vivre séparément, notamment en raison de la croyance que la maladie avait pour cause des mauvais comportements dans une vie antérieure ou dans cette vie ; il donne comme exemple de raison les préconisations de l'École Nichiren. Il est dit en effet dans la Sutra du Lotus : « quiconque voit une personne accepter et garder ce sutra et tente de la calomnier ou de révéler ses fautes, que ce qu'il dise soit vrai ou non, il sera affligé de la lèpre blanche en cette existence ». ²⁸⁶ Ce point de vue rejoint par certains aspects, le shintoïsme, souvent présenté comme la religion traditionnelle du Japon, et de toute façon, très antérieure à la venue du Bouddhisme. Le shintoïsme s'apparente à l'animisme et au chamanisme. Le concept clé est le *Tsumi* qui est à la fois faute et désastre, et qui résulte d'un comportement immoral, d'un malheur, d'une erreur dans les rituels ou d'un accident. Ce résultat néfaste peut être corrigé ou détruit par un rite purificateur²⁸⁷. La lèpre est aussi perçue comme l'expression d'une faute commise ou tout du moins d'une impureté, d'une souillure (*Kegare* 穢れ・汚れ) qui peut être transmise par contact, et donc avoir un impact fâcheux, non seulement pour la personne atteinte, mais aussi pour son entourage. La mort et la maladie grave (et à fortiori mortelle), sont sources de *kegare*. Le *kami* de la famille doit en être protégé. En effet, dans le Shinto classique, tout mal est causé par l'action d'esprits malins²⁸⁸. En être libéré demande une purification. À l'opposé, le concept de *Kami* désigne ce qui est digne d'être vénéré. Sont aussi considérés comme *kami* les esprits gardiens de la terre, des métiers, les esprits des héros nationaux²⁸⁹.

Comment se sont situées les missions chrétiennes dans ce contexte ? La première période missionnaire chrétienne au Japon, entre l'arrivée de Saint François Xavier en 1549 et les persécutions des années 1600,²⁹⁰ correspond à une période d'accueil du christianisme²⁹¹, d'échanges avec l'Occident, aussi bien en termes de biens commerciaux qu'en termes d'idées et de connaissances²⁹². Ichiro Kikuchi rappelle que les missionnaires, émus par le sort des lépreux, avaient ouverts des hôpitaux spécialisés. Il évoque notamment le jésuite portugais, Luiz De Almeida (1525-1583) qui a effectivement ouvert un hôpital et introduit au Japon la

²⁸⁶ Sutra du Lotus, chap. 28, Cité dans : NICHIREN, « Écrits 92, Les quatorze oppositions à la loi », in Soka Gakkai, *Bibliothèque du bouddhisme de Nichiren*, p.761 ; traduction en français de cent soixante-douze des lettres et traités les plus importants de Nichiren publiés en japonais dans *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* (Œuvres complètes de Nichiren Daishōnin) : < <https://www.nichirenlibrary.org/fr/wnd-1/Content/92#para-7> > (consulté le 10 août 21)

²⁸⁷ Jean HERBERT, *Aux sources du Japon : Le Shinto*, Ed. Albin Michel.1964, p.134.

²⁸⁸ Op. cit., p. 134.

²⁸⁹ Ph.D., DE SOKYO ONO, William P. WOODARD, *Shinto the Kami Way*, 1962, Tuttle publishing company.

²⁹⁰ 1597, martyrs de Nagasaki ; en 1614, interdiction du catholicisme au Japon. Voir : Léon PAGES, *Histoire de la religion chrétienne au Japon de 1598 à 1651*, Charles Douniol Ed., 1869, Paris.

²⁹¹ KOUAME Nathalie, « Japon : le « siècle chrétien ». Son historiographie et ses lieux de mémoire », *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/4 (n°4), p. 170-182. DOI : 10.3917/hmc.004.0170. (consulté le 10 août 21.)

URL : <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2007-4-page-170.htm>

²⁹² Cette période correspond à l'époque dite d'Edo (v1600-1868) qualifiée aussi par HIROYUKI Ninomiya d'époque pré-moderne. (voir : Hiroyuki Ninomiya, *Le Japon pré-moderne : 1573-1867*, Paris, CNRS Editions, 2017)

chirurgie européenne²⁹³. Mais leur mission fut de courte durée. A la suite notamment de la conquête des Philippines par les Espagnols, le doute et la méfiance s'installent à l'égard des étrangers, et spécifiquement des Européens. De 1633 à 1651, une série d'édits²⁹⁴ donne un coup d'arrêt aux échanges avec eux, et pose les bases de l'isolationnisme (le Sakoku²⁹⁵), accompagné d'un repli sur les valeurs du confucianisme. Le pays se ferme au monde extérieur et cet isolement va durer plus de 200 ans²⁹⁶. En 1853, sous la pression américaine²⁹⁷, puis avec le coup d'état du 3 janvier 1868, s'amorce la réouverture qui se poursuivra avec l'ère de Meiji (1868-1912), empereur qui choisit ce nom qui signifie « gouvernement éclairé ». C'est une période à la fois d'ouverture aux sciences, techniques modernes, de réveil en face de la pression occidentale, d'unification nationale et de restauration du pouvoir impérial, sous la forme d'une monarchie constitutionnelle. Mais c'est aussi une période de poussée démographique et le réveil de la fierté et de la volonté de puissance appuyée sur ce que l'on serait tenté d'appeler le développement de la conscience collective d'une identité existante et à construire, d'une valeur propre vécue comme supérieure, qui cherche à être reconnue comme telle. L'un des artisans de la restauration du Meiji écrit en janvier 1868 : « En prenant pour objectif les terres d'outremer, nous ferons un bond en avant dans les sciences appliquées et la technique ²⁹⁸ ». Cette idéologie expansionniste associée au progrès scientifique et technique se poursuivra avec l'ère de Taisho, puis celle de Showa²⁹⁹. Il est intéressant ici de mettre cette évolution en parallèle avec ce qui se passe en Europe aux XVIII^e et XIX^e siècles. N'y a-t-il pas là une sorte de contagion du colonialisme européen associé à l'esprit des Lumières ? C'est un nouveau Japon qui se construit et cette métamorphose touche les institutions politiques et administratives, l'armée, l'éducation et l'économie et va en effet de pair avec une expansion coloniale offensive en direction de ses voisins³⁰⁰. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la politique qui va s'y développer à l'égard des lépreux. En 1871, le gouvernement abolit le système féodal d'organisation territoriale³⁰¹ ce qui, du même coup, supprima les points de contrôle entre les territoires gouvernés par les seigneurs (les *daimyo*). Cela eut pour effet de faciliter la circulation des personnes dans l'ensemble du pays, y compris des personnes atteintes de la lèpre. « Cette année-là, de nombreux lépreux se rassemblèrent sur la route en direction du temple bouddhiste

²⁹³ Voir : Pierre MARCEL sj, *Par La Médecine, Au Christ, Le Frère Luiz De Almeida S. J. Missionnaire Au Japon*, 14^e série, N°166, Xaveriana, Octobre 1937

²⁹⁴ Notamment l'édit de Sakoku (1635) interdit la religion catholique sous peine de mort.

²⁹⁵ Qui signifie fermeture du pays, littéralement : « enchainement du pays ». Dans : Dictionnaire historique du Japon, Année 1991 17 (R-S) 17 (R-S) p. 97. (consulté le 10 août 2021)

< <https://www.persee.fr/search?q=sakoku&c=dhjp> >

²⁹⁶ Francine HERAIL (dir.), Guillaume CARRE, Jean ESMAN, François MACE et Pierre-François SOUYRI, *Histoire du Japon : des origines à nos jours*, Paris, Ed. Hermann, 2010.

²⁹⁷ Expédition militaire de Matthew Perry débouchant sur la convention de Kanagawa en 1853 suivie du traité Harris du 29 juin 1858.

²⁹⁸ KIDO TAKAYOSHI (kôin), dans *Diary of Kido Takayoshi*, trad. De Brown S.D. et Hirota A., University of Tokyo Press, 1983, cité et traduit en français par Nora Wang, *L'Asie Orientale du milieu du XIX^e siècle à nos jours*, 1993, Armand Colin, p.83.

²⁹⁹ Entre 1870 et 1880, l'État consent un formidable effort financier pour enclencher la modernisation du pays. Au début du XX^e siècle, la réussite s'avère exceptionnelle. Elle touche la production intérieure comme le commerce extérieur

³⁰⁰ Nora WANG, 1993, Op. cit., p. 83 à 105.

³⁰¹ Les dits territoires devaient être remis à l'empereur. Ils devenaient des préfectures dont l'ancien seigneur était nommé gouverneur. Du même coup disparaissent également, du moins officiellement, les samouraïs, qui perdent privilèges et revenus.

Honmyoji, dans la préfecture Kumamoto, dans la partie centrale de l'île Kyushu. Combien de personnes atteinte de la maladie de Hansen y avait-il, à cette époque ? le nombre estimé varie de 500 000 à 1 500 000³⁰² mais sans preuve concrète³⁰³. Peut-être ces malades-mendiants étaient-ils difficiles à distinguer d'autres miséreux, parias errants et mendiants qui constituaient au Japon, une sorte de « sous-bois social » de « gens souillés » de « non-humains ³⁰⁴ » aux franges de la criminalité et de la misère. Ils étaient organisés en groupes ou bandes selon une caractéristique dominante commune et sous la responsabilité d'un chef (appelé *Danzaemon*) et de maîtres (les *hiningashira*). Ceux qui avaient un logement vivaient dans un quartier spécifique et devaient se faire enregistrer, ce qui leur donnait un état-civil (ils étaient les *kakaehinin*). Ils constituaient le groupe des *hinin*. Ils se retrouvaient dans des lieux de rassemblement précis, les *hini damari*. Il y avait des groupes d'infirmités, et parmi eux les lépreux, constituant aussi un groupe (*monoyoshi*) et habitant des quartiers de baraquements spéciaux³⁰⁵. Leurs lieux de rassemblement spécifiques se trouvaient à proximité des temples bouddhistes³⁰⁶, des sanctuaires et des sources chaudes, supposés leur apporter une aide matérielle (par l'aumône), un réconfort moral ou un soulagement physique. Ils pouvaient maintenant s'y rendre beaucoup plus facilement. A l'époque Meiji, le pays s'ouvrait, les étrangers étaient admis aussi à circuler et donc les voyaient. « Les Japonais étaient habitués à voir les lépreux mendier. »³⁰⁷ Cela faisait en quelque sorte partie du paysage. Pour eux, il y avait là une forme d'intégration à la société, une normalité. Mais c'était beaucoup plus surprenant pour les Européens. Les missionnaires chrétiens furent donc les premiers à s'en émouvoir et à aménager des lieux pour les accueillir et les soigner. Ce fut le cas d'Hannah Riddell (1855-1932), une anglaise anglicane ; elle avait rejoint the Church Missionary Society (CMS) qui avait commencé, comme d'autres sociétés missionnaires protestantes, à envoyer des femmes célibataires en mission³⁰⁸. Elle fut envoyée à Kobe, au Japon, où elle arrive en 1891, et c'est précisément en visitant le temple Honmyoji, qu'elle découvre l'ampleur du problème. Elle décide alors de construire une léproserie qui ouvrira en novembre 1895 sous le nom d'*Hospital of Resurrection of Hope* ou *Kaishun Hospital*. Faisant appel à des financements américains, japonais et anglais, elle assura les ressources de

³⁰² Certains articles basés sur des enquêtes statistiques de l'époque donnaient des chiffres plus bas (autour de 30 000 malades de la lèpre vers 1900 par exemple. (Goto MOTOYUKI, « Socioeconomic Background to the Enactment of "Absolute Isolation" Policy Toward Leprosy Patients in Japan: Based on Statistics from the Pre-war Period » ; 年報社会学論集第 24 号(2011)97-108 頁.)

³⁰³ Ichiro KIKUCHI, MD, "Hansen's disease in Japan: a brief history", *International Journal of Dermatology*, 1997, 36, p.629.

³⁰⁴ A l'époque d'Edo, des personnes pouvaient être condamnées à un exil dans les bas-fonds de la ville. Ils constituaient, avec les mendiants et les vagabonds, le groupe de ceux qui étaient dits *hinin*, c'est-à-dire littéralement « non-humains ». (voir à ce sujet : Olivier ANSART, *L'empire du rite, la pensée politique d'Orgyū Sorai*, Japon 1666-1728, Droz, Genève, 2010.)

³⁰⁵ Philippe PONS, *Misère et crimes au Japon : du XVIIe siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1999, p.71-73.

³⁰⁶ « Les bouddhistes ont toujours mis l'accent sur la pratique empreinte d'abnégation, de la compassion envers les malades et les personnes handicapées, non seulement afin d'aider autrui mais aussi pour « soigner » sa propre souffrance spirituelle et réduire les charges négatives pesant sur son karma.

« Le canon bouddhiste indien contient de nombreux récits de moines et de nonnes bouddhistes travaillant parmi les lépreux, s'occupant de leur maladie physique tout en leur prêchant le Dharma. Ces récits hagiographiques racontent en détail comment les religieux entouraient de soins et encourageaient leurs patients lépreux, changeant leurs bandages, drainant leurs plaies, les nourrissant et les lavant. » Élise Anne DeVido, 2013, op. cit..

³⁰⁷ Ichiro KIKUCHI, MD, op. cit..

³⁰⁸ Célibataires et non plus uniquement en tant qu'épouses d'un missionnaire masculin.

l'hôpital et y demeura jusqu'à sa mort³⁰⁹. Du côté catholique, le Père Germain Léger Testevuide (1849-1891), membre des Missions Étrangères de Paris, arrive au Japon avec d'autres jeunes prêtres en août 1873. Il se voit confier l'évangélisation d'une vaste région entre Tokyo et Nagoya qu'il parcourt, fait des conférences à partir desquelles se constituent des petits groupes. Lui aussi a remarqué au cours de ses voyages des lépreux errant et mendiant le long des routes vers les lieux de pèlerinages bouddhistes. Il est lui aussi touché par leur situation et entreprend de les aider. Il loue une maison pour eux puis, lui aussi, aidé par des fonds occidentaux (français en l'occurrence), construit un hôpital spécialisé qui ouvre en mai 1889. Mais il meurt deux ans plus tard, donc beaucoup plus jeune que Hannah Riddell qui a eu le temps pour sa part de donner corps à son projet. Dans les deux cas, une succession sera de toute façon nécessaire, mais dans le cas de Testevuide, ce sont les MEP qui pourvoient et suivent le projet. Dans le cas d'Hannah Riddell, le projet est beaucoup plus personnel : lorsque la CMS, en 1900, essaie de la faire revenir du Japon, elle refuse, décide de rester et de diriger l'hôpital indépendamment de la société de mission qui l'a envoyée, et c'est sa propre nièce, Ada Wright, qui prend sa succession après l'avoir secondée dès 1896. L'hôpital est fermé par les japonais en 1940, et les malades transférés dans un autre hôpital. Dans ces deux cas, il s'agissait de petites structures ne dépassant pas 80 à 90 malades. Plus importante est l'œuvre de Mary Helena Cornwall Legh (1857-1941), également anglaise anglicane. Elle part pour le Japon en 1907 à l'âge de 50 ans comme missionnaire de la Society Partners in the Gospel (SPG) autofinancée. Elle est d'abord affectée dans le diocèse Sei Ko Kai au sud de Tokyo (principalement à la cathédrale St Andrew et à l'église St Barnabé). En 1915 il lui est demandé de faire une investigation aux sources chaudes de Kusatsu qui sont un lieu important de réunion de centaines de malades de la lèpre, ce qui constitue pour la ville un problème dans les relations avec la population locale. Les lépreux viennent y chercher un soulagement, mais n'ont accès ni à un emploi ni à des soins réguliers et sont craints des habitants. Le docteur François-Xavier Bertrand, directeur de l'hôpital de Gotemba, a essayé d'y établir un centre de soins, mais s'est heurté à une opposition immédiate. Mary Helena Cornwall Legh y commence un travail missionnaire en 1916 et y fonde un jardin d'enfants et un foyer pour femmes puis, en 1917 une clinique avec un médecin et une infirmière japonaise, des maisons et des écoles. Son œuvre est considérable et lui vaut la reconnaissance aussi bien japonaise qu'occidentale ; cet hôpital a été lui aussi fermé en 1941. D'autres hôpitaux et centres de soins avaient été ouverts par des missionnaires étrangers tant catholiques que protestants, qui ont été fermés.

Face à cet investissement chrétien, à l'accueil favorable qui leur était fait par les malades, mais aussi devant le spectacle de l'errance d'un grand nombre de malades, visible par les étrangers qui circulaient eux aussi en plus grand nombre, les responsables politiques japonais, portés par le projet de modernisation du pays et l'objectif d'en faire une nation de premier ordre, se trouvaient poussés à agir à leur tour. Il s'agissait dorénavant de promouvoir un système de santé public moderne³¹⁰. Or deux médecins japonais étaient présents à la première conférence sur la lèpre de 1897 à Berlin. Le docteur Hansen y avait exposé les conclusions de ses travaux montrant que la lèpre est une maladie contagieuse causée par un bacille. Les participants en

³⁰⁹ Source : Julia BOYD, "Riddell, Hannah (1855–1932)." In *Oxford Dictionary of National Biography*, HCG Matthew and B Harrison (Eds.), Oxford, OUP, 2004.

³¹⁰ Michio MIYASAKA: "Punishing Paternalism: An Ethical Analysis of Japan's Leprosy Control Policy", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 19 (4), p. 104, 2009.

étaient arrivés à la conclusion qu'un moyen de contenir le développement de l'épidémie était l'isolement des malades. La délégation japonaise en revient convaincue de la nécessité de l'isolement des malades pour endiguer l'épidémie au Japon. Une enquête est réalisée dans le pays par le ministère des affaires intérieures qui fait état de 30 359 malades en 1900. Dès 1907 est publiée une loi dite de prévention de la lèpre - the Leprosy Prevention Law (LPL)- ayant pour but de mettre en œuvre le repérage et l'isolement des malades.

À la seconde conférence (1909) les chiffres des différents pays sont publiés, le Japon est en deuxième position pour le nombre de malades avec 40 000 cas, juste derrière l'Inde, qui en annonce 97 340. La conférence encourage les différents pays à prendre des mesures pour protéger leurs populations. La même année, cinq léproseries publiques sont ouvertes au Japon, pour finalement passer à treize dans l'ensemble du pays. Selon cette politique, précise le docteur Michio Miyasaka³¹¹, la profession médicale était pourvue de quatre pouvoirs coercitifs à l'égard des malades, qui débouchaient nécessairement sur la violation de leurs droits : l'isolation forcée (qui donnait lieu à une véritable traque des malades et aux dénonciations), la stérilisation (vasectomie pour les hommes et avortements pour les femmes), le travail obligatoire (souvent pénible voire dangereux pour eux, compte tenu des pertes de sensibilité ; cela pouvait comprendre : les soins aux malades plus atteints, les travaux dans les bâtiments et les travaux agricoles), la punition arbitraire (emprisonnement, isolement, etc. sans jugement préalable)³¹². En 1907, la loi visait les sans-abris lépreux : ils devaient être isolés dans des lieux clos. En 1931, la loi est révisée et étend l'obligation d'isolement forcé à toutes les personnes atteintes de cette maladie, soit sans doute plus de 30 000 personnes au Japon. Une loi du même genre sera également promulguée dans les colonies telles que la Corée et Taiwan. Le 28 juin 1948 aura lieu au Japon la promulgation de la loi dite « loi de protection eugénique » qui légalise les stérilisations et les avortements afin de « Prévenir l'accroissement du nombre des êtres inférieurs et protéger autant que possible la vie et la santé de la mère »³¹³.

3.3. La lèpre à Taiwan, la création et l'évolution de la léproserie de Losheng en rapport avec les différentes religions présentes : modèles missionnaires en présence³¹⁴

La lèpre n'était pas connue des Aborigènes. Elle semble avoir été apportée à Taiwan d'abord par les Chinois venus du continent qui étaient natifs principalement du sud où elle était endémique depuis fort longtemps. L'approche de la maladie liée au contexte anthropologique et religieux était donc à peu près celle des Chinois du continent avant l'arrivée des japonais en 1895. Les Japonais, ayant intégré l'île à leurs colonies, mais voulant en faire une colonie modèle, eurent à l'égard de la lèpre dans cette région, le même type de politique que celle qu'ils

³¹¹ Op. cit., p.104.

³¹² Michael WEINER, « Leprosy Control in Imperial Japan », p.105, dans : Andrea Patterson and Ian Read Ed., *The Shapes of Epidemics and Global Disease*, Cambridge Scholars Publishing, 2020, Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK , p. 87 à 109.

³¹³ Jean SUTTER, « La stérilisation et les avortements eugéniques au Japon », dans *Population*, 1949/4-4/ p. 768 à 770.

³¹⁴ Ce qui est présenté de cette troisième partie repose non seulement, comme les parties précédentes, sur un travail de recherche documentaire et bibliographique, mais également sur un travail de terrain et de nombreux entretiens réalisés à Taiwan et au Japon entre 2013 et 2019.

avaient adoptée au Japon. Mais nous allons voir que son application fut plus lente. En 1901, le docteur japonais Taiyû Aoki (hôpital de Taipei) procède à une enquête pour connaître la situation taiwanaise du point de vue de la lèpre³¹⁵. Le nombre de malades est estimé à 28 800, dont la plupart est considérée comme hautement contagieuse. Il recommande la construction immédiate d'un établissement spécialisé pour les isoler et les soigner, ainsi que la création d'un laboratoire de recherche associé. Mais à cette époque le gouvernement japonais était plus préoccupé par la peste et la malaria. L'objectif était de transformer l'île en un environnement modernisé, favorable à l'exploitation de la région. Finalement un budget fut établi (en 1927) et la loi taiwanaise de prévention de la lèpre promulguée en 1929³¹⁶. Le sanatorium gouvernemental de Losheng (樂生院 ou 樂生院 *Rakusei-in* en japonais, aussi nommé *Happy Life Leprosy Hospital* en anglais) ouvrira en 1930. Avant cette date, ce sont des bouddhistes et des médecins missionnaires protestants, qui ont constitué l'avant-garde dans le soin aux lépreux à Taiwan dont certains jouèrent un rôle prééminent³¹⁷. Voici quelques exemples. Du côté bouddhiste, en 1920, l'école Longhua Hui (龍華會) avait créé à Chia Yi (嘉義) un home pouvant accueillir 50 patients. Du côté protestant, le docteur James Laidlaw Maxwell (1836-1921), directeur, à Tainan, de l'hôpital Xin-Lou yi yuan (新樓醫院) fondé par l'église presbytérienne, est le premier à établir un service spécialisé pour la lèpre dans son établissement³¹⁸, suivi par l'hôpital protestant de Changhua (彰化基督教醫院) en 1917.³¹⁹ Le docteur George Gushue-Taylor (1883-1954) vient d'abord à Taiwan en 1911 comme directeur de l'hôpital Xin Lou, Il a l'occasion de rencontrer des malades de la lèpre venus chercher un traitement. Il retourne en Angleterre en 1918, pour le traitement de sa femme souffrante. Le couple revient en 1923 et le docteur Gushue-Taylor prend la direction de l'Hôpital Mackay à Taipei (alors appelé Taihoku), créé en 1872 par le pasteur presbytérien canadien Mackay. Interrogé sur les raisons de son orientation vers le traitement de la lèpre, il répond que c'est l'œuvre de Dieu. Un jour qu'il était en service à l'hôpital, une infirmière vint le trouver pour lui dire qu'un malade atteint de la lèpre voulait le voir. Quand il sortit pour le rencontrer, le malade s'avança de quelques pas, mais resta néanmoins à bonne distance. Il paraissait très atteint. Il avait un regard triste et désespéré. Le docteur fut surpris car il ne venait pas demander un traitement mais seulement l'autorisation de s'asseoir sous un arbre dans la cour pour y mourir. Le médecin ne pouvait que refuser, car l'accepter aurait entraîné immédiatement la fuite de tous les autres patients. Mais ce fut l'évènement qui le conduisit à fonder un établissement spécialisé. En 1925, le docteur Gushue-Taylor met en place, dans le cadre de l'hôpital Mackay,

³¹⁵ Pour cette partie nous utilisons nos travaux antérieurs et notamment : *La léproserie de Losheng : témoin de la construction identitaire de Taiwan*, Paris, L'Harmattan, 2014.

³¹⁶ Yosaburo TAKEKOSHI, *Japanese Rule in Formosa* ; Longmans, Green, and co. ; London, 1907. (; traduit du japonais par George BRAITHWAITE).

³¹⁷ Les missionnaires catholiques étaient peu présents à cette époque sur l'île.

³¹⁸ Il a continué à s'intéresser au problème, en témoigne une de ses publications : MAXWELL, J. L. (1936). « The fight against leprosy », *Chinese Medical Journal*, 50.5, 742–743.

Cependant, ce n'était pas sa spécialité qui était l'obstétrique.

³¹⁹ Wen-Ji WANG 王文基, 'Laying out a Model Village': George Gushue-Taylor and Missionary Leprosy Work in Colonial Taiwan, *East Asian Science, Technology and Society: an International Journal* (2007) 1:<111–133 DOI 10.1007/s12280-007-9007-4>, (consulté le 10 août 2021).

une consultation de jour dédiée au traitement de la lèpre. En l'espace d'un an, le nombre de patients atteint presque une centaine. Devant cet afflux il utilise une donation de 300 US\$ pour acheter l'église Shuangliang, située juste derrière l'hôpital. Il y ouvre la première clinique de jour complètement dédiée à la maladie. C'est un ensemble intégré d'équipements avec un mur de clôture tout autour. Quand il est démoli, en 1938, plus de 500 cas y ont été traités. Le docteur Gushue-Taylor est attentif à la sécurité du personnel soignant. Il exige que les soignants mettent des gants quand ils font des injections. Les patients doivent utiliser des bancs colorés au brou de noix, tandis que les médecins utilisent des bancs blancs. Les changements d'utilisation ne sont pas autorisés.

Comme il a été exposé très fréquemment à la maladie, le docteur Gushue-Taylor a contracté une paralysie ulnaire, c'est une neuropathie touchant les doigts de la main et qui est associée à la lèpre. De ce fait, il porte toujours des gants de caoutchouc et se compare au Père Damien qui est mort de la lèpre qu'il avait contractée en soignant ses patients.

Pour le docteur Gushue-Taylor, le traitement médical et le « traitement spirituel » peuvent coexister, mais dans les moments cruciaux, il ne renonça jamais à son rôle de professionnel médical. Assez rapidement, il en vient à l'idée qu'une clinique spécialisée n'est pas suffisante pour combattre cette maladie. Il pense que, comme dans le cas de la tuberculose, un sanatorium spécialisé est le seul moyen de résoudre à la fois le problème médical et le problème social. Sa vision contribua à décider le gouvernement japonais de Taiwan à construire un établissement public de séjour et de soin, dédié à la lèpre : le sanatorium de Losheng. D'après les souvenirs du Dr Taylor, c'est au cours des rencontres qu'il fit avec le gouverneur de l'île, Kamiyama, après son retour d'Angleterre en 1923, qu'il suggéra l'idée d'un établissement spécialisé. Le gouverneur n'exprima pas seulement son accord, mais promit aussi son soutien. Sur la suggestion du Docteur Taylor, l'Église Presbytérienne de Taiwan fonda l'Association Taiwanaise pour le Soulagement de la Lèpre (Taiwan Leprosy Relief Association) dans le but de sensibiliser les Taiwanais au sort des personnes atteintes de cette maladie. Par la suite, il publia un manuel qui avait pour titre : *Plans for leprosy work in Formosa*, dans le but de faire connaître les problèmes liés à cette maladie et de mettre en évidence l'urgence d'agir, parce que la population atteinte sur l'île dépassait 4000 personnes³²⁰. Il y exprimait aussi son intention de fonder un établissement spécialisé pour loger et soigner 200 patients. Il avait à l'esprit le comté de Hsinchuang, en grande banlieue de Taipei, pour y fonder le nouveau sanatorium. Il y emmena le ministre de la santé du gouverneur de l'île, et s'entendit dire par le nouveau directeur de la santé, Okuda, que le gouverneur japonais avait décidé d'en faire le site pour l'établissement d'une léproserie gouvernementale, et que par conséquent, il devait trouver un autre endroit pour son propre établissement. En dépit de ce revers sévère, mais décidé à aller de l'avant dans son projet et dans la lutte contre la maladie, le docteur Taylor obtint néanmoins un permis du bureau du gouvernement général, pour lancer une campagne mondiale de collecte de fonds. Il en profita pour observer les méthodes et efforts déployés dans ce domaine par Hawaï, les USA, l'Angleterre et l'Inde. Revenu à Taiwan avec 60 000 Yen, il complète cette somme

³²⁰ Il y a beaucoup de disparité dans les chiffres que nous avons recueillis. Les méthodes statistiques de l'époque étaient relativement peu fiables, notamment les enquêtes, souvent faites par la police, en ce qui concerne le gouvernement, et basées sur les consultations en ce qui concerne le privé. Mais ce qu'il faut retenir ici, c'est que tous les auteurs que nous avons consultés disent être surpris par l'importance du nombre de malades de la lèpre. Comme au Japon, la population était habituée à vivre à proximité des malades, aux abords des temples notamment, et n'en étaient pas trop inquiets.

par une collecte sur place d'également 60 000 Yens, auxquels s'ajoutent 25 000 Yens, de l'administration coloniale japonaise. Après avoir visité 48 terrains, il choisit finalement un site dans le comté de Bali, de l'autre côté de la rivière, face à Tamsui³²¹. Il réussit effectivement à y ouvrir, en 1934, *the Presbyterian Happy Mount Leprosy Colony*, (*Leshan yuan* 樂山園, littéralement en chinois : la montagne de la joie) mais il se montre également un conseiller zélé et écouté, des Japonais pour le développement de leur politique sanitaire entre 1920 et 1930 (il apparaît d'ailleurs sur une photo avec le personnel de Losheng à l'occasion de son inauguration³²²). Wen-Ji Wang³²³ montre par ailleurs, que le docteur Gushue-Taylor illustre le rôle important des missionnaires occidentaux dans la transmission d'une vision moderne de la médecine, et la prise en compte localement non seulement à Taiwan, mais dans tous les pays où ils sont présents, des directives des conférences internationales de médecine, ici en l'occurrence concernant la lèpre. Les protestants presbytériens vont garder un rôle important par la suite à Losheng. Les japonais appliquèrent à Losheng des mesures plus strictes que celles que le docteur Gushue-Taylor développa à Leshan, mais cependant moins sévères que celles qu'ils appliquèrent dans les léproseries d'État du Japon³²⁴. Dès 1937, un protestant évangéliste japonais, Kenji Okura, vient à Losheng et fait en 1938, un rapport aux autorités dans lequel il conseille la construction d'une église³²⁵. Il sera présent à son inauguration quelques années plus tard en octobre 1952.

L'ensemble initial de Losheng, construit sur un terrain de 30 hectares comprend une salle de soins, un ensemble de logements pour les malades, une chaufferie, des bains masculins et féminins, une cuisine, un abri temporaire, des entrepôts, les résidences pour le personnel et les officiels. A l'ouverture, la capacité d'accueil est estimée à 100 malades. Ce chiffre est atteint dès 1931. La capacité d'accueil va augmenter progressivement avec la construction de bâtiments supplémentaires, jusqu'à atteindre 700 lits en 1939³²⁶. Cependant, ici aussi c'est une véritable traque des malades qui est organisée, avec l'appui de la police militaire armée. De nombreux patients ont raconté combien l'hospitalisation forcée avait été un traumatisme : cela ressemblait à une arrestation de malfaiteurs. Losheng était entouré de fossés et de bariolés pour qu'ils ne s'évadent pas. La ségrégation était extrêmement rigoureuse à l'intérieur entre les malades et le personnel soignant, et les visiteurs étaient rares, toujours revêtus d'une protection entièrement couvrante, dont les enfants et les jeunes hospitalisés gardent un souvenir terrifié. La vie à l'intérieur était en quasi-autarcie. Il y avait une monnaie intérieure, une petite agriculture, un marché, un coiffeur, tenus par des malades encore susceptibles de le faire. On trouvait aussi une poste, une salle de réunions et de spectacles. Comme Losheng pouvait avoir de très jeunes résidents s'ils étaient dépistés (ce qui arrivait parfois à l'école), il y avait le

³²¹ ZHANG Ping Yi 張平宜, *Outside the world* 悲歡樂生, 2004, zhong hua xiwang zhi yi fuwu xiehui, Taiwan, Taibei 中華希望之翼服務協會, 台灣, 台北.

³²² Op. cit., p.98.

³²³ Web Ji Wang, 2007, op. cit..

³²⁴ Voir à ce sujet, Sylvie RAGUENEAU, *La léproserie de Losheng, témoin de la construction identitaire de Taiwan*, L'harmattan, 2014, op. cit., p. 29.

³²⁵ Dans les premières années les cérémonies et réunions religieuses avaient lieu dans une même salle.

³²⁶ Les données concernant la chronologie qui nous ont paru le plus fiables, sont celles fournies par l'hôpital, ce sont celles que nous utilisons ici.

bâtiment des enfants, mais peut-être uniquement pour les filles³²⁷. Par ailleurs, c'était un monde hors du monde. Le docteur Kamikawa Yutaka (上川 豊, 1892-2001) bactériologiste japonais, devient le directeur du sanatorium à son ouverture. Il le sera jusqu'au 12 mai 1945, date à laquelle il devra démissionner et quitter Taiwan, le Japon ayant perdu la guerre. Le médecin chinois Lai Shang He le remplace. Les Japonais vont tous quitter l'île progressivement, laissant la place aux Chinois venus du continent, aidés par les Américains, pour prendre possession du territoire taiwanais. Le personnel de la léproserie sera retenu temporairement pour des raisons évidentes. Mais le fait qu'ils l'acceptent est certainement la marque d'une réelle implication auprès des malades. Dès le début un pasteur presbytérien, d'une paroisse de Taipei, vient de temps en temps à la léproserie ; à partir de février 1938, ce sera chaque dimanche pour un service. Un nouveau directeur, chinois, Wu Wenlong, arrive le 19 avril 1946. Il a des difficultés à recruter du personnel chinois pour remplacer le personnel japonais retourné au Japon. C'est aussi une période de pénurie et de répression pour Taiwan. Les patients meurent ou s'évadent en grand nombre. En 1948, on en compte 240. À partir de 1949, Losheng connaît un afflux important de nouveaux malades, notamment des militaires, principalement des Chinois venus du continent avec Tchang Kai-Chek, qui venait de perdre la guerre civile contre Mao. Les chambres ne suffisent plus, et on place des lits un peu partout. En 1950, Lillian Dickson (1901-1983), épouse du missionnaire presbytérien James Dickson (1900-1967), découvre la situation et s'engage personnellement. Après avoir, un temps assisté son mari dans sa mission, elle développa ainsi sa propre activité missionnaire, notamment auprès de lépreux et leurs enfants. Elle arrive à Losheng en 1949-1950³²⁸ et commence par rendre visite aux patients, appelée par le pasteur qui dessert le sanatorium, à la suite d'une épidémie de suicides³²⁹. Elle a gardé un lien important avec le Canada et les États-Unis, et envoie de longues lettres, dans lesquelles elle peint la misère de Taiwan dans l'après-guerre et les Américains, touchés, lui viennent en aide par des dons conséquents. La direction de l'hôpital reste instable et son administration problématique jusqu'en 1953, l'année où arrive Yong Ren Shou, qui dispose d'un réseau de relations puissant. Il s'appuie notamment sur la religion pour réformer le sanatorium. Lillian Dickson est engagée personnellement dans les soins aux malades, elle dit avoir surtout le souci de l'évangélisation des enfants, cela reste son premier objectif, mais son talent se situe dans sa capacité à trouver des ressources³³⁰. Son propre réseau de relations joint à celui du directeur, leur coopération, va permettre à la léproserie de sortir de la misère. Le ressort de l'action protestante s'appuie d'abord sur le soin physique, avec une compétence technique si possible et des moyens financiers pour équiper, et dans un deuxième temps mais associée, l'annonce de l'Évangile. Et c'est bien nécessaire : en 1963, Losheng compte 1118 patients. Avec l'aide américaine et celle du gouvernement de Taiwan, il a été possible de construire 60 bâtiments supplémentaires. En 1977 l'île compte encore 4942 cas. La prévention de la lèpre se poursuit selon les directives réglementaires promulguées en 1931. Cependant, à partir de 1953, la mise au point d'un médicament (le Diamino Diphenyl Sulphone, DDS), qui pour la première fois

³²⁷ Ici une vérification serait nécessaire : une ancienne patiente arrivée enfant à Losheng m'a montré ce bâtiment, mais le livre *Outside the world* qui a aussi été écrit par des personnes témoins, donne, selon les articles, des avis divergents sur cette question. Peut-être la situation était-elle discontinue... p. 57.

³²⁸ D'après la chronologie fournie par l'hôpital.

³²⁹ LEE Jen-der, "From Wife to Missionary: Lillian DICKSON's Medical Missions in Post-War Taiwan", *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, vol. 5, 2014, p. 76. URL :< <http://hdl.handle.net/10112/10509>>, consulté le 10 août 2021.

³³⁰ Op. cit..

peut stopper la progression de la maladie, permit de reconsidérer les conditions de ségrégation des malades, qui une fois traités n'étaient plus contagieux. Certains purent ainsi sortir voire retourner chez eux. Tandis qu'au niveau international se développait une action pour abolir la ségrégation des personnes atteintes de la maladie de Hansen, à Taiwan, le gouvernement mettait en œuvre un plan d'information et de formation pour dépister le plus tôt possible les cas, les traiter efficacement et éduquer la population à un autre regard. Cependant, de nombreuses personnes ont témoigné de la difficulté d'un retour normal dans la société, dès lors que la maladie avait laissé des traces évidentes, traces qui non seulement se traduisaient par un handicap important (mobilité fortement réduite), mais qui donnait aussi, à celui qui en était victime, une apparence pour le moins repoussante (absence de nez, visage déformé, impossibilité de saisir un objet normalement, etc...) de sorte que certains, après un premier essai difficile, sont revenus vivre à Losheng, comprenant que c'était devenu leur vraie famille. Il est clair que la vie à Losheng était très protégée des regards et agressions extérieures. C'était un entre-soi, à la fois rassurant et déprimant. Par ailleurs, tandis que la réglementation au Japon interdisait absolument les mariages dans les léproseries, et que se pratiquaient largement les vasectomies, les avortements forcés, et même les infanticides à la naissance, à Losheng, la situation était plus confuse. Des naissances avaient lieu. Grâce à une association, the Taiwan Leprosy Prevention Association, un petit home d'enfants fut construit dès 1934 jouxtant immédiatement Losheng. Lillian Dickson lui donna la dimension humaine et maternelle qui lui manquait en relation avec l'Église. Les parents pouvaient venir y voir leurs enfants chaque dimanche. De plus elle obtint l'abolition de la règle de la stérilisation forcée et la fit remplacer par une éducation sexuelle. Par ailleurs, elle s'engageait à prendre en charge les enfants. Chaque couple était autorisé à avoir un enfant. Lillian Dickson emmenait l'enfant dès sa naissance pour qu'il ne risque pas d'être contaminé. C'est en tout une centaine d'enfants qui ont ainsi été élevés par elle. Aucun n'a contracté la lèpre. Elle a par ailleurs créé un bâtiment spécial pour les aveugles, aménagé une bibliothèque, un studio d'émissions de radio...

Qu'en est-il du Bouddhisme ? Deux ans après l'ouverture du sanatorium, est apporté du Japon un monument funéraire en bois pour répondre aux besoins des bouddhistes de Losheng. Des missionnaires bouddhistes taiwanais et japonais visitent souvent Losheng pour prêcher. Le gouvernement japonais avait interdit les associations et groupements par crainte de l'émergence d'une opposition populaire au gouvernement colonial. Les adeptes du bouddhisme étaient cependant assez nombreux parmi les patients. L'un d'eux, Sheng Fada, prit l'initiative d'organiser une association bouddhiste dans la léproserie (The Buddhist Tsu-Hui Organisation). Très vite ils furent une centaine à se réunir pour l'anniversaire de Bouddha et pour le Nouvel An chinois. C'était une période difficile à Taiwan où les réunions étaient interdites par peur des rebellions contre le gouvernement japonais. Par la suite, celui-ci reconnut qu'il s'agissait d'une organisation purement religieuse et l'encouragea. En 1950, l'association, dont le nombre de membres avait augmenté, décida la construction d'un temple, à l'intérieur de la léproserie susceptible d'accueillir 200 à 300 personnes. Les patients de Losheng espéraient rassembler des fonds grâce à des donateurs et mirent eux-mêmes ce qu'ils pouvaient. Un chercheur bouddhiste qui visitait la léproserie en 1952, impressionné par ce qu'il y vit, décida de les aider à réaliser le projet de construction. Le temple fut achevé en 1954. En 1966, les Bouddhistes de la léproserie créent une fondation Tzu Chi à l'intérieur de la léproserie. En 1978, le Dharma Maître Cheng Yen, de la fondation Tzu Chi, est venu à Losheng pour la première fois. Par la suite la fondation Tzu Chi a fait un don à Losheng qui est utilisé pour

reconstruire des salles de soins. Ayant entendu à la radio que les bouddhistes de l'École Tzu Chi recherchaient des fonds pour construire un hôpital, les patients de Losheng décidèrent d'utiliser la pension qu'ils avaient obtenue des gouvernements taiwanais et japonais, pour faire un don chaque mois. Don et contre don, salle de méditation et de prière, enseignements, cimetière de type bouddhiste, l'espace de la léproserie comporta bientôt suffisamment de points d'appui pour que le bouddhisme s'y déploie. Un recueil de témoignages de plusieurs patients bouddhistes³³¹ montre le chemin qu'ils ont parcouru grâce au bouddhisme, passant souvent du désespoir à une ouverture aux autres et à eux-mêmes, au-delà de la souffrance.

En ce qui concerne le groupe catholique, le ressort est comparable : la compassion, l'amour et l'attention qui sont manifestés aux malades jouent le rôle de levier de l'espérance. Cependant, l'investissement est moins important, ici limité à des locaux religieux. La compétence technique est seconde et les moyens financiers sont limités. L'initiative revient, à la fin des années 1950, à deux religieuses espagnoles, sœur Elvira Valentin et sœur Angeles de Dios, de la congrégation espagnole des Filles de Jésus. Il y avait, à l'époque, plus de 900 patients à la léproserie, dont une grande majorité native du continent chinois et arrivée à Taiwan après 1949. Venues avec quelques sœurs visiter les patients de Losheng, elles sont touchées par leur condition et décident d'apporter leur aide à l'hôpital dans le soin des malades, sans avoir a priori de compétence particulière dans ce domaine. Puis elles recherchent des fonds pour bâtir une église. C'est un groupe de la paroisse voisine de Xinzhuang qui écrit au gouvernement pour obtenir l'autorisation de construire. L'Église Saint William, de style chinois, est achevée et consacrée à Pâques 1965. Une communauté catholique de patients de Losheng se développe par la suite. Un peu plus tard, en 1973, des étudiants de l'Université Fujen créent une association de service, pour visiter Losheng et organiser des activités chaque dimanche à l'intention des patients, y compris des sorties. A partir de 1975, trois prêtres catholiques jésuites de l'Université Fujen vont se succéder au service de Losheng : le père Albert Poulet-Mathis (français), le père Antonio Sacchetti (italien), le père Aloisius Gutheinz (autrichien)³³². Ce dernier a témoigné plusieurs fois de la manière dont il avait été conduit à s'investir à Losheng. Invité un jour à visiter la léproserie en compagnie d'un autre prêtre (en 1975), il est frappé par la condition des patients (ils sont 800 à ce moment) et notamment le fait que plusieurs cumulent un handicap physique important lié à la maladie de Hansen, et une maladie mentale, tout cela sans aide véritable. De retour à la Faculté de Théologie où il enseigne, il se rend à la chapelle pour prier. Ému aux larmes, il se plaint auprès de Dieu : « je ne suis pas d'accord, quand je vois un patient avec deux si sérieuses maladies, la lèpre et une maladie mentale ! » Il reçoit alors une parole intérieure douce et claire : « Fais ce que tu peux, je m'occupe du reste ». A partir de ce moment il commença à se dévouer au service des lépreux à Losheng et en Chine. Une coopération étroite a également commencé avec les étudiants de l'association de service de Fujen. Les étudiants

³³¹ C'est un ouvrage de 256 pages publié à frais d'auteur en édition limitée en 2002, dont nous avons pu obtenir une copie et traduire une partie. La plupart des récits sont ceux de personnes qui, après avoir découvert qu'elles avaient la maladie de Hansen, dans un premier temps ont continué une vie quasi normale jusqu'à ce que la politique gouvernementale les oblige à rejoindre la léproserie de Losheng. Les récits, collectés par des bouddhistes, soulignent le rôle du bouddhisme dans la manière dont ces personnes ont pu faire face à la maladie et la nouvelle situation d'enfermement, dans ce qu'elles percevaient comme un hôpital-prison. (Yi ge Chao yue tian tang de jing tu 一個超越天堂的淨土, 2002)

³³² La paroisse est maintenant confiée à la communauté des missionnaires du cœur de Jésus (mccj Comboni) et plus particulièrement actuellement au père Eduardo Antonio Revollo Villanueva (péruvien), ordonné en décembre 2019 à Lima. Il avait été précédé, pour une courte période, d'un prêtre polonais de la même communauté.

sont assez nombreux et s'investissent aussi bien dans des contacts personnels au cours de visites régulières, que dans l'organisation d'événement et notamment une fête annuelle au printemps. En 1989 la fête organisée dans la léproserie avec les étudiants de Fujen rassembla environ 2500 personnes. Dans les dernières années, la paroisse catholique s'est peu à peu ouverte sur le quartier environnant, tout comme les protestants.

Trois religions sont donc présentes dans cette léproserie. Elles vont être amenées à collaborer pour devenir la voix des patients et prendre leur défense dans une perspective d'espérance et pour leur bien-être. L'espérance touche la dimension spirituelle. L'histoire de cette collaboration est particulièrement intéressante.

La maladie, dans chacune de ces religions, peut être vue comme un chemin spirituel aussi bien pour celui qui est malade que pour celui qui prend soin du malade. « Les soutras bouddhistes ne sont pas remplis d'histoires du Bouddha accomplissant lui-même des guérisons miracles, procédant à l'apposition des mains et soignant des lépreux, comme Jésus dans le Nouveau Testament. Mais il y a, dans la tradition bouddhiste, d'innombrables exemples historiques présentés comme des paradigmes de compassion que tout le monde doit suivre ».³³³

En ce qui concerne le bien être face à la lèpre, les critères seront probablement un peu différents selon les religions et les cultures d'origine. Mais dans tous les cas, il s'agit non seulement du bien-être physique touchant la santé du corps, le soulagement de la douleur et un minimum de confort, mais aussi et surtout du bien-être moral, mis à mal par un sentiment d'impuissance exacerbé, l'angoisse de l'isolement et donc de vulnérabilité en situation de fragilité absolue. Et dans ces domaines, les actions des uns et des autres sont souvent complémentaires et peuvent parfois être communes. Ce fut le cas par exemple lorsque les travaux du métro menacèrent le territoire du village de Losheng dans les années 1990-2007. Ce sont les étudiants qui visitaient les patients de Losheng qui s'en aperçurent en premier et les leaders des trois religions joignirent leurs voix pour interpeller le gouvernement provincial.

³³³ Elise Anne DEVIDO, Traduction de l'anglais : Christile DRUHLE, « La lèpre et la tradition bouddhiste » , Buddhachannel , 2009, URL : <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article19840> (consulté le 9.08.2021).

4. VERS UN NOUVEAU PARADIGME MISSIONNAIRE CHRETIEN

Nous avons vu que les modèles missionnaires se construisaient en relation avec les paradigmes sociétaux. A titre d'exemple, nous nous intéressons à l'histoire de la léproserie de Losheng à Taiwan et à l'évolution des modèles missionnaires qui s'y sont manifestés. Dans cette quatrième partie nous proposons de :

- Montrer dans quelle mesure la léproserie de Losheng peut être perçue comme un miroir de l'évolution du concept missionnaire.
- Parcourir et donner un aperçu des clefs du nouveau paradigme missionnaire selon David Bosch
- Nous interroger sur le développement paradoxal du double phénomène de globalisation et de diffusion des cultures, dans sa relation au nouveau paradigme missionnaire.

4.1. LOSHENG MIROIR DE L'EVOLUTION DU CONCEPT MISSIONNAIRE

Nous nous proposons ici de reprendre les différentes phases de l'évolution de la léproserie et de dégager les dynamiques de changement missiologiques en relation avec l'évolution sociétale, et la lecture théologique qui peut en être faite en termes de modèles.

Nous pouvons distinguer : La fondation et les premiers développements dans le sillage des modèles du XIXe et XXe siècle, l'émergence du nouveau paradigme missionnaire.

4.1.1. La fondation de Losheng et ses premiers développements

1- L'influence du Japon

Nous sommes au début du XXe siècle. Taiwan a été annexée par le Japon qui a imposé sa langue et sa culture (y compris sa religion : le shintoïsme) mais a aussi entrepris la modernisation de l'île en vue de son exploitation : Le Japon cherche à prendre sa place dans le concert des nations dominé par l'Occident des Lumières. La population de Taiwan est composée d'Aborigènes implantés de longue date, de Chinois venus du continent par vagues successives, de Japonais venus comme membres de l'administration coloniale, enseignants, techniciens, etc... et de quelques Occidentaux qui ont réussi à se maintenir sur place, principalement des missionnaires, surtout des protestants presbytériens. Le contexte culturel est complexe. Du point de vue religieux, nous l'avons vu, c'est aussi un peu le *melting pot*.

Face au développement de la lèpre apportée par les Chinois, l'approche populaire est celle de leur culture d'origine : le bien de la société et du groupe familial prime sur l'individu ; le mode de transmission de la maladie est mal connu ; les malades sont rejetés par le groupe quand les signes de la maladie sont évidents. Les secours et soins éventuels sont apportés par les monastères bouddhistes, les chamanes, et les missionnaires chrétiens.

Lorsque les Japonais décident d'éradiquer la lèpre et surtout sa visibilité au Japon, ils entendent appliquer la même politique dans leurs colonies et donc à Taiwan. L'approche

médicale qu'ils ont adoptée est l'approche moderne occidentale : l'objectivation de la maladie et du corps. Dans le même temps, le mode de gouvernement est policier. Ils vont appliquer rigoureusement ce qu'ils ont compris de la Conférence de Internationale de Berlin (1897) puis celle de Paris (1923), auxquelles ils ont participé : l'isolement absolu des malades. Pour y parvenir, ils développent une campagne d'information terrifiante sur la maladie, et incitent les habitants à dénoncer les malades qui se cachent, et qui vont être traqués sur l'ensemble du territoire. Les léproseries qu'ils construisent au Japon sont plus proches du concept de la prison que de celui de l'hôpital. Les malades qui y sont enfermés, de forces et à vie, sont peu soignés, et manquent souvent de tout. A Taiwan le gouverneur japonais de l'île reçoit des directives : la lèpre doit être soumise à une rigoureuse prophylaxie. Une enquête est effectuée pour évaluer la situation et mettre au point un plan d'action conforme aux normes japonaises du moment.

2- Le rôle des missionnaires chrétiens

Mais les missionnaires chrétiens n'ont pas attendu pour agir. Nous l'avons vu, une des premières initiatives vient d'un missionnaire presbytérien : le docteur Goshue -Taylor³³⁴. Il est médecin et pasteur, mais il commence d'abord par soigner et en soignant il évangélise. C'est un médecin au fait des développements médicaux de son époque, notamment en matière de prophylaxie. De ce point de vue, il est l'héritier de l'esprit scientifique des Lumières. Mais ce qui le décide à créer une léproserie est un événement humain, une rencontre avec un malade dont la détresse le touche, et qu'il ne peut pas aider dans le cadre de sa clinique. Son projet est de commencer quelque chose qui allie l'approche médicale et humaine, sans oublier qu'il est venu à Taiwan pour évangéliser.

Lorsqu'il est lui-même touché par la maladie, il évoque l'histoire du père Damien de Molokaï. De ce dernier point de vue, il est l'héritier du *Réveil* spirituel et de l'engouement missionnaire en Occident du XIXe siècle, qui se prolonge en ce début de XXe siècle. Il bénéficie d'un réseau d'amis et de soutiens dans l'Eglise presbytérienne en Occident qui va lui permettre de faire des projets grâce aux conférences et collectes. C'est probablement ce soutien extérieur et le fait qu'il soit médecin, qui lui permettra d'avoir une certaine influence auprès des Japonais, mais c'est probablement aussi ce qui poussera les Japonais à encadrer et limiter son action. Il doit par exemple laisser le terrain qu'il avait trouvé, et en chercher un autre pour son propre projet. Il donne à son propre projet le nom de *Leshan* (montagne de la joie). Son nouveau projet et *Losheng* (vie joyeuse) sont donc en rapport par sa présence à la source, et cela se voit déjà par le choix du nom. Mais Leshan est bien aussi un projet séparé, jouissant d'une certaine autonomie et qui se distingue de Losheng par l'échelle (beaucoup plus petit, prévu pour accueillir environ 70 malades), ouvert et mettant l'accent sur le caractère familial et *normal* de l'environnement où chacun prend sa place dans les activités et le travail de la vie quotidienne. Il se distingue aussi clairement de Losheng par sa dimension confessionnelle : un programme est proposé aux personnes avec une discipline à la fois humaine et spirituelle. De ce point de

³³⁴ Sources pour tout ce développement :

- Wen-Ji WANG 王文基, 'Laying out a Model Village': George GUSHUE-TAYLOR and Missionary Leprosy Work in Colonial Taiwan, *East Asian Science, Technology and Society: an International Journal* (2007) 1:<111-133 DOI 10.1007/s12280-007-9007-4>

- ZHANG Ping Yi 張平宜, *Outside the world* 悲歡樂生, 2004, zhong hua xiwang zhi yi fuwu xiehui, Taiwan, Taipei 中華希望之翼服務協會, 台灣, 台北.

vue, son projet se rapproche des léproseries-monastères du Moyen-Âge. Enfin, Leshan n'est pas conçu comme un *terminus* de la vie des lépreux. Quand les résidents sont considérés comme guéris, ils sont autorisés à sortir et même à rentrer chez eux, car le docteur Goshue -Taylor pense qu'un bon environnement, une nourriture saine et une formation adaptée, peuvent conduire un malade de la lèpre à la guérison³³⁵. Il a compris l'importance, non seulement de l'hygiène, mais aussi de l'équilibre de vie et de la nourriture, et bien sûr de la dimension spirituelle qui apporte un sens à l'histoire de chacun tout en lui reconnaissant et préservant sa dignité. De ce point de vue le docteur Goshue -Taylor est un précurseur. Il soigne (cure) et il prend soin (care) de ses pensionnaires³³⁶. C'est une conception très différente de celle développée par les Japonais au Japon, notamment parce que les personnes qui entrent dans des léproseries n'en sortiront plus, ils y sont pour le restant de leurs jours, mais aussi parce que les objectifs sont très différents, et donc aussi les méthodes. Cependant les Japonais vont soutenir le projet du docteur Taylor, il recevra un soutien financier et également une protection à l'occasion d'un conflit avec les riverains. Par ailleurs, le Dr Taylor aura une forme de présence dans le projet d'État, et sera à leurs côtés dans les débuts de fonctionnement de la léproserie Losheng³³⁷. Sa présence a peut-être eu également une influence plus directement évangélisatrice à Losheng. En effet, c'est un protestant évangéliste japonais, Kenji Okura, qui, dès 1937, suggéra la construction d'une église dans la léproserie de Losheng et fit en 1938, les démarches administratives nécessaires auprès des autorités japonaises.

3- Les modèles missionnaires qui apparaissent

Dans ces débuts nous voyons deux modèles de léproseries apparaître : un modèle « chrétien éclairé », et un modèle plus strict, que nous qualifieront, « des Lumières » celui qui domine au Japon, Losheng constitue, en quelque sorte, la troisième voie.

1- Le modèle chrétien, représenté par Leshan, associe l'esprit scientifique des Lumières, dans une démarche médicale rationalisée intégrant les connaissances connues, **et une démarche chrétienne qui humanise l'ensemble,** en mettant l'accent sur la dignité des personnes et la relation fraternelle et qui également ouvre à l'évangélisation. Ce modèle est aussi celui qui a été développé au Japon par le père Testevuide (1849-1891) à Gotemba, du côté catholique³³⁸. Il correspond au modèle missionnaire décrit par Claude Prudhomme, basé sur le triptyque : « instruire, soigner, bâtir »³³⁹ caractéristique des XIXe et XXe siècles. Il y a cependant une différence : le « fondateur » du modèle protestant de Leshan est d'abord médecin, et aussi pasteur. Le « fondateur » de Gotemba au Japon, le père Testevuide, était d'abord prêtre, et aussi soignant... Mais l'esprit est le même, il s'initie dans la compassion, avec la rencontre de personnes en détresse, et il s'agit de prendre soin (to care), et pas seulement de soigner (to cure).

³³⁵ Rappelons que le premier médicament efficace ne sera trouvé qu'en 1954 et surtout en

³³⁶ Selon la distinction faites par Sébastien KLAM, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne : une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*. Religions. Université de Lorraine, 2015. p.9.

³³⁷ Il est visible sur une photo collective des débuts de Losheng.

³³⁸ Voir à ce sujet : Sylvie RAGUENEAU, « Prendre soin des lépreux, deux trajectoires » dans Paul SERVAIS, Arnaud Arnaud JOIN-LAMBERT, *Trajectoires missionnaires en Asie orientale*, Presses Universitaires de Louvain, 2019, Louvain, p.357 à 369.

³³⁹ Claude PRUDHOMME, « Le modèle missionnaire : stratégies et débats », dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, Autrement/ Mémoires/Histoire, 2008, p. 150 à 161.

2- Le modèle « des Lumières » est le modèle de base des léproseries du Japon à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Il applique à la lettre les directives de la Conférence de Berlin (1897) - immédiatement suivie d'effet (1909)³⁴⁰- et celles la Conférence de de Paris (1923) - également suivie strictement - par l'isolement absolu des malades, puis sa radicalisation : un isolement à vie³⁴¹. Une analyse de ce qui s'est passé au Japon montre que ces léproseries ont aussi été utilisées pour extraire du milieu de la population une catégorie de malades qui était considérée comme indésirable, à la fois à cause de la peur que sa vue génèrait, et parce qu'elle ternissait gravement l'image du pays, aux yeux des étrangers, et spécialement des Occidentaux³⁴². Concrètement sur le terrain, il est probable que les pratiquants bouddhistes ont aussi eu une action. Mais nous n'avons pas eu de récits la concernant dans les débuts. La dominante semble avoir été clairement sous influence de l'esprit des Lumières. La religion n'était vraiment pas la priorité. A Losheng, après le départ des japonais en 1945, suit une période compliquée de pénurie et de désorganisation, puis le gouvernement chinois reprend les principes de la politique japonaise d'isolement absolu à vie. Le nombre de suicides, de morts et d'évasions manifeste assez clairement la détresse des malades. Mais Losheng va évoluer assez vite différemment des léproseries du Japon, grâce aux religions.

3- Le modèle de Losheng représente donc la troisième voie. La dureté du modèle « des Lumières » y était fortement atténuée par l'influence religieuse, et particulièrement des chrétiens. Elle se manifesta d'abord par la présence et l'action du Docteur Goshue -Taylor qui, tout en accompagnant Losheng, testait ailleurs un autre modèle qu'il voulait exemplaire - celui de Leshan - et développait des relations avec des japonais chrétiens qui le soutenaient. D'où la construction précoce d'une église protestante sur le site, et le développement dès le début d'activités chrétiennes. Des cultes protestants auront lieu tous les dimanche dès 1937. Après Une question néanmoins vient à l'esprit. Qu'en était-il du bouddhisme ? En effet, à l'ouverture de la léproserie, il est plus que probable que la plupart des patients étaient bouddhistes. Ont-ils pu pratiquer ? Comment ? et avec quelle influence ? Bref, avait-il quelque chose comme un modèle missionnaire à l'œuvre ?

4- Du côté bouddhiste, la demande des patients est freinée par la peur des Japonais. Nous avons vu que dès la seconde année de fonctionnement (donc en 1933), un Japonais de Tokyo, Higashi-Honganji, apporta à Losheng un objet bouddhiste important pour la pratique, probablement un autel (un monument funéraire) de vénération bouddhiste en bois (« wooden buddhist shrine ») pour « répondre aux besoins spirituels des patients » de la léproserie³⁴³. Des missionnaires bouddhistes taiwanais et japonais visitaient fréquemment Losheng. Cependant, par peur de soulèvements populaires contre le gouvernement colonial, les autorités interdirent

³⁴⁰ Loi sur «la prévention contre la lèpre » mise en œuvre au Japon qui ouvre cinq sanatorium publics pour les personnes atteintes de la lèpre.

³⁴¹ Nous nous appuyons ici sur les résultats de l'enquête que nous avons effectué en Japon en 2013.

³⁴² Dès les années 1910, le Japon mène des expériences de stérilisation collective en léproserie. Ces expériences seront suivi de la promulgation de la loi du 28 juin 1948 dite « loi de protection eugénique » qui légalise les stérilisations et les avortements afin de « Prévenir l'accroissement du nombre des êtres inférieurs et protéger autant que possible la vie et la santé de la mère » (Jean SUTTER, « La stérilisation et les avortements eugéniques au Japon », dans *Population*, 1949/4-4/ p. 768 à 770, p. 768.)

³⁴³ Outside the world, p. 60-61

la formations de groupes ou sociétés à l'intérieur de la léproserie. Au début il n'y avait donc pas d'organisation bouddhiste interne.

4.1.2. L'émergence du nouveau paradigme missionnaire.

Un nouveau modèle missionnaire émerge avec le tournant de la deuxième Guerre Mondiale, qui accompagne un bouleversement du paradigme sociétal. Le contexte évolue. La léproserie de Taiwan va en être le témoin privilégié.

La situation des léproseries s'aggrave considérablement pendant la guerre de 40-45, aussi bien au Japon qu'à Taiwan. Les grandes pénuries qui touchent l'ensemble de la population, touchent encore plus les malades de la lèpre. En 1945, après le départ des Japonais, la situation à Losheng est extrêmement difficile. Le personnel soignant et d'encadrement japonais quitte Taiwan, mais le nouveau directeur chinois peine à trouver du personnel de remplacement ; la pénurie continue de toucher l'île et donc, à fortiori, la léproserie. En 1948, Losheng compte 250 malades manquants, à la suite de suicides, d'évasions ou de maladies et malnutrition. En 1949, la victoire de Mao s'accompagne de l'arrivée à Taiwan d'une population chinoise nouvelle importante et d'un nombre considérable de missionnaires chrétiens. Une aide internationale s'organise. C'est dans ce contexte que va commencer une nouvelle période aussi pour Losheng. Le mode d'action missionnaire évolue corrélativement.

Le modèle que les catholiques et les protestants avaient développés sur le continent chinois, surtout depuis le XIX^e siècle, a été résumé par la trilogie « Instruire, soigner, bâtir »³⁴⁴. Nous avons vu précédemment qu'à partir du XIX^e siècle, ils avaient eu en commun un zèle missionnaire, mais s'étaient bien souvent trouvés en concurrence sur des territoires investis parallèlement, et de manière concomitante, par le colonialisme et particulièrement en Asie, mais ils avaient aussi tous été confrontés à des persécutions sévères récurrentes. A partir des années 1950, à Taiwan, le contexte change complètement. Toutes les dénominations chrétiennes sont bienvenues, notamment pour l'aide que les chrétiens apportent, justement pour relever le pays et venir en aide à la population qui est profondément meurtrie par son histoire et les conséquences de la guerre. De grands changements s'annoncent.

Les religions se diversifient, ainsi vont se déployer :

- L'épanouissement protestant
- Le renouveau de l'implication des catholiques
- L'essor bouddhiste

Des caractéristiques nouvelles apparaissent :

- Des femmes missionnaires de premier plan entre en action.
- Le dialogue et parfois la coopération se développe entre acteurs de dénominations religieuses différentes.
- L'approche caritative évolue.

³⁴⁴ Voir en particulier : Claude PRUDHOMME, « Le modèle missionnaire : stratégie et débats », dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, Autrement, 2008, p. 150 à 161.

1- L'épanouissement protestant

Les besoins dans la période d'après-guerre sont grand. Taiwan bénéficie d'une aide américaine, comme dans beaucoup d'endroit, et les chrétiens se mobilisent, y compris en envoyant du personnel de renfort. La souffrance vécue a réveillé la compassion et la solidarité au-delà des frontières. Les protestants sont mobilisés. Du temps du gouvernement japonais, un évangéliste de Tokyo avait fait des démarches pour la construction d'une église. Il était présent à la cérémonie de sa consécration qui a lieu en 1952. Celle-ci a pu se faire notamment grâce aux fond collectés par le Dr Taylor au Canada. Son influence avait humanisé Losheng et permis une ouverture chrétienne³⁴⁵. Elle a été prolongée avec bonheur par la missionnaire américaine Lillian Dickson (1901-1983)³⁴⁶, et par des groupes de chrétiens qui se constituèrent pour donner des soins médicaux et évangéliser. Lillian Dickson est l'épouse d'un pasteur presbytérien, James Dickson (1900-1967), qui va après la guerre, aller dans la montagne pour distribuer des médicaments et mettre en place une clinique itinérante. Revenue avec son mari des États-Unis avec vivres et médicaments destinés aux chrétiens qui avaient survécu et persévéré, en dépit des persécutions des Japonais, elle s'émeut particulièrement du sort des lépreux. Puis elle va faire des démarches pour promouvoir une réforme de la gestion de la léproserie de Losheng. Les malades sont désormais soignés et leurs enfants pris en charge, mais les suicides continuent. Pour y remédier, elle entreprend de proposer une occupation thérapeutique, pensant qu'une personne occupée pensera moins au suicide. Lorsqu'elle parle d'elle-même comme épouse-missionnaire, elle décrit son activité comme celle qu'une mère ferait à la maison, pour sa famille. James Dickson avait été envoyé officiellement par l'Église Presbytérienne Cumberland (CPC)³⁴⁷. Il devait lui soumettre ses projets. Lillian Dickson avait une liberté d'action qu'il ne pouvait pas avoir. Elle compléta l'équipement de la léproserie en construisant une salle de soins et d'exercices, une clinique pour enfants, et un home d'enfants³⁴⁸. Pour poursuivre son œuvre, elle fonde *Mustard Seed International* et *Mustard Seed Mission*.

2- Le renouveau de l'implication catholique

A partir des années 1950, la présence des presbytériens n'empêche pas les catholiques de secourir ceux qui en ont besoin. Les missionnaires catholiques expulsés de Chine continentale sont arrivés nombreux sur la grande île de Taiwan. Ils reprennent contact avec les petites communautés autrefois fondées par leurs prédécesseurs. L'approche catholique, dans le cas qui nous occupe, va se faire entre université et léproserie. L'arrivée des missionnaires catholiques dans la léproserie est le signe d'une première dynamique de changement. Au point de départ, nous sommes bien dans le modèle de Claude Prudhomme « Instruire, soigner, bâtir ». A Losheng, des religieuses catholiques commencent à visiter des malades et à leur venir en aide dans la mesure de leurs moyens. Elles n'ont pas de compétence médicale particulière, mais prennent soin des malades à leur manière, et organisent des rencontres. Elles sont à l'origine de

³⁴⁵ *Outside the world*, p. 60.

³⁴⁶ Sur l'histoire de Lillian DICKSON, voir : LEE Jen-der, « From Wife to Missionary: Lillian Dickson's Medical Missions in Post-War Taiwan », *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol. 5, 2014.

³⁴⁷ Église fondée aux États Unis, en 1810 à la suite du second grand Réveil.

³⁴⁸ Op. cit..

la construction de l'Église catholique (achevée en 1965) et des locaux annexes qui permettent de développer des activités.

La concurrence, qui existait dans le passé entre les congrégations religieuses présentes dans les même pays de mission, s'estompe et laisse parfois la place à une coopération plus importante, qui pouvait déjà avoir été en germe dans certaines circonstances, comme ce fut le cas pour la fondation de l'Université Fujen : Au moment de la fondation, les bénédictins américains touchés par la crise économique de 1929 avaient été relayés par la Société du Verbe Divin (SVD), d'origine allemande. La refondation à Taiwan est placée sous les hospices conjointes de la Conférence régionale chinoise des évêques (donc des prêtres diocésains), des jésuites, et de la SVD. Les religieuses de la SVD prennent aussi progressivement leur place auprès de leurs collègues masculins dans l'enseignement, l'éducation et l'administration de l'Université. Il y a donc, d'un autre côté, des religieuses qui commencent à visiter les malades de Losheng et sont dans une démarche de soigner et de prendre soin. D'un autre côté, les missionnaires qui ont fondé l'université Fujen, et qui la refondent à Taiwan, dans une démarche d'« instruire et bâtir ». Plusieurs figures se détachent qui, à l'occasion d'une rencontre importante, prennent conscience d'un appel missionnaire spécifique à Losheng et, ce qui est nouveau, à entrer en dialogue avec les autres religions présentes.

Un lien est créé entre la léproserie et l'université catholique Fujen, par la création d'une association d'étudiants qui va s'impliquer auprès des patients en venant leur rendre visite chaque semaine, et en organisant pour eux des activités récréatives, notamment une fête et un spectacle une fois par an.

3- L'essor bouddhiste

Nous avons vu que dès les premières années, des missionnaires bouddhistes taiwanais et japonais visitent Losheng pour prêcher. Après le départ des Japonais, un patient taiwanais, Sheng Fada décida alors d'organiser un groupe bouddhiste affilié à la société bouddhiste Tsu Hui (aussi retranscrit Tzu Chi). Ils furent assez rapidement plus d'une centaine à se rassembler pour les grandes fêtes bouddhistes. Ils construisent leur salle de pratique en 1950³⁴⁹. Le groupe bouddhiste Tzu Chi fait partie des groupes bouddhistes de Taiwan socialement engagés. Mais il s'en distingue aussi pour plusieurs raisons : il a été fondé par une femme, le grand maître Cheng Yen ; Cheng Yen n'est pas bouddhologue mais publie, sous son nom, plutôt des ouvrages de morale dans la vie quotidienne ; les activités du groupe sont plus de type caritatif que de pratique individuelle : la base de la mission est de servir la société, la majorité des membres sont laïcs et féminins (mais pas exclusivement.). Il suffit de faire des dons pour être « membre ». C'est aussi les rencontres et la compassion qui vont être à l'origine de la confirmation de cette orientation et sa concrétisation, par un engagement à Losheng, puis la décision de construire un hôpital : Cheng Yen a appris la mort d'une femme qui avait été refusée dans un hôpital, faute d'avoir pu payer ; elle rencontre des religieuses catholiques qui lui demandent pourquoi l'amour universel enseigné par le Bouddhisme ne conduit pas les adeptes à la réalisation d'œuvres comme des hôpitaux, des écoles, ou des équipements pour les pauvres. Cette rencontre la confirme dans l'orientation qu'elle va choisir, de développer les œuvres de compassion et parmi elles, de venir en aide aux pensionnaires de Losheng.

³⁴⁹ Voir le chapitre trois.

4- L'entrée en action de femmes missionnaires de premier plan.

Pour les protestant, nous citerons, bien sûr, la belle figure de Lillian Dickson, qui vécut et travailla à Taiwan jusqu'à sa mort en 1983, assez longtemps après celle de son mari en 1967. Elle connaît, et se bat, aux heures les plus difficiles de Losheng. En 1955, il y a 800 patients et elle donne le maximum de ce qui est en son pouvoir. Elle a laissé une trace qui a été matérialisée par l'érection d'une statue en son honneur qui se trouve encore devant l'hôpital. Bien que le plus gros de son travail ait certainement été la collecte de fonds pour les œuvres qu'elle suivait, elle est surtout réputée pour sa présence attentive auprès des malades.

Pour les catholiques, nous mentionnerons deux religieuses espagnoles, sœur Elvira Valentin, F.I (congrégation des filles de Jésus, *Filiae Iesu*), et sœur Angeles de Dios F.I. Elles se sont mises au services des malades de Losheng pour les aider à manger, à changer de vêtements, à se laver, plutôt que par des sermons et organiser des fêtes dans la léproserie avec l'aide de personnes extérieures. Elles étaient connues pour avoir des relations de type fraternel avec les malades comme avec le personnel soignant, qu'elles venaient aider. Elles jouèrent le rôle de ponts entre les groupes.

Pour les bouddhistes, citons, Master Cheng Yen, qui a été à l'origine de la Fondation bouddhiste Tzu Chi en 1966, délibérément orientée vers l'action sociale, l'éducation et le soin aux plus démunis. C'est une femme qui va entraîner dans son sillage d'autres femmes. Elle est convaincue que la souffrance en ce monde n'est pas seulement causée par la pauvreté matérielle mais aussi, et bien davantage, par la pauvreté spirituelle. Les actions menées par la fondation comprennent des missions spéciales appelées *Great Love missions*³⁵⁰.

5- Le dialogue /la coopération entre acteurs de dénominations religieuses différentes.

Du côté protestant nous nous souvenons que, à Losheng, durant la période japonaise, c'était un protestant évangéliste qui avait suggéré la construction de l'église, alors que la dénomination active représentée par le docteur Taylor était l'Église presbytérienne. L'initiative des deux religieuses espagnoles, va entraîner l'entrée en action, d'une part de missionnaires catholiques de l'université catholique voisine (en l'occurrence les jésuites), d'autres part de missionnaires bouddhistes (cf. : nos chapitres II et III).

6- L'approche caritative évolue

L'approche caritative passe d'une conception centrée sur les besoins fondamentaux (manger, se nourrir, se soigner, se vêtir, être éduqué), appuyée sur les conceptions occidentales issues des Lumières, à une approche plus globale, prenant en compte les spécificités culturelles et environnementales locales et les dynamiques sociétales à l'œuvre. La vie à Losheng s'enrichit d'activités humanisantes : création d'une fanfare, d'un marché, installation d'un coiffeur, d'une poste, organisation d'activités sportives et récréatives. Du point de vue de la

³⁵⁰ Source , Site Web de Tzu Chi :

https://www.tzuchi.org.tw/en/index.php?option=com_content&view=article&id=96&Itemid=182&lang=en,
(consulté le 10 août 2021).

santé, c'est le passage de l'acte technique, de la performance médicale, mise en œuvre dans le fait de « donner des soins », au geste humanisé, qui prend en considération l'ensemble de la personne dans le « prendre soin ». Notons enfin l'implication de plus en plus importante des acteurs locaux, missionnaires ordonnés et laïcs, accompagnée d'une évolution significative du rôle des missionnaires étrangers vers l'auxiliariat.

L'observation de ce qui s'est passé à Leshan et à Losheng nous a conduit à dégager des manières d'être et des modèles missionnaires propres à chacune des trois religions présentes dans la léproserie et dans leur relation à la maladie. Le point de départ est commun : c'est la compassion. Nous avons pu voir aussi que le dialogue et la coopération avait été une des clefs de la réussite de cette présence auprès des résidents de ces léproseries : dialogue et coopération avec les résidents et entre les acteurs des trois religions. Mais la question se pose alors du sens missionnaire de cette présence. S'agit-il seulement de venir en aide à des personnes en détresse ou marginalisées ? L'existence de trois lieux de culte distincts et - plus ou moins - vivants, à l'intérieur de la léproserie, démontre que non. Mais alors, qu'en est-il, pour les chrétiens, du message de l'Évangile ? Quel est le sens de la mission chrétienne dans le contexte actuel ? Nous avons examiné – rapidement - l'évolution de deux lieux missionnaires en relation l'un avec l'autre : l'Université Fujen et la léproserie de Losheng. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Pour aller plus loin, il nous paraît nécessaire de revenir d'une part sur l'approche de David Bosch, d'autre part sur la situation sociétale actuelle. Voyons tout d'abord les clefs que David Bosch propose pour une mission pertinente.

4.2. LES CLEFS DU NOUVEAU PARADIGME MISSIONNAIRE SELON DAVID BOSCH vers une missiologie pertinente

David Bosch, intitule la troisième et dernière partie de son ouvrage : Vers une missiologie pertinente (p.471). Est-ce à dire que les paradigmes missiologiques précédents ne l'étaient pas ? Il ne répond pas directement à cette question implicite, mais souligne que tout au long de son évolution, de l'époque néotestamentaire jusqu'à l'ère moderne, « la conception missionnaire a été profondément influencée par le milieu dans lequel se déroulaient la vie et l'activité des chrétiens » (p. 473). Selon lui, ce qui caractérise notre époque, est d'être une période de transition où coexistent deux paradigmes, celui de la modernité, dit des Lumières, et un nouveau paradigme qualifié de post moderne. Le premier a été fondamentalement remis en question, le second émerge (p.476). Le principe de rationalité qui est central dans la modernité, a profondément influencé la théologie et les programmes missionnaires du christianisme. Cette évolution était associée à « une angoisse fondamentale : la menace planant sur l'avenir de la religion, en dépit de tout ce que l'on tente pour parer aux attaques de la raison ou pour faire cause commune avec elle » (p. 477). Mais en réalité, une nouvelle tendance se développe aujourd'hui : ce qui apparaît de plus en plus comme une illusion, ce n'est plus la religion, mais sa disparition. Cela est vrai en particulier des grandes religions dites universelles.

David Bosch attribue ce décalage au fait que la rationalité des Lumières était une base trop étroite, ce qui ne disqualifie pas la rationalité pour autant, mais implique une vision plus large. La réhabilitation d'une approche théologique biblique réintégrant la métaphore, le

symbole, le rituel, le signe et le mythe, mais aussi de l'approche narrative, sont les signes manifestes de cette évolution qui intègre à nouveau des modes de pensée qui ne sont à proprement parler ni rationnels ni irrationnels. Pour lui cette évolution de la théologie est bonne, mais il convient de ne pas abandonner pour autant les apports manifestes de la rationalité et « profiter de ce qu'il y a de meilleur dans la science, la philosophie, la critique littéraire, la méthode historique et l'analyse sociologique modernes » (p. 179). Mais ce dépassement positif de la modernité suppose d'aller au-delà du schéma sujet-objet, désastreusement réducteur. Ainsi la crise écologique trouve sa source dans l'objectivation de la domination, sur la nature et de l'univers. Cette objectivation touche aussi les autres hommes. Une réorientation est nécessaire. « Chacun doit se considérer à nouveau comme un enfant de la terre mère et comme frère ou sœur des autres êtres humains. Chacun doit se mettre à réfléchir de manière globale plutôt qu'analytique, à se soucier de la proximité plutôt que de la distance, à surmonter le dualisme de l'esprit et du corps, du sujet et de l'objet, pour donner la priorité à l'existence en « symbiose³⁵¹ » » (481-482) Cette évolution passe par la redécouverte de la dimension téléologique et la mise à distance du dogme moderne de progrès. Le principe de causalité des Lumières et le raisonnement linéaire ont conduit à une perte de sens, leur application rigide a étouffé les notions de responsabilité, de conversion, de vision. « or les humains ne peuvent pas se passer de sens, de but, d'espérance dans la conduite de leur vie » (482). Le dogme moderne du progrès s'est révélé contre-productif : les pays pauvres sont devenus encore plus pauvres et les pays riches encore plus riches. Au banc des accusés, la technologie toute puissante, l'impératif d'efficacité, les êtres humains considérés comme de simples objets, la centralisation du pouvoir dans les mains de quelques pays et personnes, la conviction d'apporter le développement, ont rendu ceux qui se pensaient passeurs de civilisation, aveugles aux valeurs et à la culture des autres. (484-485).

Pour sortir de cette ornière, David Bosch rappelle qu'il convient de réintégrer le cadre de la foi car, comme déjà le suggérait Saint St Augustin : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » ; ce qui n'implique pas l'adoption pure et simple d'une position irrationnelle et subjectiviste. « La position chrétienne est faite d'humilité et d'autocritique ». Le chrétien soumet son « cadre de foi » à une critique rigoureuse. (488) Ce qui prévaudra dans le nouveau paradigme, c'est un « optimisme tempéré ». Se défiant de la doctrine de l'autonomie et d'une tolérance du libéralisme qui conduisent à ne plus rien prendre au sérieux, David Bosch affirme la nécessité d'avoir des convictions, de s'engager et de retrouver le sens de la solidarité « pour retrouver le sens humain fondamental ». (491) L'intersubjectivité de l'existence humaine met en évidence « la pertinence de la double découverte de l'Église en tant que corps du Christ et de la mission chrétienne en tant que moyen d'édifier la communauté de tous ceux qui participent à une destinée commune » (491).

Cette période entre modernité et postmodernité est, pour David Bosch, « un temps de mise à l'épreuve ». L'Occident est plongé dans une crise gigantesque qui touche tous les domaines de la société et du savoir, et à laquelle « l'Église, la théologie et la mission chrétienne ne pouvaient échapper ». Les missionnaires chrétiens ne sont plus les ambassadeurs de la civilisation en même temps que du message évangélique, ils ne sont plus les héros de la foi. Ils n'ont plus la

³⁵¹ Concept développé dans un cadre théologique par SUNDERMEIER, Theo. « Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. », dans : *Ökumenische Existenz Heute 1*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

tâche d'édifier des communautés de croyants, mais sont admis par les jeunes Églises comme collaborateurs fraternels, partenaires, « roues de secours » un peu superflues. Non seulement ils ne sont pas indispensables, mais ils sont parfois perçus comme une gêne. La belle image s'est ternie également de toutes les fautes commises et désormais connues... Des missionnaires doutent eux-mêmes de l'utilité de leur travail. Beaucoup pensent que les missions chrétiennes appartiennent au passé. Mais d'autres ont affirmé que « l'Église est missionnaire par nature » (cf : Ad Gentes 9) ; la question est alors celle de la repentance. Mais, affirme David Bosch, « se repentir de fautes passées n'équivaut pas à renier l'essence de ce qu'on a fait ».(496). Face à cette situation quelle attitude adopter ?

Selon David Bosch, il importe tout d'abord de comprendre que le monde a changé et que par conséquent une nouvelle conception de la mission est nécessaire. Pour lui, une transition paradigmatique doit comporter nécessairement « continuité et changement, fidélité au passé et engagement résolu vers l'avenir, permanence et contingence, tradition et transformation ». (497) Les transitions paradigmatiques du passé ont toutes connu « une tension créative entre le nouveau et l'ancien », mais en même temps, avec un accent sur « la réforme plutôt que la substitution ». (498). Et d'un autre côté, « ce n'est que dans le cadre de forces apparemment opposées que nous commencerons à faire de la théologie d'une manière qui soit pertinente pour notre temps ».(498) David Bosch identifie donc la période en cours comme une période de transition. Il énumère douze aspects de la missions de l'Église qu'il est, selon lui, nécessaire de creuser comme directions, pour faire apparaître un nouveau modèle missionnaire pertinent pour notre temps. Il aborde donc la mission, dans les cadres protestants et catholiques, comme : Église-avec-les-autres, *Missio dei*, service du salut, quête de justice, évangélisation, Contextualisation, libération, inculturation, témoignage commun, ministère de l'ensemble du peuple de Dieu, témoignage de la mission parmi les adeptes des autres religions, théologie, action dans l'espérance. Son approche nous semble extrêmement pertinente aussi la reprenons-nous point par point en nous attardant sur les aspects de sa réflexion qui, pour notre propos, nous paraissent les plus pertinents.

1- La mission comme Église-avec-les-autres (p. 499 à 525)

La compréhension de ce qu'est la place de l'Église dans la mission, est pour David Bosch l'aspect le plus important et donc celui qu'il va développer en priorité. C'est aussi celui où l'idée d'œcuménisme vient le plus facilement à l'esprit. Dans les sous paragraphes David Bosch aborde des aspects qui sont aussi des clefs communes pour la compréhension de la mission dans le cadre du nouveau paradigme sociétal. Citons : « missionnaire de sa nature même » (p.504), « le peuple de Dieu en pèlerinage (p.505), l'église comme sacrement (p.506), l'évolution de la relation de l'Église avec le monde (p.509), la redécouverte de l'église locale » (p. 513), le rôle essentiel d'une « tension créatrice » dans l'Église entre ses différentes dimensions, dans la mesure où : « l'Église est à la fois une entité théologique et sociologique, une union inséparable du divin et du glébeux » qui se découvre fragile quand elle « se regarde avec les yeux du monde » et mystère, « corps incorruptible du Christ sur terre » quand « elle se regarde avec les yeux du croyant »(525). Cette approche esquisse les contours de ce que serait, selon David Bosch, le nouveau modèle missionnaire pertinent, face à l'évolution du paradigme sociétal post-moderne. Il le qualifie d'œcuménique et le construit à deux niveaux : entre les églises protestantes et entre protestantisme et catholicisme. Son principal point d'appui du côté des

églises protestantes se situe dans l'observation d'un mouvement progressif de coopération dans la réflexion et dans l'action missionnaire, qui se manifeste par la création d'instances et de lieux de réflexion et de concertation communs.

Rappelons par exemple : le Conseil Œcuménique des Églises (COE) fondé en 1948 à Amsterdam par les délégués de 145 Églises³⁵², sur la base d'une confession de foi commune en *Jésus Christ, Dieu et Sauveur selon les Écritures*, dans le but de « répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit »³⁵³. Dans une orientation plus directement missionnaire, David Bosch s'appuie aussi sur l'analyse de l'évolution d'autres instances qui ont rejoint par la suite le COE, comme la Commission Mission et Évangélisation (CME) qui est issue des Conférences mondiales des missions organisées depuis 1921 par le Conseil International des missions (CIM). Le Conseil International des Missions (CIM), créé en 1921, se définit comme un organisme œcuménique multiconfessionnel pour l'évangélisation.³⁵⁴ Il s'intègre au COE en 1958. Bosch mentionne également le Comité de Lausanne pour l'évangélisation (CLEM) qui tente d'apporter au sein du COE une ouverture au pentecôtisme et au mouvement charismatique³⁵⁵. De fait, ici l'évolution est double : dans le regroupement en vue de la concertation d'un nombre croissant d'Églises, dans les thèmes abordés par des assemblées à objectifs missionnaires.³⁵⁶

L'analyse de David Bosch et ce parcours mettent en évidence l'ouverture croissante des Églises protestantes à l'idée d'une Église unique, celle du Christ. Le choix des sujets de réflexion manifeste aussi l'intérêt croissant pour une vision renouvelée de la manière de transmettre le message chrétien.

David Bosch analyse également l'évolution catholique du sens de l'Église à travers les conciles et encycliques. Pour lui la théologie de la mission et particulièrement « la compréhension missionnaire de l'Église », commence dans l'Église catholique, avec l'encyclique *Maximum Illud* (1919) suivie de *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) et *Fidei Donum* (1957)³⁵⁷. Puis le tournant important a lieu avec Vatican II. Pour David Bosch, le concile fut un événement décisif dans la direction de l'émergence d'un paradigme œcuménique. Tout d'abord, souligne-t-il parce que : « c'est la première fois que se réunissait un concile vraiment universel, et pas seulement occidental »³⁵⁸, de plus les textes du concile affirment que « l'Église du Christ est vraiment présente dans toutes les assemblées locales légitimes de fidèles » (*Lumen Gentium* 26), « c'est en elles et à partir d'elles qu'existe la seule et unique Église catholique » (LG 23).

³⁵² Le COE comptait 321 Églises en 1995 représentant plus de 400 millions de chrétiens. Il s'agit donc d'une fédération d'Églises dont l'autorité est nécessairement limitée, mais qui se comprend comme outil de concertation et en ce sens structure sa vie par des assemblées qui, tous les sept ans, arrêtent des orientations générales. Ses lieux de réunions donnent aussi une idée de son évolution missionnaire : Amsterdam 1948, Evanston 1954, New Delhi 1961, Uppsala 1968, Nairobi 1975, Vancouver 1983, Cambera 1991, Harare 1998...

³⁵³ Constitution du COE, article 1 ; Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, 1998, p. 315.

³⁵⁴ Sur le sujet sur le site web du Musée protestant (Jean-Louis Klein) : <<https://museeprotestant.org/notice/le-conseil-international-des-missions/>>

Voir aussi : « Collection Perspectives missionnaires 2010/2 », Dossier Edimbourg-Cape Town 2010, *Revue semestrielle protestante de missiologie*, 2010/2, Numéro 60

³⁵⁵ Avec néanmoins un succès mitigé.

³⁵⁶ En 1963, à Mexico : *la mission sur les cinq continents* ; puis un recentrement sur le sens profond de la mission : à Bangkok en 1972, *Le salut aujourd'hui* ; à Melbourne en 1980, *que ton règne vienne* ; à San Antonio (USA), en 1989 : *que ta volonté soit faite – la mission à la manière du Christ*. Puis vient une ouverture aux différentes cultures à Salvador de Bahia (Brésil) en 1996 : *Appelés à une seule espérance – L'Évangile dans les différentes cultures* ; suivi d'une ouverture à l'Esprit Saint à Athènes en 2005 : *Viens Esprit Saint, guéris et réconcilie – Appelés en Christ à être des communautés de réconciliation et de guérison* ; et pour le centenaire de la création du COE en 2010 à Édimbourg : *Témoigner du Christ aujourd'hui*.

³⁵⁷ David BOSCH, 1995, p. 502.

³⁵⁸ David BOSCH, 1995, p.503.

2- *Missio Dei* (p.525 à 529)

David Bosch rappelle que Karl Barth proposa un nouveau paradigme qui rompait avec l'esprit des Lumières et introduisait l'idée que la mission est d'abord l'œuvre de Dieu parce qu'elle découle de sa nature trinitaire, qui se concrétise par un double envoi : celui du Fils par le Père, et celui de l'Esprit par le Fils. Ainsi pour Bosch, « Prendre part à la mission, c'est prendre part au mouvement d'amour de Dieu pour les hommes, car Dieu est une source d'amour qui envoie. »³⁵⁹ Il rejoint ainsi le cœur du décret conciliaire sur la mission qui définit l'activité missionnaire comme « la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation, dans le monde et son histoire » (*Ad Gentes* 2, 9). Ainsi l'histoire du monde « est une histoire dans laquelle le règne de Dieu progresse par le travail de l'Esprit »³⁶⁰.

3- Service du salut (p. 530 à 538)

Le salut préoccupe toutes les religions. Pour les chrétiens, il a un nom : Jésus-Christ, le « Sauveur ». Mais l'interprétation du Salut, depuis les temps apostoliques, a évolué, et les évangélistes eux-mêmes, puis les Pères de l'Église, ont mis l'accent sur des aspects différents. D'abord centré sur une relation personnelle à Dieu, le salut était alors perçu par rapport au péché, qui faisait obstacle au cheminement de l'âme vers Dieu (vision verticale). L'esprit des Lumières a introduit l'idée d'un salut résultant de l'agir humain, pour développer, grâce à la science et la technique, un monde heureux.(533) Jésus devenait seulement le modèle idéal à suivre (vision horizontale). Pour David Bosch, une combinaison des deux approches est nécessaire. C'est ce qui se produit avec le nouveau modèle missionnaire, où la vision du salut dépasse de plus en plus, à partir du milieu des années 70, le dualisme des modèles traditionnels. Les chrétiens prient pour que le règne de Dieu vienne et que sa volonté soit faite sur la terre.(535) Car le salut et le bien-être ne sauraient coïncider (p.537), mais il n'est pas non plus hors du monde, il se situe dans le contexte d'une société humaine en route vers un monde de plénitude et de réconciliation.

4- Quête de justice (p. 539 à 549)

David Bosch souligne la place de la justice sociale dans la tradition de l'Ancien Testament, mais il souligne que les conditions historiques de développement de l'Église primitive ont orienté la conception du Nouveau Testament dans un sens perçu comme plus spirituel et donc supérieur à l'Ancien. Par la suite, le contexte historique et culturel continue d'influencer le sens de la justice selon notamment la relation entre l'Église et l'État. A partir de la période des Lumières, « le ministère de l'Église – hors ses murs – était, en gros, limité à la charité et au développement. » L'Église n'était plus en mesure de dire quoique ce soit concernant des structures sociales injustes. Complications et tensions sont apparues lorsque les évêques ont risqué une parole en politique (p. 541). David Bosch souligne en particulier une tension entre la justice et l'amour. Par ailleurs il distingue dans l'idéal religieux, une tendance mystique qui conduirait à un certain isolement du monde, et une tendance prophétique qui pousserait à

³⁵⁹ Op. cit., p. 527.

³⁶⁰

l'engagement dans la société par amour de prochain. Un certain dualisme apparaît entre les deux, où l'on retrouve le dualisme Dieu-monde, esprit-corps, qui se retrouve dans un autre dualisme, entre évangélisation et responsabilité sociale (p. 542-543). Les priorités accordées à l'un ou à l'autre, et le type de relations entre les deux, ont conduit à des modèles missionnaires différents au cours de l'histoire, aussi bien côté catholique que protestant. (p. 543 à 548). Les changements de modèles correspondent à des changements de paradigmes sociétaux. Or Bosch constate un changement important dans la deuxième moitié du XXe siècle. Les oppositions entre évangélisation et action sociale s'estompent, cédant la place à une relation plus dialectique illustrée d'une part avec les propos du Pape Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi*³⁶¹ affirmant que « le salut commence en cette vie pour trouver son accomplissement dans l'éternité », et d'autre part côté protestant par Visser't Hooft remarquant que :

« Un christianisme qui aurait perdu sa dimension verticale aurait perdu son sel et ne serait pas seulement fade, mais sans utilité au monde. Mais un christianisme qui utiliserait les préoccupations verticales, comme moyen d'échapper à ses responsabilités à l'égard de l'homme et de sa vie commune, ne serait ni plus ni moins qu'un refus de l'incarnation. »³⁶²

5- Évangélisation (p. 550 à 564)

David Bosch souligne tout d'abord qu'il existe une pléthore de définitions. Le concept est ancien mais son usage irrégulier. Il réapparaît dans les années 70, après une éclipse au début du XXe siècle. Mais il note une certaine confusion, quelque peu polémique, concernant les sens respectifs de « mission », « évangélisation » et « témoignage » (p.553) et plaide pour « une conception constructive de l'évangélisation » qui donne au mot « mission » un sens plus large que celui d'« évangélisation » (p.554), les deux étant néanmoins indissociables. « L'évangélisation » inclut le « témoignage », et notamment le témoignage de vie, mais non le jugement. Elle appelle une réponse, une conversion, elle invite en annonçant le salut. Mais ce n'est pas le prosélytisme (p. 557), et elle « ne se confond pas avec l'extension de l'Église » (558). Elle s'adresse à des personnes. L'évangélisation invite à une rencontre personnelle avec le Christ, et par la médiation du Saint Esprit (559), non pas comme un individu isolé, mais comme une personne libre, en relation avec d'autres. (560). Enfin, pour David Bosch, l'évangélisation doit être contextuelle et pour cette raison, adossée à la prédication et la pratique de la justice (560-561).

6- Contextualisation (p. 565 à 579)

David Bosch utilise cette notion³⁶³ dans un sens large et rappelle que, dès le début, le message missionnaire est un message qui s'incarne dans un contexte, celui de la vie et du monde de ceux à qui il est annoncé. « Il n'y a jamais eu de message « pur », supraculturel et suprahistorique »³⁶⁴. Le messager lui-même appartient un monde historique et culturel donné.

³⁶¹ PAUL VI, *Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne*, 8 décembre 1975. URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, consulté le 10 août 2021.

³⁶² VISSER'T HOOFT, COE, 1968 : 318. Cité par David BOSCH, p. 550.

³⁶³ Forgée au début des années 70, dans un but pédagogique, dans le cadre de la formation en vue du ministère de l'Église (du côté protestant).

³⁶⁴ David BOSCH, p.567

Ce contexte est celui de la pratique qui se trouve elle-même dans une relation d'intersubjectivité avec la théorie reçue, conçue et enseignée³⁶⁵. Mais cette nécessaire contextualisation ne doit pas pour autant tomber dans le relativisme. L'invocation de la nécessité de « Lire les signes des temps » peut conduire à des interprétations erronées, aussi la praxis a besoin de la réflexion théorique et réciproquement (p.578).

7- Libération (p.580 à 598)

Phénomène aux multiples facettes (David Bosch y intègre aussi les théologies de l'inculturation), les théologies de la libération « se sont développées comme une forme de protestation devant l'incapacité de l'Église occidentale et des milieux missionnaires, catholiques et protestants, à affronter les problèmes d'injustice structurelle. »³⁶⁶ Devant les structures sociales et politiques injustes, les modèles missionnaires habituellement utilisés ne fonctionnaient plus. Partant d'une analyse de la situation opposant pays du Tiers-monde et pays développés, les Églises occidentales s'orientèrent vers un modèle missionnaire qui mettait en avant le développement économique et social appuyé sur l'idéologie moderniste du progrès qui avait prévalu en Occident. Mais, dans les années 50, le ton change dans le Tiers-monde et « le développement cédait la place à la révolution ».³⁶⁷ David Bosch met ici en valeur la prise de conscience de l'importance de l'appel évangélique comme « option préférentielle pour les pauvres » (p. 586) qui « n'exclue pas l'amour de Dieu pour ceux qui ne sont pas pauvres » mais leur demande une démarche de conversion pour reconnaître « une part de complicité dans l'oppression des pauvres » par un attachement déréglé à l'argent et à leurs intérêts personnels.³⁶⁸ Mais « la théologie de la libération n'est pas seulement l'aile radicale et politique de la théologie européenne du progrès »³⁶⁹. Pour David Bosch, elle peut être lue, comme la théologie libérale, en théologie des « signes des temps », parce que l'une et l'autre s'enracinent dans des réalités historiques et culturelles précises, face auxquelles elles réagissent. A ce titre, la théologie de la libération ne peut être ignorée, malgré ses failles. Pourquoi ? Ici David Bosch s'appuie sur les propos de Jean Paul II : parce qu'elle représente « *une nouvelle étape, étroitement liée aux précédentes, dans la réflexion théologique qui a commencé avec la tradition apostolique* »³⁷⁰. La théologie de la libération est donc, pour David Bosch, un modèle de contextualisation à considérer.

³⁶⁵ Op. cit., p. 570-571.

³⁶⁶ Op. cit. p. 580.

³⁶⁷ Op. cit., p. 583.

³⁶⁸ Op. cit., p.586.

³⁶⁹ Op. cit., p.589.

³⁷⁰ JEAN PAUL II, *Lettre du 9 avril 1986 aux évêques brésiliens*. Voici le paragraphe concerné (deuxième paragraphe du n° 5, en italien, la phrase citée par David BOSCH est soulignée dans le texte) :

« Nella misura in cui si impegna nel trovare quelle risposte giuste - colme di comprensione per una ricca esperienza della Chiesa in questo Paese, tanto efficaci e costruttive quanto possibile e allo stesso tempo consoni e coerenti con gli insegnamenti del Vangelo, della Tradizione viva e del perenne magistero della Chiesa - siamo convinti, noi e loro Signori, che la teologia della liberazione è non solo opportuna, ma utile e necessaria. Essa deve costituire una nuova tappa - in stretta connessione con le precedenti - di quella riflessione teologica iniziata con la Tradizione apostolica e continuata con i grandi Padri e Dottori, con il magistero ordinario e straordinario e, nell'epoca più recente, con il ricco patrimonio della dottrina sociale della Chiesa, espressa in documenti che vanno dalla Rerum Novarum alla Laborem Exercens. », URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1986/documents/hf_jp-ii LET_19860409_CONF-EPISCOPALE-BRASIL.html, consulté le 10 août 2021.

8- Inculturation (p. 599 à 611)

Pour David Bosch, l'inculturation (ou indigénisation) constitue un second modèle important de contextualisation. Selon lui, « la foi chrétienne n'a jamais existé autrement que « traduite » dans une culture ».³⁷¹ Dans le cadre de l'action missionnaires, cette prise de conscience est relativement récente. Elle a commencé par des accommodations ou des concessions aux cultures locales. A partir de l'époque des lumières, les cultures étaient une somme de composantes distinctes et donc séparables. Ce point de vue autorisait des accommodations très partielles, considérées comme non essentielles, touchant la forme plutôt que le contenu. Les jeunes Églises dépendaient en général des anciennes, y compris pour cette indigénisation, opérée par les missionnaires (601). Ainsi au XIX^e siècle, le point de vue est surtout « pédagogique » (602). Au XX^e siècle, l'arrivée à maturité des jeunes Églises, les développements de l'ethnologie, les poussées nationalistes dans le Tiers-monde, les intuitions des programmes missionnaires côté catholique et protestant, conduisirent les jeunes Églises vers une autonomie réelle, même dans l'esprit des Occidentaux (604).³⁷² Mais pour David Bosch, la véritable inculturation commence avec l'émergence d'une pensée théologique originale, au sein même des pays de mission. « On a fini par admettre que la pluralité des cultures implique une pluralité des théologies ».³⁷³ C'est à partir des années 70 que catholiques et protestants optèrent résolument pour l'inculturation (p. 606). David Bosch remarque que cette expression peut désigner des conceptions différentes et être développée à des degrés variables. Mais des caractéristiques nouvelles apparaissent, dans les modèles missionnaires, qui relèvent de l'inculturation au sens large : plus de convivialité entre missionnaires et locaux, réelle préoccupation pour la situation locale, prise en compte de la totalité du contexte local et continental (culturel, économique, social, religieux, pédagogique, etc...), adoption consciente du modèle de l'incarnation (607-608). Cependant, pour Bosch, le nouveau modèle missionnaire doit aller plus loin. La véritable inculturation suppose un double mouvement : « l'inculturation du christianisme et la christianisation de la culture ».³⁷⁴ Il s'agit notamment de « produire, à partir de leur propre tradition vivante, des expressions originales de la vie, des célébrations et de la pensée chrétiennes »³⁷⁵. Enfin, on admet qu'il est impossible d'isoler des éléments et des coutumes pour les « christianiser ». Mais c'est aussi là, l'une des limites de l'inculturation : « la foi et son expression culturelle ne se recouvrent jamais totalement »³⁷⁶ et cela, entre autre, pour une bonne raison : la foi fonctionne aussi comme un « libérateur de culture » (p.606). Il convient donc de ne pas descendre trop dans le micro-local mais combiner micro et macro dans une vision globale. En réalité, selon Bosch, l'inculturation est un processus qui ne peut jamais être considéré comme accompli, d'autant qu'il s'accompagne généralement d'une interculturalité qui s'accompagne elle-même d'un enrichissement mutuel (610).

³⁷¹ David BOSCH, op. cit., p.599.

³⁷² L'expression devient courante chez les jésuites à partir des années 60. Elle apparaît pour la première fois sous la plume de Masson lorsqu'il évoque le catholicisme inculturé (1962).

³⁷³ Op. cit., p. 605.

³⁷⁴ David BOSCH, op. cit., p. 608.

³⁷⁵ JEAN-PAUL II, Ex. Apos. *Catechesi Tradendae*, 1979, 53. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html, consulté le 10 août 2021.

³⁷⁶ David BOSCH, op. cit., p. 609.

9- Témoignage commun (p. 612 à 626)

C'est à ce niveau que David Bosch revient sur son idée d'un nouveau paradigme œcuménique, qu'il dit avoir développé de manière implicite dans tout son ouvrage, et sur lequel il revient maintenant de manière explicite. Côté protestant, l'idée « a résulté directement de diverses formes de réveil et de l'engagement subséquent d'Églises occidentales dans l'entreprise missionnaire mondiale »³⁷⁷ et cela, à partir du mouvement piétiste au début du XVIIIe siècle. Le mouvement missionnaire va toucher alors les différentes dénominations chrétiennes et la pratique missionnaire sur le terrain va conduire les protestants à essayer de fonder des sociétés missionnaires interdénominationnelles dès la fin du XVIIIe, avec un succès mitigé néanmoins. Ainsi, c'est seulement au XIXe siècle que l'on prit conscience « que ce qu'on exportait en d'autres pays n'était plus " le glorieux Évangile du Dieu saint ", (selon un des "principes fondamentaux" de la LMS), mais le luthérianisme, le presbytérianisme, l'anglicanisme, etc. », d'où il résultait inévitablement concurrence, rivalités et confusion³⁷⁸. Au début se développe des accords que Bosch qualifie de bon voisinage. Mais peu à peu, s'opère « la redécouverte d'une donnée théologique essentielle : l'unité de l'Église du Christ » (614). L'effet est spectaculaire. A partir du congrès d'Édimbourg (1910) le lien entre mission et unité apparaît de plus en plus évident, et dans la foulée la compréhension du caractère universel de l'Église. Cela ne revient pas à dire, prévient Bosch, que, comme l'affirment certains, le siècle de l'œcuménisme a succédé au siècle missionnaire ! C'est en ce sens qu'ont œuvré la CIM, puis le COE (intégrant la CIM), aboutissant à des déclarations communes par lesquelles un nombre d'Églises de plus en plus important déclaraient leur mission commune à l'évangélisation³⁷⁹. Cependant, une unité structurelle n'est pas encore d'actualité, d'autant que plusieurs Églises, notamment de nombreuses sociétés évangéliques, se sont retirées du mouvement. Il est désormais clair pour beaucoup, que mission et unité sont indissociablement liées. (617)

Pour David Bosch, l'évolution du côté catholique est encore plus spectaculaire. Les signes du changement s'expriment tout d'abord au niveau du langage. Pour désigner les protestants : il n'est plus question d'« hérétiques » ou de « schismatiques » mais de « frères séparés » ou même « frères et sœurs en Christ » (618). Il distingue notamment deux périodes importantes : la première fait suite au Concile de Trente, l'une des tâches essentielles de la mission est de ramener les protestants « à la vraie foi », dans le giron de l'Église, la deuxième commence avec le Concile Vatican II. Pour Bosch, le changement est presque miraculeux.(619) « Un esprit nouveau se fait sentir dans presque toutes les délibérations et tous les documents du concile »³⁸⁰. L'expression « témoignage commun » commence à apparaître « pour rendre à la fois les idées d'unité et de mission », il s'agit de « rendre ensemble un témoignage visible », en raison de « la conscience de la communion avec le Christ, et les uns avec les autres ».³⁸¹ Il est aussi question d'un renouveau dans l'Esprit Saint qui appelle également à la communion dans le témoignage.

³⁷⁷ Opus cite p. 612.

³⁷⁸ Ce fut flagrant en Chine, où l'on comptait en 1925, 130 sociétés actives dans l'ensemble du pays. Op. cit., p. 613.

³⁷⁹ Ce mouvement s'amorce à New-Delhi en 1961, se poursuit à Naérobi en 1975, San Antonio en 1989.

³⁸⁰ David BOSCH, opus cite, p.619.

³⁸¹ Op. cit..

Pour David Bosch, les convergences avec ce qui se passe du côté protestant sont évidentes. Mais ici aussi, les difficultés apparaissent dans la mise en pratique.(620)

Pour David Bosch, malgré les difficultés, le changement est considérable, mais ces mouvements n'ont de sens que si « ils sont au service de la *missio Dei* », et l'œcuménisme ne l'est vraiment, que s'il découle de la volonté délibérée d'agir et de vivre ensemble. »³⁸² Or remarque David Bosch, « dans le protestantisme, on a tendance à tellement insister sur la relation verticale entre Dieu et l'individu, qu'on la dissocie de la relation horizontale entre les humains ; or la « ligne verticale » est aussi une ligne d'alliance communautaire. Théologiquement et pratiquement, cela signifie que la christologie est incomplète sans l'ecclésiologie et sans la pneumatologie ».(624) Le corps du Christ, son Église, ne saurait être divisé, notamment au niveau de sa mission. Son unité est un don de Dieu dans l'Esprit Saint.

Côté catholique et protestant le lien entre unité et mission est devenu évident, et passe par la coordination. Vient alors la question de la vérité. Vérité et unité peuvent-elles s'opposer ? Pour Bosch, c'est une fausse dichotomie. Il importe de « tenir à la fois à la mission et à l'unité, à la vérité et à l'unité » et cela « *présuppose une tension* et non l'uniformité »³⁸³. L'unité suppose que ces tensions soient reconnues et acceptées, qu'elles soient dépassées éventuellement par des mouvements de conversions personnelles (de « repentance »), pour tendre vers une unité qui préserve la diversité. (622) De plus, une autre prise de conscience a eu lieu, celle que le monde ne peut plus être divisé entre terres d'accueil et terres d'envoi de la mission³⁸⁴. « L'Église se trouve partout en situation de diaspora, en situation de mission »³⁸⁵. Cette réalité nouvelle appelle un changement d'attitudes des missionnaires, dans leur relation avec les natifs de leurs terres de mission ; mais sortir du paternalisme est un vrai défi aussi bien côté catholique que protestant (663-664). En définitive, pour le moment, « « l'Église universelle » aussi bien que « l'unité de l'humanité » sont, en un certain sens, des fictions, un horizon auquel on aspire, et pourtant l'unité n'est pas facultative, c'est un ordre : « soyez un »³⁸⁶ ; y déroger est un péché.(625)

10- Ministère de l'ensemble du peuple de Dieu (627-634)

Pour David Bosch, c'est la conception du ministère qui a fait l'objet du changement le plus spectaculaire ces dernières années et cela, une fois encore, côté catholique et protestant. Le ministère n'est plus réservé aux hommes consacrés à cet effet, comme c'était le cas depuis près de 19 siècles, il touche l'ensemble du peuple de Dieu.

³⁸² Op. cit., p. 621.

³⁸³ Op. cit., p. 622.

³⁸⁴ Ici, l'auteur rappelle que le message du livre de Godin et Daniel (1943) avait été que la France, « fille aînée de l'Église », était devenue terre de mission.

³⁸⁵ Op. cit., p.623.

³⁸⁶ Il s'agit d'une référence à Jn 17, 21 ; il convient cependant ici de noter que Jean ne l'exprime pas sous la forme d'un ordre, mais comme un motif de la prière de Jésus pour ses disciples, en vue d'une mission efficace. Le texte exact est en effet à resituer dans son contexte : « Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, -... »

Pour comprendre le sens de cette évolution, Bosch retrace l'histoire du ministère depuis les temps apostoliques en passant par la Réforme et jusqu'au XXe siècle. Après avoir observé que Jésus n'a pas lancé son mouvement comme une religion distincte, mais comme un renouveau du judaïsme, il souligne qu'il n'a pas choisi ses Apôtres parmi les juifs de la classe sacerdotale, mais qu'il a plutôt choisi des pêcheurs, un collecteur d'impôt, etc... Ce n'est que durant les années 80 qu'il apparaît clairement que le christianisme est une nouvelle religion, ce qui nécessite une « terminologie » et la formulation claire, d'un contenu de la foi fidèle à la tradition apostolique, dont les évêques seront les seuls garants. Il s'en est suivi une « sacerdotalisation du clergé » qui a entraîné la cléricisation de l'Église, et la distinction de deux catégories distinctes de personnes : le clergé ayant l'autorité, et les laïcs qui en étaient dépendants. (p. 626-627) L'hégémonie de l'Église catholique s'est peu à peu construite et consolidée du Moyen-Âge au XVIe siècle, puis s'est projetée dans les missions avec la même structure hiérarchique, lorsque cette « suprématie fut remise en question par la Réforme protestante »³⁸⁷.

Puis, partant de l'évolution de Luther et des réformateurs, David Bosch montre que, en fin de compte, l'évolution du protestantisme a été comparable à celle du catholicisme : « l'Église est demeurée une société strictement sacrée, dirigée par "un personnel de maison" » à ceci près que « pour la "cure d'âme", l'accent n'était plus mis sur le sacrement, comme dans le catholicisme, mais sur la proclamation de la parole de Dieu »³⁸⁸. Mais dans les deux cas, « le prêtre ou le ministre, installé dans une position privilégiée et centrale, demeurait le pivot de l'Église. Et le modèle s'est accentué avec une formation théologique de plus en plus spécialisée. David Bosch montre alors la place privilégiée des missions, dans le développement du rôle des laïcs, dès le début, pour les catholiques comme pour les protestants, mais de manière auxiliaire côté catholique, et plus fondamentale côté protestants - puisque les sociétés de missions étaient fondées sur la base d'un volontariat qui n'était pas réservé aux ecclésiastiques, et qui drainait « une foule de gens des deux sexes, de toutes classes et de tous âges »³⁸⁹ -(629-630).

C'est après la seconde guerre mondiale que « le front arrière » commence à bouger, également côté catholique et protestant. Bosch rappelle le rôle de Congar et de Vatican II pour l'Église catholique. Mais si les préconisations vont clairement dans le sens de plus de place donnée aux laïcs, ce qu'il appelle « l'ancienne dichotomie » demeure ; la hiérarchie éprouve de l'appréhension à l'idée du changement, de sorte que la situation postconciliaire est mitigée. Selon Bosch, la situation est comparable dans le protestantisme. Cependant « une mutation importante est en train de se produire », les laïcs deviennent « la base opérationnelle à partir de laquelle s'effectue la *missio Dei*. » Ce recentrement de l'action missionnaire est pour David Bosch essentiel, car « dans la perspective du Nouveau Testament, l'Esprit a été accordé à l'ensemble du peuple de Dieu, et non à quelques individus choisis »³⁹⁰. C'est donc la *communauté* qui est chargée de la mission.(629-632).

³⁸⁷ Ce rappel de l'analyse de Bosch sur la manière dont l'Église catholique s'est structurée est trop rapide pour échapper à une certaine caricature, son développement est beaucoup plus nuancé. Il reprend notamment la question des indulgences.

³⁸⁸ David BOSCH, p. 629

³⁸⁹ Opus cite, p.630.

³⁹⁰ David BOSCH, p.631.

Ce développement de l'apostolat des laïcs met en évidence, pour notre auteur, le besoin d'une théologie du laïc, non pour former des « mini-pasteurs », mais pour accompagner le mouvement de « la vie actuelle de la communauté chrétienne ». Il développe l'idée d'un investissement des chrétiens tous azimuts, dans tous les aspects de la vie, et évoque, à titre d'exemple, le mouvement des *communautés de base* en Amérique du Sud. Cependant il ne s'agit pas, pour lui, de rejeter ou de minimiser le rôle du ministère consacré. Les ministres consacrés gardent une place importante, mais plutôt comme gardiens de la fidélité à l'enseignement et à la pratique du christianisme apostolique, en collaboration avec l'ensemble du peuple de Dieu. (633-634).

11- Témoignage de la mission parmi les adeptes des autres religions (p. 635 à 654)

La question à laquelle David Bosch tente de répondre ici est la suivante : « quelle attitude les chrétiens et les missions chrétiennes devraient-ils adopter vis-à-vis des (adeptes d')autres religions ? ». Il reprend l'évolution historique pour montrer que, après le tsunami des Lumières au XVIII^e siècle, qui ébranla les certitudes, les chrétiens seraient passés d'une période d'application d'un modèle de « *conquête et substitution* », dans lequel « le christianisme était considéré comme exclusif, supérieur, définitif, normatif et absolu », ³⁹¹ à une période de remise en questions fondamentale qui a débouché, non pas sur la disparition des religions, comme le pensaient les chantres des Lumières, mais sur le redéploiement tous azimuts, y compris dans les pays qui avaient adopté une politique d'éradication systématique. Le résultat est que l'Église doit aujourd'hui affronter de nouveaux défis qui se situent au niveau de ses relations avec, d'une part des conceptions du monde offrant le salut dans ce *monde-ci*, d'autre part, les autres religions. L'auteur remarque que depuis les années 60, la théologie des religions a dominé la littérature missiologique. Il attribue cet engouement au fait que le christianisme n'a pas obtenu de grands succès parmi des religions comme l'Islam, le bouddhisme, l'hindouisme. (p.639)

Après avoir passé rapidement en revue les approches qui se sont développées, tant côté catholique que protestant (639-646) qu'il qualifie d'approches post-modernes, il revient sur l'idée que la bonne approche serait celle qui privilégie la relation à l'autre plutôt que les idées, et dans laquelle la théologie a tout à gagner, car la théologie chrétienne a besoin de dialogue et à fortiori la théologie missionnaire. (647) Or, « Le dialogue et la mission se manifestent dans une rencontre des cœurs plutôt que des esprits » ³⁹²

Le problème de la plupart des modèles de la théologie des religions, est qu'ils sont trop simples. « Finalement, on justifie tout - et tout le monde ! Il n'y a plus d'impasse, plus de place pour des surprises et des énigmes non résolues. Avant même que le dialogue ne débute, toutes les questions principales ont été tranchées ».

David Bosch a pu écrire (en 1991, date de parution de l'ouvrage en anglais) que « Rares sont les situations aujourd'hui où les chrétiens ne sont pas appelés à vivre au quotidien la coexistence avec les adeptes d'autres religions » (647). C'est encore plus vrai aujourd'hui (30 ans après). De fait, nous pouvons constater que le monde contemporain est composé de sociétés pluriculturelles et pluri-religieuses, non seulement dans les pays qui étaient traditionnellement

³⁹¹ David BOSCH, op. cit., p. 635.

Il y a cependant des exceptions importantes que nous avons évoquées dans les parties précédentes. David BOSCH évoque ici Raymond LULLE au XIV^e siècle et Las Casas au XVI^e.

³⁹² Op. cit., p.646.

les pays de mission pour les chrétiens, mais aussi dans leurs propres pays d'origine. Selon Bosch, il importe donc en premier lieu d'accepter cette coexistence de cultures et de croyances diverses, et cette démarche relève déjà « plus du cœur que de l'intellect ».(646) En second lieu, le dialogue se fait à deux voix et dans les deux sens, mais il n'est pas nécessairement de type argumentatif. Il peut prendre la forme d'un échange de témoignages. Pour lui le dialogue suppose des convictions personnelles, et il consiste à en témoigner, tout en étant attentif à celles de notre prochain.(647) Mais le dialogue suppose un engagement pour ne pas se réduire à du « bavardage ». En troisième lieu, le dialogue suppose la conviction d'aller, par lui, à la rencontre de Dieu et non du vide.(648) Dans cette rencontre, Dieu nous a précédé en préparant chacun dans sa propre culture et religion. Ce dernier point est probablement celui que nous nuancerions pour le bouddhisme, dans lequel il n'est pas à proprement parler question de Dieu, et qui ne peut, dans ce cas, rentrer dans une telle démarche. Nous y reviendrons. Il n'empêche que l'attitude proposée par Bosch reste valable pour le chrétien dans le cadre de sa propre foi. Pour le chrétiens en effet, « Dieu ne fait pas acception de personnes » (Ac 10, 34 et Rm 2,11), son Esprit est constamment à l'œuvre, d'une manière qui échappe à notre entendement, et sa grâce se répand sur tous. L'espace dans lequel nous nous mouvons, lorsque nous dialoguons avec une personne d'une autre religion, chrétienne ou non, n'est pas un espace vide, c'est un espace « sacré », ... « voilà pourquoi nous abordons chaque autre religion et ses adeptes avec respect, en ôtant nos chaussures... »³⁹³. Il résulte de ce qui précède, pour David Bosch, que le dialogue et la mission supposent l'humilité, sachant que « la ligne de partage entre vérité et mensonge, entre justice et injustice, ne passe pas seulement entre le christianisme et les autres religions, mais également au sein du christianisme ».³⁹⁴ L'humilité étant par ailleurs, de toute façon, un aspect important de la foi chrétienne authentique. Mais cela suppose d'accepter d'être *vulnérable* parce que on ne peut approcher les autres en vérité que si l'on accepte d'être contredit et désorienté, et donc vulnérable. C'est d'ailleurs le chemin que Jésus lui-même a suivi et qu'il indique à celui qui veut être son disciple. Ce qui ne veut pas dire, poursuit Bosch, masochisme et honte de l'histoire du christianisme, même si nous en sommes, pour de nombreux aspects, « terriblement gênés ». L'humilité implique au contraire le respect pour ce qui a été transmis d'authentique et la conscience que nos actes ne sont pas nécessairement meilleurs.(649).

Enfin, David Bosch rappelle que chaque religion est « un monde » ; que les questions qui y sont posées, les visées, les structures peuvent être fondamentalement différentes. Leur comparaison utilise souvent des critères qui relèvent du christianisme, le simplifiant jusqu'à ses éléments s'adaptent à l'analyse des « phénomènes » des autres religions, et les enferment finalement dans une image qui en est une sorte d'« écho »(649). David Bosch prend ici plusieurs exemples catholiques et protestants. Son argumentation pourrait donner l'impression que toute comparaison entre religions est impossible. Cela mériterait un examen approfondi, mais dépasse le cadre de notre réflexion. Nous retiendrons néanmoins quelques réflexions qui nous paraissent particulièrement pertinentes. En tout premier lieu, nous l'avons vu, l'auteur ne remet pas en question la vocation missionnaire du christianisme et dans ce cadre, « le dialogue n'est ni un substitut de la mission ni un échappatoire ».³⁹⁵ Les deux vont en réalité de pair, en

³⁹³ Op. cit., p. 648.

³⁹⁴ Op. cit., p.648. L'auteur évoque ici la théologie dialectique de Kar BARTH sans indiquer de référence précise.

³⁹⁵ Op. cit., p. 651.

supposant l'engagement dans la foi et le respect des autres. Il y a cependant des différences tout aussi fondamentales qui tiennent notamment au contenu central du message du christianisme porté par l'Église : « et il est de son devoir de proclamer sans faute, le Christ qui est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14, 6) »³⁹⁶. David Bosch précise que des paroles semblables sont relevées du côté protestant comme du côté catholique. Pour lui, il est important de rappeler le rôle central, dans la foi chrétienne, de « la conviction que Dieu, en envoyant Jésus-Christ parmi nous, s'est engagé dans une intervention définitive, eschatologique ; par-là, il offre aux êtres humains le pardon, la justification et une vie nouvelle de joie et de service, et cette offre exige en retour une réponse humaine sous la forme de conversion »³⁹⁷. Et ici, le point important est la conversion, qui rend la personne capable de collaborer aux œuvres de Dieu, et ne fait pas d'elle uniquement quelqu'un qui aurait plus de chance d'être « sauvé ». Il résulte de ces observations qu'une tension existe bien entre dialogue et mission. David Bosch remarque que cette tension existe déjà dans les documents de Vatican II, qui expriment la possibilité d'un salut hors de l'Église, affirmation en apparence contradiction avec la nécessité de l'activité missionnaire qui est également rappelée.(653). On retrouve la même tension dans les documents issus des conférences protestantes (ME, COE). Et de citer notamment : « Nous ne pouvons indiquer d'autre chemin que le salut en Jésus-Christ ; en même temps, nous ne pouvons fixer de limites au pouvoir salutaire de Dieu » (I.26 ; COE 1990 : 32). En ce sens, la mission chrétienne se vit à la fois comme dialogue et témoignage.

12- Mission et théologie (p.655 à 667)

David Bosch commence par observer que dans le cadre de la théologie, la mission a longtemps été marginalisée. Nous ne reviendrons pas sur son parcours historique, qui d'ailleurs se focalise surtout sur la théologie protestante³⁹⁸. Nous retiendrons son observation de la création tardive de la missiologie comme discipline³⁹⁹. Bosch souligne que ses développements ont été le résultat, non pas de la prise de conscience du caractère missionnaire de la théologie, mais par la pression des sociétés missionnaires qui en avaient besoin.(657) La missiologie a même mis en chantier sa propre encyclopédie théologique sur le « modèle

³⁹⁶ Paul VI, *Nostra Aetate*, § 2. URL :

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html, consulté le 10 août 2021.

³⁹⁷ Op. cit., p. 652.

³⁹⁸ L'évoque néanmoins la création d'une première chair de missiologie à Münster en 1910. Mais il faudrait évidemment évoquer aussi la première Semaine de missiologie, animée par le Jésuite A. Lallemand en 1923 et la troisième rencontre animée par le père Pierre CHARLES qui en restera par la suite l'animateur zélé. Voir à ce sujet : Jean PIROTTE, « D'une missiologie « confessante » à une missiologie « distancée » ? », *Les études missiologiques en Belgique au XXe siècle, Histoire et missions chrétiennes*, 2007/1 n°1, p. 51 à 62.

³⁹⁹ Depuis le livre de David BOSCH, un travail important a été fait sur ce sujet par Jean François ZORN, notamment concernant la missiologie protestante mais pas uniquement. Voir notamment : ZORN Jean-François, « Une mémoire d'avenir pour la mission. Parcours dans les archives missionnaires et la recherche missiologique protestantes francophones », *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/4 (n°4), p. 155-169. DOI : 10.3917/hmc.004.0155. <URL : <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2007-4-page-155.htm>>, (consulté le 10 août 2021) ; Jean-François ZORN, « L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [Online], 1 | 2008, Online since 25 January 2008, connection on 12 October 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/274> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.274>, (consulté le 10 août 2021)

quadripartite » adopté alors par la théologie : fondements, théorie, histoire et pratique... en restant dans son isolement. En fait, le problème était de savoir ce qu'est la mission. A partir du moment où il devenait clair que la mission faisait partie de l'essence de l'Église, côté catholique et protestant, il était clair aussi que l'Église existait pour le monde et lui était envoyée (659). « La mission n'est plus simple activité de l'Église, mais une expression de l'être véritable de l'Église »⁴⁰⁰. David Bosch rappelle ici les propos d'Ivan Illich qui désigne la mission comme : « prolongement social de l'incarnation », « naissance sociale du mystère », « floraison sociale de la parole dans un présent sans cesse mouvant ». Pour David Bosch :

« Dire que l'Église est essentiellement missionnaire ne signifie pas que la mission est centrée sur l'Église. Elle est *missio Dei*. Elle est trinitaire. Elle est médiatrice de l'amour de Dieu le Père, qui est le Père de tous les peuples, quels qu'ils soient et où qu'ils soient. C'est l'épiphanie, l'actualisation de la présence dans le monde de Dieu le Fils (cl. Ad Gentes 9). Elle est médiatrice de la présence de Dieu l'Esprit, qui souffle où il veut, sans que nous sachions d'où il vient et où il va (Jn 3, 16). [...] La mission signifie servir, guérir et réconcilier une humanité divisée et blessée »(660).

En conséquence, la théologie doit nécessairement être missionnaire au même titre que l'Église, ce n'est pas une option facultative. Foi et mission se déterminent mutuellement dans une tension dynamique et les questions missionnaires pertinentes seront plutôt traitées hors des département de missiologie, parce qu'une vision missionnaire est saisie plutôt qu'enseignée.(665)

13- Action dans l'espérance (p. 667-682)

L'idée, développée ici par David Bosch, l'est de manière peut-être plus touffue, mais elle n'en est pas moins importante. Elle repose sur le constat, une fois encore, d'un des effets pernicieux de l'esprit des Lumières : la perte de l'horizon eschatologique qui, par son intégration à la théologie libérale, fait perdre à l'élan missionnaire un moteur essentiel : l'espérance.(667) Or, « L'espérance chrétienne n'a pas sa source dans le désespoir provoqué par le présent. Nous espérons en raison de ce que nous avons déjà expérimenté »⁴⁰¹. A propos de la parabole du trésor caché dans un champ (Mat 13, 44-46), un prédicateur, ancien missionnaire en Afrique, rappelait qu'on ne peut tout quitter pour suivre Jésus, que lorsqu'on a découvert le trésor. C'est probablement une clef importante. Aussi David Bosch affirme-t-il que la mission chrétienne peut tout aussi bien être qualifiée d'« espérance en actes » comme le suggère Margull (1962) ou d'« action dans l'espérance » selon les propos de Sundermeier (1986 : 60s).

Il remarque qu'il n'y a rien de surprenant au fait que la redécouverte de la dimension eschatologique de la foi chrétienne soit faite dans un contexte missionnaire. C'est en effet au XXe siècle que l'on a redécouvert la nature historique de la foi et de l'eschatologie biblique. Bosch souligne ici qu'un trait essentiel de la foi biblique consiste à « percevoir Dieu avant tout comme un Dieu agissant dans l'histoire »⁴⁰². Cette approche rentre en conflit avec la méthode historico-critique basée sur les théories newtoniennes du temps et de l'espace, ne raisonnant qu'en termes de causes et d'effets et non de but, ce qui revient à écarter la téléologie, clef de l'eschatologie chrétienne. (p.667) La religion tente de répondre à la question du but. Mais sa

⁴⁰⁰ Op. cit., p. 659.

⁴⁰¹ Op. cit., p.680.

⁴⁰² Op. cit., p.667.

réponse est double. La première est celle du « mythe de l'éternel retour » analysée par Mircea Eliade⁴⁰³. Nous espérons quelque chose qui a déjà existé au commencement, un paradis, un état de béatitude, mais qui a été perdu et qu'il faut retrouver pour être sauvé⁴⁰⁴.(668) La deuxième réponse est judéo-chrétienne. Elle voit l'avenir, non comme un simple retour à une béatitude antérieure, mais il s'ouvre sur un monde nouveau, meilleur que celui qui a été perdu. C'est un avenir glorieux, qui dépend de Dieu, et qui a été commencé par Jésus. (668). David Bosch attribue la période d'obscurcissement de l'horizon eschatologique de la foi chrétienne à son hellénisation.(669) Nous ne reviendrons pas sur cet aspect. Mais par contre son analyse – dans le paragraphe : *La réouverture du bureau eschatologique* - de la manière dont la théologie chrétienne en est sortie, nous paraît intéressante. David Bosch attribut l'origine de cette redécouverte au traumatisme des deux guerres mondiales. La nouvelle eschatologie comporte alors quatre modèles, dont deux retiennent notre attention. Ils sont complémentaires. Le modèle dialectique de Barthe insiste sur la transcendance de Dieu, dont le règne dans sa plénitude sera inauguré par lui seul. Le modèle de Cullmann insiste sur la dimension historique : le règne de Dieu est présent et futur. Le temps que nous vivons, entre la première à la seconde venue du Christ est celui de la mission, celui de l'Esprit Saint.(673-674). David Bosch analyse – pour les écarter- *l'eschatologisation extrême de la mission* (période de fièvre eschatologique) (674-676), et *l'extrême historicisation de la mission*. . . qui l'une et l'autre n'ont, selon lui, pas apporté de réponse satisfaisante. Mais la question posée est importante, car le besoin se fait sentir d'une véritable eschatologie missionnaire orientée à la fois vers l'avenir et le présent, et « qui maintienne en une tension créative et salvatrice le déjà et le pas encore »⁴⁰⁵. Ainsi la mission est participation à la *missio Dei*.(682)

Pour revenir à notre question précédente, à savoir, le sens de la mission chrétienne dans le contexte actuel, il apparaît important maintenant de nous interroger sur l'évolution de ce contexte et poser les bases de l'évolution du modèle missionnaire qui pourrait en découler.

4.3. Le phénomène de globalisation et de diffusion des cultures, et l'évolution du modèle missionnaire qui en découle

4.3.1. Le grand brouillage des cultures

Nous avons vu que l'élan missionnaire du XIXe siècle était en partie porté par l'idéologie moderniste issue des Lumières dans son aspect civilisateur, dont par ailleurs la colonisation pouvait se justifier. Mais l'idéologie du progrès, et l'idée de mission civilisationnelle du modèle sociétal occidental qui en a découlé, ont montré leurs limites lorsqu'ils étaient détachés des balises éthiques du christianisme : dans un premier temps (XIXe), misère et exploitation des classes populaires et des autochtones, puis au XXe siècle, deux guerres dévastatrices et fratricides, échec d'un humanisme laïc qui produit les idéologies totalitaires nazies et communistes, enfin destruction de l'environnement, pillage des ressources naturelles, violence dans les relations humaines, sont les plus manifestes. Il s'en est suivi un

⁴⁰³ Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio, 2001 (Ed. or. : 1949)

⁴⁰⁴ L'histoire est porteuse de souffrance. Les religions sont des chemins pour en sortir. Cf. Chapitre III « Malheur « et « histoire » ; dans Mircea ELIADE, op. cit..

⁴⁰⁵ Op. cit., p. 679

mouvement de désolidarisation progressif des chrétiens, y compris des missionnaires, de cette idéologie et un rapprochement avec les religions porteuses d'une recherche spirituelle accompagnée de valeurs éthiques de respect de l'environnement, de la vie (Bouddhisme, et autres religions orientales par exemple). Profil bas des Occidentaux porteurs d'une culture qui ne peut plus se dire avec assurance « civilisatrice » au sens positif du terme. Profil bas des chrétiens devant les dérives des personnes engagées dans la missions et compromises dans des situations, des actions finalement en contradiction avec le message de l'évangile. De plus, la déchristianisation qui a accompagné le développement des sociétés occidentales issues des Lumières a profondément transformé le paradigme missionnaire, qui s'est rapproché de celui du début de l'Église avec un retour au message fondamental du christianisme.

D'un autre côté, les pays dits *de mission* ont, eux aussi, été atteints par l'idéologie moderniste de progrès (dont, par exemple, le communisme est un avatar). Certains pays comme la Chine, tout en assimilant rapidement les avancées techniques et scientifiques portées par l'Occident, se sont trouvés pris dans les mêmes spirales destructrices de leur milieu humain et naturel liées notamment à une course effrénée à la production. Les réflexions d'Arnaud Join-Lambert⁴⁰⁶ sur l'évolution des modèles missionnaires dans un contexte de société liquide y sont aussi souvent valables. Par ailleurs probablement pour les mêmes raisons, s'y sont redéployées les religions traditionnelles. De sorte que le missionnaire chrétien se trouve dorénavant plongé en milieu pluriculturel et pluri-religieux qu'il lui faut d'abord décrypter.

Parallèlement à cette évolution, les modèles missionnaires ont bien entendu aussi évolué. L'ouverture du côté catholique ne se fait pas uniquement vers les protestants. Pour l'œcuménisme, elle concerne aussi l'Église orthodoxe. De ce point de vue, des rencontres hautement significatives ont lieu⁴⁰⁷. Enfin, l'ouverture concerne les religions non chrétiennes, et en tout premier, le judaïsme, mais aussi le bouddhisme, l'islam et les religions dites traditionnelles, comme les religions de type tribales en Afrique.

Cette ouverture est le résultat d'une évolution progressive et corrélative des démarches missionnaires, de la situation géoculturelle du christianisme et de l'évolution sociétale.

Claude Prudhomme a montré comment s'est opéré peu à peu, au XXe siècle, un recentrage et une mise à distance de la colonisation⁴⁰⁸. Dans un premier temps, les prises de position pontificales successives du XXe siècle, en particulier sous Benoît XV (*Maximum illud*, 1919), Pie XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926) et Pie XII (*Summi Pontificatus*, 1939; *Evangelii Praecones*, 1951; *Fidei donum*, 1957) ont permis d'éviter l'assimilation définitive du catholicisme à la patrie des missionnaires européens en insistant sur « la supranationalité de l'Église catholique et en mettant en garde contre la subordination des missions à des intérêts nationaux ».

⁴⁰⁶ Arnaud JOIN-LAMBERT, « La mission chrétienne en modernité liquide, une pluralité nécessaire », S.E.R. Études, 2017/9 Septembre/ p. 73 à 82.

⁴⁰⁷ Il faut évoquer ici particulièrement la rencontre du pape François avec le patriarche orthodoxe russe Kirill en février 2016.

⁴⁰⁸ Claude PRUDHOMME, « La mission du XXe siècle : Triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des spiritains », Karthala, *Histoire et missions chrétiennes*, 2009/2 n°10/p. 9 à 31. < www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-%20religieuses1-2009-2-page-9.htm>, consulté le 10 août 2021.

Pour Prudhomme, ce principe a pour corollaire théologique la définition de la mission comme « plantation de l'Église »⁴⁰⁹ qui s'accompagne d'un pastorale adossée au principe de l'indigénisation avec, notamment, l'accent mis sur la formation d'un clergé indigène⁴¹⁰. Les missions vont donc développer une Église transculturelle,⁴¹¹ c'est-à-dire combinant des identités culturelles plurielles et se situant en même temps au-delà des cultures locales. Dans le même temps, par ses œuvres touchant la santé, l'éducation, le développement, la mission participe à la diffusion du modèle sociétal occidental issu des Lumières, qui tend lui-même à la transculturalité. Parallèlement à ce mouvement, les missionnaires se font souvent anthropologues-ethnologues, cherchant à mieux comprendre la culture dans laquelle ils sont plongés. Dans *Les dossiers de l'action missionnaire* (1939)⁴¹², Pierre Charles, de son côté, « cherche à construire une théologie qui s'appuie sur les observations ethnologiques à laquelle participent des missionnaires... »⁴¹³

Des précurseurs, comme Vincent Lebbe (1877 - 1940) en Chine et Jules Monchanin (1895-1957)⁴¹⁴ en Inde, à des missionnaires actifs à des périodes plus récentes, comme Yves Ranguin (1912-1998) et Benoît Vermander (1960-), l'Asie a quelques missionnaires qui ont vraiment cherché à s'inculturer. Ces itinéraires passent par une meilleure compréhension des autres religions, et donc des cultures et des langues locales, cela a parfois conduit certains à s'immerger complètement, comme Jules Monchanin ou Yves Ranguin.

Mais, d'une manière générale, ce qui va résulter de l'évolution sociétale mondiale, est à la fois :

- une homogénéisation dans la 'modernité', ce qu'on appelle en Chine, la culture internationale (國際文化), qui se traduit par le développement d'une normalisation - dans le sens de conformité à des normes - de l'esthétique (architecture, vêtements, arts en général...), des échanges internationaux, des habitudes alimentaires, des modes de vie, des techniques de production, etc...

- et corrélativement, et d'une certaine manière, paradoxalement, une prise de conscience de la multiplicité et de l'importance des identités locales (culturelles et religieuses) qui cohabitent, et souvent se combinent, dans des espaces parfois étroits.

⁴⁰⁹ Selon la formule de Pierre CHARLES s.j. *Études missiologiques, Museum Lessianum*, Desclée de Brouwer, 1955, 435 p. (recueil d'articles publié un an après la mort du père Charles).

⁴¹⁰ Prudhomme montre néanmoins que la mutation se fait lentement : le clergé indigène est, dans un premier temps, un clergé auxiliaire et les missionnaires occidentaux garde l'autorité. En Asie, les consécutions d'évêques indiens (1923) et chinois (1926) amorcent le mouvement, mais la constitution d'Églises véritablement autonomes par rapport ne sera effective dans bien des cas qu'après la décolonisation. (Claude Prudhomme, op. cit. p.10 à 12.)

⁴¹¹ Selon l'expression forgée par l'anthropologue Fernando Ortiz Fernandez (1881-1969)

⁴¹² Pierre CHARLES s.j., *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, 2e édition entièrement refondue et corrigée, volume I, Louvain, Éditions de l'AUCAM; Bruxelles, L'Édition universelle S.A., 1938.

⁴¹³ Claude PRUDHOMME, op. cit., p. 13.

⁴¹⁴ En créant un ashram voué à l'adoration de la Trinité, MONCHANIN développe un modèle missionnaire qui n'est plus centré sur les œuvres. Il rejoint en ce sens Charles de Foucauld (1858-1916) qui « Renonçant à la prédication offensive et au prosélytisme, il privilégie l'adoration eucharistique et entend se faire l'hôte des populations, jusqu'à entrer dans leur complète dépendance. » (cf. Claude PRUDHOMME, « Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ? », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 112-2 | 2005, mis en ligne le 20 juin 2007, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1079> ; DOI : 10.4000/abpo.1079, p.13.

4.3.2. L'évolution corrélatrice des méthodes missionnaires

Cette évolution est particulièrement sensible en Asie, et spécialement au Japon, en Corée du sud, en Chine, à Taiwan⁴¹⁵... Elle a eu, et continue d'avoir, un impact important sur les missions chrétiennes. Sa prise en compte s'est faite progressivement, côté catholique, à travers l'évolution des méthodes missionnaires sur le terrain, et des orientations données par Rome. L'encyclique *Ecclesiam suam* (1964), tout en rappelant la vocation missionnaire de l'Église (66), partant du constat de l'évolution du monde, affirme la nécessité d'entrer en dialogue avec lui : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation. » (67) Avec qui rentrer en dialogue : avec « l'humanité comme telle » (101, 102), « Les croyants en Dieu » (111), « les frères chrétiens séparés » (113).

la déclaration *Nostra Aetate* (1965)⁴¹⁶, accompagne *Dignitatis Humanae*⁴¹⁷ (1965) qui insiste, pour sa part, sur la reconnaissance de la liberté religieuse. Tandis que, *Nostra Aetate*, développe l'idée de l'action de Dieu au cœur des religions non chrétiennes, et renouvelle le regard et les relations de l'Église catholique avec elles et ouvre la voie au dialogue interreligieux.⁴¹⁸ Cependant, la réception de ces documents conciliaires est mitigée et suscite des réserves importantes de la part de ceux pour qui l'ouverture aux autres religions rentre en conflit avec l'annonce de l'évangile. Mgr. Felix Machado rappelle⁴¹⁹ que ce document a pour origine une intuition de Paul VI, qui en plein Concile Vatican II, après avoir créé le « Secrétariat pour le non-chrétiens »⁴²⁰, publie sa lettre encyclique *Ecclesiam suam* (1964) où il développe le thème du dialogue dans ses différents aspects. Le Secrétariat pour les non-chrétiens publie, la même année le document *Dialogue et missions* pour apporter des clarifications et amoindrir la tensions qui se développe entre la proclamation de l'évangile et le dialogue interreligieux. En 1991, et pour aller dans le même sens, le document, *Dialogue et annonce : Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ*, sera élaboré

⁴¹⁵ Nous nous appuyons ici sur notre expérience de ces pays entre 1995 et 2017.

⁴¹⁶ approuvée par 2221 voix contre 88 et un vote nul.

⁴¹⁷ Cette déclaration constitue le fondement des relations entre l'Église et les gouvernements séculiers, pluralistes ou catholiques. Elle comporte un paragraphe concernant directement la liberté religieuse :

« Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » dans : VATICAN II, « Déclaration sur la liberté religieuse » *Dignitatis Humanae*, chapitre I, paragraphe 2 URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html, (consulté le 10 août 2021).

⁴¹⁸ Ce texte se situe dans la continuité de l'encyclique *Pacem in terris*, promulguée par JEAN XXIII en 1963 avec le sous-titre : *Sur la paix entre toutes nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*. Le paragraphe 14 précise notamment dans l'esprit de la Déclaration des Droits de l'Homme : « Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de sa conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique. » dans : Jean XXIII, *Pacem in Terris*, Lettre encyclique du souverain pontife Jean XXIII, *Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*. URL : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, (consulté le 10 août 2021).

⁴¹⁹ Felix MACHADO, « « De *Nostra aetate* à *Dialogue et Annonce* : une réception toujours en cours », trad. de l'Anglais par Robert KREMER, dans : Thierry-Marie COUREAU et Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, *Dialogue et conversion, mission impossible ?*, coll. Théologie à l'université, Desclée de Brouwer, Paris, 2012.p.25.

⁴²⁰ Qui deviendra le « Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux ».

conjointement par les dicastères respectifs, pour le dialogue interreligieux d'une part, et la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples d'autre part. Il introduit une réflexion relativement fouillée, qui a le mérite d'aborder clairement ce qui peut être perçu comme contradictoire dans l'association des deux démarches.

À ces textes, il convient d'ajouter les gestes et démarches, 'l'aller-vers' pour lesquels, dans l'Église catholique, le pape montre l'exemple. Le pape Paul VI (1963-1978) sera le premier à entreprendre rencontres (audiences et pèlerinages) et voyages (il effectue 9 visites pastorales hors d'Italie) en direction de tous les continents et des différentes religions. Jean-Paul II (1978-2005) poursuit la même démarche en multipliant voyages et rencontres notamment en direction de la jeunesse du monde avec les Journées Mondiales de la Jeunesse. Il effectua 104 visites pastorales à l'étranger. Il est aussi l'initiateur de la première rencontre interreligieuse pour la paix à Assise, en Italie, le 27 octobre 1986 qui réunissait 150 responsables religieux représentant une douzaine de religions. Benoît XVI (2005-2013) en effectua 25. Le pape François poursuit clairement sur cette lancée. Soulignons aussi le fait que les papes après Paul VI ne sont plus italiens mais respectivement allemand, polonais et sud-américain. Une semaine après son élection en 2013, le pape François recevait des représentants de diverses religions chrétiennes et non chrétiennes. Il participe à la rencontre interreligieuse d'Assise, le 20 septembre 2016. Et c'est sur la tombe de François d'Assise qu'il a signé l'encyclique *Fratelli Tutti*, le 3 octobre 2020.

Ce mouvement, cette lame de fond vécu dans l'Église catholique comporte des grands moments d'enthousiasme et d'espérance, notamment par des événements marquants et emblématiques comme les rencontres d'Assise. Mais les difficultés rencontrées dans la mise en pratique sont considérables. Dans la relation avec les protestants, le hiatus principal se situe au niveau de l'ecclésiologie. Dans le rapport aux religions non-chrétiennes, de nombreuses questions se posent autour notamment de l'idée et de la relation à la divinité, mais aussi dans les liens existants entre culture et religions. Sans rentrer dans les débats et les questions soulevées, nous retiendrons que, ici, comme dans bien des domaines, « pratiques des rencontres et réflexion théologique se fécondent mutuellement »⁴²¹. Geneviève Comeau distingue deux types de rencontres et dialogues : d'une part le dialogue entre personnes de religions différentes, qui « peut commencer par un vivre ensemble » et se poursuivre, ou non, par une réflexion théologique, d'autre part le dialogue entre théologiens chrétiens à propos des autres religions⁴²². Ce deuxième type de débats pose des questions particulièrement épineuses dont nous ne sommes pas encore sortis. Si le Concile Vatican II aborde la question, comme nous l'avons vu précédemment, certains théologiens ne retiennent de la position conciliaire que l'idée des religions vues comme « semences de vérités ». Cependant, cela nous semble une approche extrêmement réductrice de ces textes et surtout, qui ne tient pas compte du fait que ces questions n'étaient initialement pas prévues et ont été introduites par Paul VI de manière prudente et progressive, sans préjuger des développements et approfondissements ultérieurs qui étaient évidemment nécessaires. Les distinctions entre inclusivistes, exclusivistes et pluralistes éclairent les démarches des protagonistes des différentes théories, mais ne nous paraissent pas

⁴²¹ Geneviève COMEAU, « Vers une théologie du dialogue et des rencontres », *Recherches de Science Religieuse*, 2006/4 Tome 94/ p.571. URL : <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2006-4-page-571.htm>, (consulté le 10 août 2021).

⁴²² Op. cit., p. 571 et 572.

opérationnelles sur le terrain. Pour Geneviève Comeau, cette classification stérilise la pensée.⁴²³ De plus, l'expression de « théologie des religions » proposée par les « pluralistes »⁴²⁴ pose implicitement l'hypothèse qu'il serait possible de construire une approche théologique unifiante entre les différentes religions, ce qui non seulement nous paraît utopique, mais aussi ne tient pas compte des liens considérables existants entre cultures et religions. Le concept de « théologie du pluralisme religieux » proposé par Claude Geffré et Jacques Dupuis⁴²⁵ n'échappent pas vraiment à ce double problème. L'idée d'une « théologie du dialogue interreligieux » nous paraît plus réaliste parce que, comme le souligne Geneviève Comeau, plus proche du terrain et plus modeste⁴²⁶. A l'inverse des typologies, les rencontres et le dialogue stimulent la réflexion car « Quand les rencontres sont vécues en vérité, elles poussent chacun à approfondir ce qui le fait vivre, à redécouvrir ce que son chemin a de spécifique. »⁴²⁷ L'encyclique *Laudato Si* (24 mai 2015), évoquant le danger de destruction de notre environnement, appelait à prendre soin de la « maison commune ». Avec *Fratelli Tutti* (3 octobre 2020), le pape François va plus loin. Faisant le constat de l'évolution du monde, sa globalisation, ses dérives, ses fermetures (premier chapitre), notamment à l'égard des plus pauvres et des plus fragiles (évoquant des phénomènes récents des migrants et de la pandémie), il lance un appel vibrant à la fraternité, au dialogue et à l'amitié sociale (sixième chapitre) qui passe par « l'exigence de vérité », le dépassement des conflits et le pardon (septième chapitre). Le cœur de son message nous paraît être dans le deuxième chapitre : « un étranger sur le chemin ». François y indique que sa lettre « s'adresse à toutes les personnes de bonne volonté, quelles que soient leurs convictions religieuses » (56). Il part néanmoins de la parabole dite du bon samaritain dans l'Évangile (Lc 10, 25-37), car « la parabole se présente de telle manière que chacun d'entre nous peut se laisser interpeller par elle ». A quel titre le fait-il ? En tant que disciple du Christ car, dit-il en s'appuyant sur un texte conciliaire, « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout, et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur »⁴²⁸. Et de poursuivre, commentant la parabole du bon Samaritain : « il importe peu à l'amour que le frère blessé soit d'ici ou de là-bas. En effet, c'est l'« amour qui brise les chaînes qui nous isolent et qui nous séparent en jetant des ponts ; un amour qui nous permet de construire une grande famille où nous pouvons tous nous sentir chez nous. [...] Un amour qui a saveur de compassion et de dignité ».⁴²⁹ Mais le défi qui est celui de l'humanité aujourd'hui est qu'il s'agit de « penser et gérer un monde ouvert » (titre du troisième chapitre). Un monde ouvert est un monde pluriel où cohabitent et circulent les personnes, les idées, les cultures et les religions. C'est un monde à la paix fragile, sans cesse menacée par l'individualisme, le sentiment croissant d'insécurité, les incompréhensions et les conflits d'intérêts, un monde dans lequel, l'attention aux autres, les

⁴²³ Cf. Geneviève COMEAU, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Atelier, Paris, 2004, chapitre III « L'inflation des typologies ».

⁴²⁴ pour « signifier que la question du salut se pose maintenant à hauteur des religions elles-mêmes et non plus à hauteur des personnes — comme c'était le cas dans la problématique ancienne *du salut des infidèles* » Op. cit., p.573.

⁴²⁵ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997.

⁴²⁶ Geneviève COMEAU, Op. cit., 573.

⁴²⁷ Op. cit., p.574.

⁴²⁸ Conc. Œcum. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps, n. 1.

⁴²⁹ PAPE FRANÇOIS, *Discours aux personnes assistées par les œuvres caritatives de l'Église*, Tallin - Estonie (25 septembre 2018) : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française (4 octobre 2018), p. 12.

boussoles éthiques et spirituelles portées par les religions ont tendance à se dissoudre dans le matérialisme ambiant. Face à cette réalité, François propose le dialogue : « Se rapprocher, s'exprimer, s'écouter, se regarder, se connaître, essayer de se comprendre, chercher des points de contact, tout cela se résume dans le verbe "dialoguer". Pour nous rencontrer et nous entraider, nous avons besoin de dialoguer. » (198). Car « Dans une société pluraliste, le dialogue est le chemin le plus adéquat pour parvenir à reconnaître ce qui doit toujours être affirmé et respecté, au-delà du consensus de circonstance. » (211) Mais pour être efficace, ce dialogue « a besoin d'être enrichi et éclairé par des justifications, des arguments rationnels, des perspectives différentes, par des apports provenant de divers savoirs et points de vue, un dialogue qui n'exclut pas la conviction qu'il est possible de parvenir à certaines vérités élémentaires qui doivent ou devraient être toujours soutenues. » C'est dans cette perspective et avec cet éclairage que peut se construire le dialogue entre les religions. Pour un chrétien, tous les hommes sont frères parce que, enfants d'un même Père. A ce titre, le chrétien est appelé à le promouvoir en sachant que « le dialogue entre personnes de religions différentes ne se réalise pas par simple diplomatie, amabilité ou tolérance. Comme l'ont enseigné les évêques de l'Inde, « l'objectif du dialogue est d'établir l'amitié, la paix, l'harmonie et de partager des valeurs ainsi que des expériences morales et spirituelles dans un esprit de vérité et d'amour ». ⁴³⁰

Ainsi, il apparaît clairement que l'évolution du contexte sociétal entraîne nécessairement une évolution des modèles missionnaires. Les circonstances présentes rendent nécessaire un rappel de la dimension oubliée, et ce rappel ne peut venir que des religions.

⁴³⁰ PAPE FRANÇOIS, *Discours aux responsables des diverses religions et des autres dénominations chrétiennes*, Tirana - Albanie (21 septembre 2014) : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française (25 septembre 2014), p. 5.
 URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180925_assistiti-tallinn-estonia.html, (consulté le 10 août 2021)

Conclusion

Le contact avec le terrain, à l'occasion d'une mission de six ans à Taiwan, nous a conduit à réfléchir sur l'évolution des modèles missionnaires, et la place du « prendre soin » dans ces modèles. Nous sommes, pour cela, partis du travail de David Bosch, exposé dans son livre : *Dynamique de la mission chrétienne*.

Dans une première partie, considérant que « prendre soin » est l'expression de la charité au sens de *agapè*, nous avons vu que, associé à la mission chrétienne, le « prendre soin » était au cœur du message évangélique. Nous nous sommes penchés, avec David Bosch, sur le devenir historique de la mission chrétienne, et sur les six époques-paradigmes, et les six modèles historiques types, qu'il propose, nous en avons examiné trois de plus près : L'Église primitive, la Réforme, les Lumières. *L'Église primitive* nous a transmis des documents grâce auxquels nous pouvons découvrir les premiers modèles missionnaires. La *Réforme*, dont David Bosch fait une lecture originale, en la constituant en un modèle missionnaire intériorisé, peut ouvrir à l'évangélisation à partir d'un mouvement de conversion personnelle, comme ce fut le cas pour les piétistes. C'est précisément sous leur impulsion que se produira le Réveil missionnaire protestant. Côté catholique et protestant, cette période articule un changement de paradigme important au niveau sociétal, ecclésiologique et missionnaire. Elle débouche sur le temps des *Lumières* au XVIII^e siècle. L'esprit des *Lumières* génère un bouleversement considérable de la pensée, du savoir et de la relation au monde, qui va façonner l'entreprise missionnaire occidentale pendant près de trois siècles. Nous voyons donc apparaître clairement, au cours de l'histoire, les articulations entre changements de paradigme idéologique et sociétal et émergence de nouveaux paradigmes missionnaires.

Dans la deuxième et la troisième partie, nous nous sommes penchés sur l'histoire missionnaire de l'Université Fugen et celle de la léproserie de Losheng, à Taiwan, et nous avons vu que ces cas étaient des sortes de miroirs de l'évolution du concept missionnaire, par la mise en œuvre de modèles missionnaires autour du « prendre soin », différents selon les contextes sociétaux. Resituant les modèles missionnaires dans leur contexte, nous avons examiné le cas de la lèpre, comme maladie emblématique du « prendre soin » chrétien ce qui permet de mettre en évidence l'émergence de modèles missionnaires contextualisés en Europe, en Chine, au Japon et à Taiwan, au regard des perceptions culturelles et religieuses locales de cette maladie. Enfin, revenant à l'analyse de David Bosch, après avoir passé en revue les directions qu'il propose pour un paradigme pertinent pour notre temps, nous avons examiné les conditions d'émergence d'un nouveau paradigme missionnaire, dans un monde ballotté entre idéologies moderne et post-moderne.

Car, en définitive, la mission chrétienne aujourd'hui hérite de deux grands bouleversements qui se révèlent à la fois contradictoires et complémentaires, et dont les effets coexistent, dans une situation de crise qui dure. Le premier bouleversement est lié à l'esprit des Lumières. La rationalité scientifique et technique a entraîné un changement de paradigme dans le monde occidental. Il en a résulté un temps de déstabilisation du christianisme qui lui-même a été suivi d'un grand élan missionnaire, au XIX^e et au début du XX^e siècles. Pour les

missionnaires chrétiens, c'est un grand moment commun, autour de l'idée de *progrès*, de *civilisation chrétienne* et *moderne*, de *civilisation* tout court, enraciné dans un Réveil religieux côté catholique et protestant, avec l'émergence d'un modèle missionnaire également commun : « Instruire, soigner, bâtir », qui se révèle efficace. On peut observer cette évolution à Taiwan, avec la création de la léproserie de Losheng et la refondation de l'université Fugen. Mais ce paradigme missionnaire conduit aussi à des situations compliquées, d'une part entre missions et colonialisme, d'autre part entre confessions chrétiennes de dénominations différentes et avec les autres religions. Ainsi, les situations de concurrence ou au contraire d'associations ambiguës, dans les pays « de mission », ont certainement porté préjudice à l'évangélisation. Cependant, le christianisme s'y est développé, et n'a pas disparu après le départ des colons, même s'il est resté parfois très minoritaire, comme à Taiwan. Bien sûr, le passé colonial, les abus qui ont eu lieu, ont laissé des traces, sur place et dans la conscience des Occidentaux. Mais la plus grande difficulté pour la mission aujourd'hui, ne viendrait plus de là, mais d'un nouveau changement de paradigme, qui serait, en quelque sorte, l'effet second de l'esprit des Lumières.

Concrètement, cela se passe comment ? Dans un premier temps, on peut observer par exemple à Taiwan, une imprégnation de la modernité. Et l'opérateur initial n'a pas été ici un pays occidental, mais le Japon, puis les États Unis et ... les missionnaires. Mais dans le même temps, s'est opéré une prise de conscience progressive des identités locales, prise de conscience à laquelle les missionnaires chrétiens ont participé. Pour l'Université Fugen, cela s'est traduit par un effort de synthèse (ou tout du moins de dialogue) entre les racines culturelles chinoises, les apports du savoir rationnel et scientifique et l'introduction des valeurs chrétiennes, notamment le « prendre soin ». Pour la léproserie, cela s'est traduit, d'une part dans une démarche de soignants, plutôt technique – pour soigner, *to cure* -, qui appliquait à la lettre les directives données dans les conférences internationales, d'autre part, dans l'introduction, par les missionnaires chrétiens, d'une approche globale humanisante, d'un « prendre soin », qui intégrait l'ensemble des besoins de la personne. – *to care*-.

Dans un deuxième temps, La rationalité, le progrès sont remis en question. Cette remise en question ne touche pas seulement l'Occident, elle atteint aussi les anciens pays de mission. Les opérateurs, les acteurs sont de plus en plus les habitants eux-mêmes, et dans l'Église, les laïcs. Dans notre exemple de Losheng, le prolongement de la ligne du métro, les travaux d'aménagement urbain qui l'accompagnent, deviennent une menace pour la léproserie et le bien être des personnes qui y vivent. Les chrétiens et les « non chrétiens » se mobilisent, avec les étudiants de l'Université Fugen, pour les défendre. Les représentants des trois religions présentes dans la léproserie (protestants, catholiques, bouddhistes) *prennent soin* des résidents depuis assez longtemps. Ils interviennent pour que l'histoire de ces personnes soit connue, que les personnes soient respectées, que leur village soit protégé, et que leur fin de vie soit paisible. Nous sommes passés de la modernité à la postmodernité ; du modèle missionnaire d'un monde chrétien évangélisant les païens, à celui d'une chrétienté minoritaire, dans un monde majoritairement athée (ou indifférent), pluriculturel et aussi pluri religieux, chrétienté qui est conduite à redécouvrir sa vocation missionnaire, et à inventer sa manière de la vivre. Face à cette évolution, les propos de David Bosch rejoignent les intuitions de Vatican II, qui sont développées par la suite par plusieurs lettres et exhortations, notamment de Jean Paul II et François, spécialement la dernière, qui vient en quelque sorte confirmer l'évolution : *Fratelli Tutti* (3 octobre 2020). Le pape François en 2020, comme David Bosch en 1995, propose de

réintégrer le cadre de la foi, d'oser avoir des convictions, et dans le même temps, de s'engager, de retrouver le sens de la solidarité, pour retrouver le sens humain. Face à la prévalence du matérialisme, David Bosch suggère de déployer l'axe spirituel, et pour cela de dialoguer avec les autres religions qui, elles aussi, ont une perception de cette dimension. Il s'agit alors, ensemble, de poser des balises dans un monde qui s'égare.

Dans les cas que nous avons pu observer, à Losheng et Gotemba, ce qui semble prévaloir, spécialement dans les moments délicats de l'évolution historique, c'est la « sainteté » d'un missionnaire qui entraîne avec lui une grappe de chrétiens – et ici nous employons le mot *saint* aussi pour les protestants, donc dans un sens large – ces chrétiens donc, qui par leur rayonnement de foi, leur engagement, leur abnégation et leur courage, emportent l'adhésion des uns et des autres, dans un dépassement des particularismes et des convictions spécifiques, pour « prendre soin » ensemble de la terre et des êtres, ces chrétiens-là donc, sont les véritables moteurs de la mission. Mais quel est alors le modèle ? Ce serait la Trinité. Avec quel carburant ? avec l'Esprit Saint, Dieu-amour. David Bosch évoque l'intérêt, pour la mission, de passer d'une théologie de la mission à une théologie missionnaire. Et nous pensons ici à Hans-Urs Von Balthasar, qui rejoint David Bosch, lorsqu'il considère la mission comme témoignage de la vérité du Dieu-amour.

Ainsi, nous pouvons percevoir les apports et les limites des modèles missionnaires. Le modèle rend compte de ce qu'on observe. Il décrit les phénomènes. Il prend du recul et révèle des aspects en décomposant et en analysant. Il montre l'imbrication des paradigmes à différentes échelles... Il met en évidence une certaine diversité selon les contextes et les acteurs. Mais il ne peut pas rendre compte de la manière dont les gens vivent leur démarche religieuse. La vie spirituelle échappe à la modélisation, la mission comme démarche spirituelle aussi. Il rend aussi difficilement compte de la dynamique interne, et notamment du rôle de ceux « qui ne rentrent pas dans le moule », et qui pourtant sont bien souvent les moteurs essentiels de la mission. En première analyse, il semblerait que la dynamique de la mission vienne de la faculté d'adaptation du modèle missionnaire à l'évolution du paradigme sociétal. Mais en réalité, la dynamique de la mission se trouve d'abord au cœur des personnes qui la portent, et pour les chrétiens, ce cœur est le lieu de la charité, du « prendre soin », qui prend sa source dans l'amour qui unit les personnes de la Trinité, amour qui est vérité de Dieu. Et la vérité de Dieu est manifestée aux hommes par ses témoins. Ce n'est pas une idée, mais une expérience.

Comment aller plus loin ? Comment faire le lien entre spiritualité et théologie, vie dans l'Esprit Saint et engagement missionnaire dans des situations concrètes ? Le livre de David Bosch ouvrait des voies en 1995. Ces directions se sont-elles précisées aujourd'hui ? Le paradigme de la postmodernité n'a pas complètement chassé celui de la modernité, peut-être parce que le *cœur* a besoin de la *raison*, et que la *foi* met la *science* à sa juste place. Si la réponse se trouve dans une unité retrouvée entre l'humanité religieuse et l'humanité rationnelle, le « prendre soin » *agapè* ne peut-il pas être le lieu privilégié de cette unité ?

Bibliographie

Monographies

ADRIEN Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*, Paris, Téqui, 1894.

ANSART Olivier, *L'empire du rite, la pensée politique d'Orgyû Sorai*, Japon 1666-1728, Droz, Genève, 2010.

AUGUSTIN D'HIPPONE, « commentaire sur le psaume 85 », *Corpus Christianorum, series Latina*, Turnhout, 1953 sv., Brépols.

BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles* 3, 1 et 2 (PG 30, 340).

BASTID-BRUGUIERE, Marianne « Fonder une république dans la Chine de 1911 », dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 2013/1N°109 – 110.

BILLETER Jean-François, *Contre François Jullien*, Allia, Paris, 2006.

BOSCH David Jacobus (1929-1992), théologien et missiologue protestant, surtout connu pour son livre : *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission* (New York: Orbis Book, 1991), traduit et paru en français sous le titre : *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires* (Lomé, Paris, Genève : Haho, Karthala, Labor & Fides, 1995).

BOURDELAIS Patrice (dir.), *Les hygiénistes : enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Ed. Belin, 2001.

CHARLES Pierre s.j. *Études missiologiques, Museum Lessianum*, Desclée de Brouwer, 1955.

CHARLES Pierre s.j., *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, 2e édition entièrement refondue et corrigée, volume I, Louvain, Éditions de l'AUCAM; Bruxelles, L'Édition universelle S.A., 1938.

COMBY, Jean *Pour lire l'histoire de l'Église, Tome II, du XVe au XXe siècle*, Ed Cerf, Paris, 1986.

COURAU Thierry-Marie, et Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, *Dialogue et conversion : mission impossible ?* Paris, DDB, 2012.

COURONNE Bernard, Dossier de presse à l'occasion de la canonisation de Damien de Veuster, Congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie-Picpus, 2009.

DAVID Mohan Devapriya, *Asia and Christianity*, Himalaya publishing house, 1985.

DE SOKYO ONO, Ph.D., William P. WOODARD, *Shinto the Kami Way*, 1962, Tuttle publishing company.

- DELORME Jean, « Lecture de l'Évangile selon Saint Marc », *Cahiers d'Évangile* ½ Ed. du Cerf, DL 4^{ème} trimestre 1972, 9^{ème} éd. Avril 1998
- DORÉ, Joseph « Tout est parti d'une rumeur » in Joseph DORÉ, Dir., *Jésus*, Albin Michel, 2017
- DOROTHEE DE GAZA, Instructions (SC n°92)
- DUTEIL Jean Pierre, *Les chrétiens en Chine de 1800 à 1950*, Clio, Avrilo 2003, 2019
- FOLLEREAU Raoul, *La seule vérité c'est d'aimer*, Flammarion, 3 tomes sous coffret, 1966, tome II, *Quinze millions d'homme*.
- GERNET Jacques, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 3^e éd., 1990,
- GERNET, Jacques *L'intelligence de la Chine*, Paris, Gallimard, 1994
- GOUJARD Philippe. *Chapitre I. Inflexions du siècle* dans : *L'Europe catholique au XVIII^e siècle : Entre intégrisme et laïcisation* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2004 URL : <http://books.openedition.org/pur/8327> (consulté le 10 août 2021)
- GRAPPE Christian, « Modèles missionnaires en présence dans le Nouveau Testament » dans : Jérôme COTTIN, PARMENTIER Elisabeth (Eds.), *Évangéliser*, Ed. Lit, 2015, Actes du colloque sur l'évangélisation en Europe, Université de Strasbourg, 2013.
- HENGEL Martin, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London, 1983, SCM Press.
- HERAIL Francine (dir.), Guillaume CARRE, Jean ESMAN, François MACE et Pierre-François SOUYRI, *Histoire du Japon : des origines à nos jours*, Paris, Ed. Hermann, 2010.
- HIROYUKI Ninomiya, *Le Japon pré-moderne : 1573-1867*, Paris, CNRS Éditions, 2017.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre 3, 20 :1.
- JOIN-LAMBERT Arnaud, *Trajectoires missionnaires en Asie orientale*, Presses Universitaires de Louvain, 2019, Louvain.
- KIDO TAKAYOSHI (kôin), dans *Diary of Kido Takayoshi*, trad. De Brown S.D. et Hirota A., University of Tokyo Press, 1983.
- KLAM Sébastien, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne : une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*. Thèse de doctorat, Religions. Université de Lorraine, 2015.
- KOUAME Nathalie, « Japon : le « siècle chrétien ». Son historiographie et ses lieux de mémoire », *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/4 (n°4), p. 170-182. DOI : 10.3917/hmc.004.0170. (consulté le 10 août 21.)
- KRAEMER Hendrik, *Theologia Kaum Awam*, Sutan Haposan (translator), BPK Gunung Mulia , 1974, p.26 (Réédition sous le titre : *A theology of Laity*, Regent College Publishing, 2005.)
- KUHN Thomas, *The structure of scientific revolutions*, 1962. Seconde édition augmentée, 1969. Traduction : KUHN Th., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

- LAI Tse-Han, Ramon H. MYERS and WEI Wou, *A tragic Beginning : The Taiwan Uprising of February 28, 1947*, Stanford University Press, Stanford California, 1991.
- MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.
- MAIRE Catherine, *Politique et religion dans la France des lumières*, Collection Bibliothèques des Histoires, Paris, Gallimard, 2019.
- MALET CHRISTIAN, thèse de médecine, *Histoire de la lèpre et de son influence sur la littérature et les arts*, Paris, 1967.
- MIYASAKA Michio: "Punishing Paternalism: An Ethical Analysis of Japan's Leprosy Control Policy", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 19 (4), p. 104, 2009.
- MONFRIN Jacques (éd. et trad.), *Joinville. Vie de saint Louis*, Paris, Librairie générale française, 2014.
- NICHIREN, « Écrits 92, Les quatorze oppositions à la loi », in Soka Gakkai, *Bibliothèque du bouddhisme de Nichiren*, p.761 ; traduction en français de cent soixante-douze des lettres et traités les plus importants de Nichiren publiés en japonais dans *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* (Œuvres complètes de NICHIREN Daishōnin) : <https://www.nichirenlibrary.org/fr/wnd-1/Content/92#para-7>, (consulté le 10 août 21).
- PAGES, Léon, *Histoire de la religion chrétienne au Japon de 1598 à 1651*, Charles Douniol Ed., 1869, Paris.
- PONS Philippe, *Misère et crimes au Japon : du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1999.
- PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et Colonisation (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Cef, 2004.
- QUENIART Jean, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, Hachette (« Le temps et les hommes »), 1978.
- RAGUENEAU, Sylvie « Prendre soin des lépreux, deux trajectoires » dans Paul SERVAIS, Arnaud JOIN-LAMBERT, *Trajectoires missionnaires en Asie orientale*, Presses Universitaires de Louvain, 2019, Louvain,
- RUBINSTEIN Murray A, *Taiwan : a new history*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2018.
- RUBINSTEIN Murray A, *The protestant community on Modern Taiwan : Mission, Seminary, and Church*, An East Gate Book, New York, 1991.
- SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12 : CCL50, 287 : Bibliothèque augustinienne 16, Paris (1955),
- SHEN James C. H., *China Yearbook 1961-1962*, Taiwan, China Publishers, 1962.
- SIBRE, Olivier. « Le Saint-Siège et les recompositions stratégiques politico-missionnaires en Asie-Pacifique (1914-1919) », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, vol. 256, no. 4, 2014.
- SIX Jean-François, *Le grand rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008.

SOETENS Claude, *Recueil des archives Vincent Lebbe*, Pour l'Église chinoise, I: La visite apostolique des missions de Chine, 1919-1920; II: Une nonciature à Pékin en 1918; III: L'encyclique Maximum illud, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1982, 1983, 1984.

SOETENS Claude, *Un an d'activité du Père Lebbe : 1926*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1984.

SUTTER Jean, « La stérilisation et les avortements eugéniques au Japon », dans *Population*, 1949/4-4/.

TABUTEAU Bruno, « Prédestinés à l'état religieux ? Les lépreux dans la pastorale de l'Église au XIII^e siècle », *Memini* [En ligne], 25 | 2019, mis en ligne le 28 décembre 2019, consulté le 15 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/memini/1424> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/memini.1424>

VALLIER, J et al., *Caridad heroica. Colonia-Sanatorio Natioonal de San Francisco de Borja para los pobres leprosos*, 1904, València, Tipografia Moderna. P. 117 à 121, cité par BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa, 1998, p. 129.

VARILLON François, *L'humilité de Dieu*, Ed. du Centurion, Paris, 1974, p.59.

VOYELLE Michel, *La Révolution contre l'Église. De la raison de l'Être suprême*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1988

WARREN STODDARD Charles, *The Lepers of Molokai*, Notre Dame, Indiana : "Ave Maria" Press, 1886.

WARREN STODDARD Charles, *The Lepers of Molokai*, Notre Dame, Indiana : "Ave Maria" Press, 1886.

WEINER Michael, « Leprosy Control in Imperial Japan », p.105, dans : Andrea Patterson and Ian Read Ed., *The Shapes of Epidemics and Global Disease*, Cambridge Scholars Publishing, 2020, Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK.

Articles

BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa. « Le retour d'un péril : la lèpre dans l'Espagne contemporaine, 1878-1932. Aspects démographique et socio-sanitaire. » Dans : *Annales de démographie historique*, 1997. Épidémies et populations.

BERNABEU-MESTRE Josep, BALLESTER ARTIGUES Teresa. « Le retour d'un péril : la lèpre dans l'Espagne contemporaine, 1878-1932. Aspects démographique et socio-sanitaire. » Dans : *Annales de démographie historique*, 1997. Épidémies et populations.

BOURDIN Philippe et Philippe BOUTRY, « L'Église catholique en Révolution : l'historiographie récente », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 355 | janvier-mars 2009.p. 3. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/10711> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.10711> (consulté le 10 août 2021).

BOYD Julia, "Riddell, Hannah (1855–1932)." In *Oxford Dictionary of National Biography*, HCG Matthew and B Harrison (Eds.), Oxford, OUP, 2004.

BRETELLE-ESTABLET, Florence, and Frédéric KECK. "Les Épidémies Entre «Occident» Et «Orient»." *Extrême-Orient Extrême-Occident*, no. 37, 2014, p. 5 à 19. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24716517. Consulté le 7 Juin 2021.

CHEMOUILLI Philippe, « Les anciens lépreux du Japon ont obtenu réparation. Aperçu historique d'une discrimination à contre-courant » *Service de long et moyen séjour neurologique, hôpital Albert Chenevier, AP-HP ; Texte extrait de La Lettre de l'Espace éthique n°15-16-17-18*, 2002; <http://www.espace-ethique.org>.

CHEN Alexandre Tsung Ming, « L'éducation jésuite à Taiwan et la politique du gouvernement de Tchang Kaï Chek : l'impossible accommodement ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2016/1 n°37.

CHEN Sense, (CEO of Taitung St. Mary's Hospital, Executive Director of Taiwan Conference on Religion and Peace), communication à occasion des 20ans de la conference, 2014.

CHEVALERIAS Philippe, 1945-1949 : « Une période charnière pour l'économie de Taïwan – Crise économique et nouvelles opportunités », dans : *Monde chinois, Nouvelle Asie*, N°158, 2019.

COMEAU Geneviève, « Vers une théologie du dialogue et des rencontres », *Recherches de Science Religieuse*, 2006/4 (Tome 94), p. 571-594. DOI : 10.3917/rsr.064.0571. URL : <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2006-4-page-571.htm>, (consulté le 10 août 2021).

COMEAU Geneviève, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Atelier, Paris, 2004,

CURRIE Donald H., *The second International Conference on leprosy, Held in Bergen, Norway, August 16 to 19, 1909*, Treasury Department, Public Health and Mary-Hospital Service of the United States, 1909, Washington, Government Printing Office.

DARTIGUES Laurent, Alain GUILLEMIN et Isabelle MERLE, « Histoire des missions en Asie et Pacifique, dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, Autrement, 2008.

DEVIDO Élise Anne, Traduction de l'anglais : Christile DRUHLE, « La lèpre et la tradition bouddhiste », , Buddhachannel, 2009, URL : <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article19840> (consulté le 9.08.2021).

DUPUIS Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997.

DURAND-DASTÈS Vincent, « Poisons exotiques et vices domestiques : de vertueux héros aux prises avec les *gu* 毒 dans un roman du XVIIe siècle », *Études chinoises*, vol. XXVI (2007).

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio, 2001 (Ed. or. : 1949).

FOREST Alain, « Bosch (David J.), Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires ». In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°94, 1996. pp. 56-58.

GERNET Jacques, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Année 1973, 36.

GRMEK Mirko D., *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, 1983.

GUILLON Mark, « Palethnologie de la lèpre, du III^e siècle avant notre ère à nos jours : une véritable question de santé publique », dans : Alain FROMENT et al., *Archéologie de la santé, anthropologie du soin*, La Découverte, 2019, p.134 à 144.

HISLOP Victoria, *L'Île des oubliés*, trad. de l'anglais par Alice DELABRE (« the Island » 2005), Paris, Les Escales, 2013.

JOIN-LAMBERT Arnaud, « La mission chrétienne en modernité liquide, une pluralité nécessaire », S.E.R. *Études*, 2017/9 Septembre.

KIKUCHI, Ichiro, "Hansen's disease in Japan: a brief history", *International Journal of Dermatology*, 1997, 36.

KOUAME Nathalie , « L'État des Tokugawa et la religion. Intransigeance et tolérance religieuses dans le Japon moderne (XVII^e-XIX^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 137 | 2007.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, 1998.

LAUNAY Marcel, « stratégie missionnaire et obstacles à l'évangélisation pendant le grand siècle missionnaire (XIX^e siècle) », *Histoire et missions chrétiennes*, N°7, septembre 2008.

LE GOFF Jacques, *Le Moyen Age et l'argent*, Ed. Perrin, 2019.

LEE Jen-der, "From Wife to Missionary: Lillian DICKSON's Medical Missions in Post-War Taiwan", *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, vol. 5, 2014, p. 76. URL :< <http://hdl.handle.net/10112/10509>>, (consulté le 10 août 2021).

LEUNG Angela Ki Che, *Leprosy in China :A History*, New York, Colombia University Press, 2009.

MACHADO Felix, « « De Nostra aetate à Dialogue et Annonce : une réception toujours en cours », trad. de l'Anglais par Robert KREMER, dans : Thierry-Marie COUREAU et Anne-Sophie VIVIER-MURESAN,(ed.), *Dialogue et conversion, mission impossible ?*, coll. Théologie à l'université, Desclée de Brouwer, Paris, 2012.

MARGOLIN, Louis « Une réévaluation du massacre de Nankin », *Perspectives chinoises* [En ligne], 92 | novembre-décembre 2005, mis en ligne le 10 mai 2007, consulté le 10 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/927>

MESSALI. Jean-Pierre *La "lèpre" dans les écrits bibliques et rabbiniques : aspects historiques, textuels et rituels. Religions*. Université Sorbonne Paris Cité.

MiYASAKA Michio, "Punishing Paternalism: An Ethical Analysis of Japan's Leprosy Control Policy", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 19 (4), p.103-107, 2009.

MONOT Marc, Unité de Génétique Moléculaire Bactérienne, Institut Pasteur, Paris, “On the origin of Leprosy », *Sciences*, 13 mai 2005. URL : <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15894530/> (consulté le 10 août 2021)

MOTOYUKI Goto, « The Socioeconomic Background to the Enactment of “Absolute Isolation” Policy Toward Leprosy Patients in Japan: Based on Statistics from the Pre-war Period » ; 年報社会学論集第 24 号(2011)97–108 頁 .).

PAIX Catherine, « Entre Chine et monde. Taïwan : la construction d’une identité », dans : Christine CHAIGNE (Eds), *Taiwan, Enquête sur une identité*, Karthala, 2000.

PARAGON Donald, « Ying Lien-chih (1866-1926) and the rise of Fugen, The catholic university of Peking », dans *Monumenta serica*, vol. XX, Ed. Heinrich BUSCH, S.V.D. published by the Society of the Divine Word at Nanzan, the catholic university of Nagoya, 1961.

PARAGON, Donald « Ying Lien-chih (1866-1926) and the rise of Fugen, The catholic university of Peking », dans *Monumenta serica*, vol. XX, Ed. Heinrich BUSCH, S.V.D. published by the Society of the Divine Word at Nanzan, the catholic university of Nagoya, 1961.

PIROTTE Jean, « Agir sur ou être avec , cinq siècles d’avatar missionnaire », dans *Trajectoires missionnaires*, Presses universitaires de Louvain, 2019.

PIROTTE Jean, « D’une missiologie « confessante » à une missiologie « distancée » ? », *Les études missiologiques en Belgique au XXe siècle, Histoire et missions chrétiennes*, 2007/1 n°1, p. 51 à 62.

PIROTTE Jean, « Les stratégies missionnaires du XIXe au début du XXe siècle », *Études d’histoire religieuse*, volume 62, 1996, p.12-13. URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007180ar> (consulté le 10 août 2021).

PRUDHOMME Claude, « Le modèle missionnaire : stratégies et débats », dans Françoise DOUAIRE-MARSAUDON et al., *Missionnaires chrétiens*, Autrement/ Mémoires/Histoire, 2008.

PRUDHOMME Claude, « Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ? », *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest* [En ligne], 112-2 | 2005, mis en ligne le 20 juin 2007, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1079> ; DOI : 10.4000/abpo.1079.

RAGUENEAU, Sylvie, *La léproserie de Losheng, témoin de la construction identitaire de Taiwan*, L’Harmatan, 2014.

REMI Matthieu, « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L’Homme*, 101, février-mars 1987.

RUBINSTEIN Murray A, “Taiwan : a new history”, Abingdon, Oxon, Routledge, 2018; et Donald Keene, “The Battle of Conxinga”, dans *Cambridge Oriental Series*, n°4, London: Taylor’s Foreign Press, 1951.

SEAH, Audrey « The 1670 chinese missal : A Struggle for Indigenization Amidst the Chinese Rites Controversy » in : Antony E. CLARK (Ed.), *China’s Christianity*, Brill, Leiden/ Boston, 2017.

SIBRE Olivier, « Le Saint-Siège et les élites en Extrême-Orient : la création des universités catholiques de Pékin et de Tokyo, Fu-Jen et Sophia (1908-1936) », *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 6 | 2010, mis en ligne le 19 janvier 2011, consulté le 01 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/framespa/494> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/framespa.494>, (consulté le 10 août 2021).

SUNDERMEIER Theo. « Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. », dans : *Ökumenische Existenz Heute 1*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

THIOUT, MICHEL DIR. *Cahiers Charles de Foucauld*, Volume 33, Arthaud 1954

TOUATI François Olivier, *Maladie et société au Moyen-Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, De Boeck Université, 1998, Bruxelles.

TOUATI Olivier, « L'histoire des maladies, La lèpre à rebours des idées reçues, » Propos recueillis par Priscille de LASSUS, *Revue Codex, 2000 ans d'aventure chrétienne*, mai 2020.

VERMANDER Benoît, « Chamanismes de l'Asie de l'Est. Termes et rôles en mouvement », paragraphe 4, *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 20 février 2016, consulté le 15 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24524> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24524>.

VERNEREY Elise, « Nuisance et bon usage de la peur : la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare sur le portail de Saint-Pierre de Moissac » 2019. URL : halshs-02150688

VITAUX Jean, *Histoire de la lèpre*, PUF, 2020.

WANG Wen-Ji 王文基, 'Laying out a Model Village': George Gushue-Taylor and Missionary Leprosy Work in Colonial Taiwan, *East Asian Science, Technology and Society: an International Journal* (2007) 1:<111–133 DOI 10.1007/s12280-007-9007-4>, (consulté le 10 août 2021).

WILL Pierre-Etienne, « Histoire de la Chine moderne, Autobiographie et histoire, 1600-1930 » (suite et fin), *cours au collège de France de 2013-2014*, p.570, Site du collège de France : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-etienne-will/course-2013-2014.htm> (consulté le 10 août 2021)

ZHANG Ping Yi 張平宜, *Outside the world* 悲歡樂生, 2004, zhong hua xiwang zhi yi fuwu xiehui, Taiwan, Taibei 中華希望之翼服務協會, 台灣, 台北.

ZORN Jean François, « Les espaces de la Mission », dans : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°43, 1994.

ZORN Jean-François, « L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [Online], 1 | 2008, Online since 25 January 2008, connection on 12 October 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/274> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.274>, (consulté le 10 août 2021)

ZORN Jean-François, « Une mémoire d'avenir pour la mission. Parcours dans les archives missionnaires et la recherche missiologique protestantes francophones », *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/4 (n°4), p. 155-169. DOI : 10.3917/hmc.004.0155. <URL : <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2007-4-page-155.htm>>, (consulté le 10 août 2021)

Documents officiels de l'Église catholique

JEAN PAUL II, *Ex Corde Ecclesiae*, 15 août 1990, Première partie, identité de l'université catholique, § 4. Citation de : L'Université catholique dans le monde moderne. *Document final du 2ème Congrès des Délégués des Universités catholiques*, Rome, 20-29 novembre 1972.

JEAN PAUL II, *Lettre à la conférence épiscopale Brésilienne du 9 avril 1986*. URL : <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1986.index.1.html> (consulté le 11 août 2021).

JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Lettre encyclique du souverain pontife Jean XXIII, *Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*. URL : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, (consulté le 10 août 2021).

JEAN-PAUL II, Ex. Apos. *Catechesi Tradendae*, 1979, 53. URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html, (consulté le 10 août 2021).

PAPE FRANÇOIS, *Discours aux personnes assistées par les œuvres caritatives de l'Église*, Tallin - Estonie (25 septembre 2018) : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française (4 octobre 2018), URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180925_assistiti-tallinn-estonia.html, (consulté le 10 août 2021).

PAPE FRANÇOIS, *Discours aux responsables des diverses religions et des autres dénominations chrétiennes*, Tirana - Albanie (21 septembre 2014) : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française (25 septembre 2014), p. 5. URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180925_assistiti-tallinn-estonia.html, (consulté le 10 août 2021)

PAPE FRANÇOIS, Lettre encyclique *Fratelli Tutti* sur la fraternité et l'amitié sociale, (3 octobre 2020). URL : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (consulté le 10 août 2021).

PAUL VI, *Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne*, 8 décembre 1975. URL : https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, (consulté le 10 août 2021).

Paul VI, *Nostra Aetate*, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html, (consulté le 10 août 2021).

VATICAN II, « Déclaration sur la liberté religieuse » *Dignitatis Humanae*, URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html, (consulté le 10 août 2021).

VATICAN II, Const. Past. *Gaudium et spes*, sur « l'Église dans le monde de ce temps ». URL : https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html. Consulté le 10 août 2021.

Bible

Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec, Paris, Alliance biblique universelle – Cef, 1988, nouvelle éd. Revue.

