

- G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Munich, 1988.
- S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity. A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of the Independence*, Cambridge, 1968.
- N. SVORONOS, *Histoire de la Grèce moderne*, Paris, 1964².
- C.D. TSOURKAS, *Les Débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Thessalonique, 1967.
- Id., *Germanos Locros, archevêque de Nysse, et son temps (1645-1700). Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVII^e siècle*, Thessalonique, 1970.
- A.E. VACALOPOULOS, *History of Macedonia, 1354-1833*, Thessalonique, 1967.
- T. WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkist Rule*, Oxford, 1964.

Les Églises orthodoxes des Balkans

- P. BARTL, *Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien*, Munich, 1967.
- S.M. DŽAJA, *Konfessionalität. Id., Die « Bosnische Kirche » und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegovine in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg*, Munich, 1978.
- J. DUJČEV, V. ELKOV, I. MITEV et I. PANAYOTOV, *Histoire de la Bulgarie des origines à nos jours*, Roanne, 1977.
- J.V.A. FINE JR, *The Bosnian Church : a New Interpretation*, New York-Londres, 1975.
- L. HADROVICIS, *L'Église serbe sous la domination turque*, Paris, 1947.
- D.P. HUPCHICK, *The Bulgarians in the Seventeenth Century. Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule*, Jefferson-Londres, 1993.
- S. GAVRILOVIC et I. JAKSIC, *Isvori a Srbima u ugarskoj s kraja XVII, pocetkom XVIII veka*, I, Belgrade, 1987.
- L. MARLEKAJ, *Pietra Bogdani e l'Albania del suo tempo*, Bari, 1989.
- G. STANOJEVIC, *Crna Gora i doba Vladike Danila*, Cetinje, 1955.

L'orthodoxie moldo-valaque et transylvane

- C. ALZATI, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tarde 500*, Milan, 1981. Id. « Le matrici religiose e culturali dell'identità nazionale romena tra storia e ideologia », dans F. FERRARI (éd.), *Itinerari di idee, uomini e cose fra Est e Ovest europea*, Udine, 1991, p. 105-118.
- A. CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974.
- A.F. KARATHANASSIS, *L'hellénisme en Transylvanie. L'activité culturelle, nationale et religieuse des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Brasov aux XVIII^e-XIX^e siècles*, Thessalonique, 1989.
- B. KÓPECZI (dir.), *Histoire de Transylvanie*, Budapest, 1992.
- P.S. NAȘTUREL, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations, du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Rome, 1986.
- M. PACURARIU, *Istoria Bisericii ortodox române*, t. II, Bucarest, 1981.
- D. SIMONESCU, « Le monastère de Cetatziua (Jassy), foyer de culture de l'Orient orthodoxe », *Balacania*, 6, 1943, p. 357-365.
- E. TURDEANU, « Les controverses des jansénistes et la création de l'imprimerie grecque dans les pays roumains », dans *Mélanges de littérature et de linguistique romane offerts à Mario Roques*, Paris, 1952, t. III, p. 281-302. Id., « Le livre grec en Russie : l'apport des presses de Moldavie et de Valachie (1682-1725) », *Revue des études slaves*, 26, 1960, p. 69-87.
- K. ZACH, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1977.

L'Église géorgienne

- L. HEISER, *Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis*, Trèves, 1989.
- D.M. LANG, *The Last Years of the Georgian Monarchy, 1658-1832*, New York, 1957.
- A. MANVELICHVILI, *Histoire de Géorgie*, Paris, 1951.
- I. REISSNER, *La Géorgie. Histoire, art, culture*, Paris, 1964.
- M. TAMARATI, *L'Église géorgienne, des origines à nos jours*, Rome, 1910.

Les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem

- Outre les ouvrages déjà indiqués de B. HEYBERGER et R. LE COZ :
- C. KOROLEVSKIJ, *Histoire des patriarchats melkites*, t. III, Rome, 1910.
- H. MUSSET, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, t. II, Jérusalem, 1948.
- J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melkite du V^e au XX^e siècle*, IV/1, Louvain-Paris, 1979.

- C. PAPAPOPOULOS, 'Ιστορία τῆς 'Εκκλησίας 'Ιεροσολύμων, Jérusalem, 1910. Id., 'Ιστορία τῆς 'Εκκλησίας Αλεξανδρία, Alexandrie, 1935.
 H.L. RABINO, *Le Monastère de Sainte-Catherine du mont Sinai*, Le Caire, 1938.

Les Églises orientales autonomes

- K. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contributions to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976.
 K. BELEDIAN, *Les Arméniens*, Maredsous, 1994.
 G. DEDEYAN (dir.), *Histoire des Arméniens*, Paris, 1986.
 C.A. FRAZEE, « The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire », *Eastern Church Review*, 7, 1975, p. 149-163.
 K. HINTLIAN, *History of Armenians in the Holy Land*, Jérusalem, 1976.
 R.H. KVORKIAN (éd.), *Arménie entre Orient et Occident. Trois mille ans de civilisation*, Paris, 1996 (catalogue d'exposition).
 J. MECERIAN, *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Beyrouth, 1965.
 C. CANNUYER, *Les Coptes*, Maredsous, 1990.
 A. COLOMBO, *La nascita della Chiesa copto-cattolica nella prima metà del 1700*, Rome, 1996.
 P. DU BOURGUET, *Les Coptes*, Paris, 1989².
 J. DORESSE, *La vie quotidienne des Éthiopiens chrétiens aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1972.
 K. STOFFREGEN-PEDERSEN, *Les Éthiopiens*, Maredsous, 1990.
 S. TIMM, *Das christlich-koptische Aegypten in arabischen Zeit*, 6 vol., Wiesbaden, 1984-1992.
 P. DIB, *L'Église maronite*, 3 vol., Paris-Beyrouth, 1930-1973.
 P. MAHFOUD, *Joseph Simon Assimani et la célébration du concile libanais maronite de 1736*, Rome, 1965.
 C. SELIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Maredsous, 1988.
 B. DUPUY, « Essai d'histoire de l'Église assyrienne », *Istina*, 35, 1990, p. 159 et suiv.

Les diasporas latines et orientales et les relations interconfessionnelles

- P.P. ARGENTI, *The Religious Minorities of Chios : Jews and Roman Catholics*, Cambridge, 1970.
 W. DE VRIES (éd.), *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Fribourg-Munich, 1963.
 I. DUJČEV, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Rome, 1937.
 C.A. FRAZEE, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire*, Cambridge, 1983.
 A. FYRIGOS (éd.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, le direzioni, l'attività*, Rome, 1983.
 R.M. HADDAD, « Conversion of the Eastern Orthodox Christians to the Unia in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans M. GERVERS et R.I. BIKHAZI (éd.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eight to Eighteenth*, Toronto, 1990, p. 449-459.
 J. HAJJAR, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Damas, 1995.
 P. RODOTÀ, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, I, Cosenza, 1986.
 G. PETROWICZ, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede, 1626-1686*, Rome, 1950.
 M. TERZIAN, *Le Patriarcat de Cilicie et les Arméniens catholiques, 1740-1812*, Beyrouth, 1955.

TROISIÈME PARTIE

Le christianisme dans le monde

CHAPITRE PREMIER

Le christianisme dans les Amériques

par Dominique DESLANDRES¹

Le christianisme américain présente au XVII^e et au XVIII^e siècles un visage multiple. Sur l'ensemble du continent s'expriment, en effet, deux confessions, la catholique et la protestante, et se vivent trois religions chrétiennes : la première, bicéphale, des Européens ; les deux autres issues des métissages spirituels euro-amérindiens et euro-africains. Il faut, pour saisir ce christianisme dans toute sa diversité, suivre la chronologie et la géographie de l'expansion européenne ; une expansion singulièrement compliquée par l'entrée en lice de nouvelles nations dans la course coloniale. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, les établissements coloniaux se succèdent, s'implantent, s'institutionnalisent et ne se ressemblent pas. Après les Espagnols et les Portugais, dont ils remettent en cause la suprématie, Français, Anglais, Hollandais transplantent et « américanisent » non seulement les institutions socio-religieuses qu'ils connaissaient dans leurs pays respectifs, mais aussi leurs rêves et leurs combats.

Il existe quelques points communs entre ces diverses expériences. Alors que son évolution dépend étroitement des structures économiques et sociales de la colonie où il s'enracine, le christianisme américain des XVII^e et XVIII^e siècles doit aussi composer avec la consolidation en Europe des États-nations, avec les rivalités qui en découlent dans l'Ancien et dans le Nouveau Monde et avec les velléités métropolitaines en matière de conformisme religieux, perçu comme le garant de l'ordre social. Or si les antagonismes internationaux aboutissent à la conquête anglo-protestante de l'Amérique du Nord en 1763, le renforcement de l'État n'est pas moins lourd de conséquences pour le christianisme des colonies. Entre 1600 et 1750, en effet, on assiste partout à la lente mais sûre progression du contrôle étatique sur les Églises. Le christianisme américain se trouve ainsi l'otage de luttes d'influences. D'une part, les catholiques doivent composer avec les exigences de Rome, celles de leurs métropoles et celles des autorités ecclésiastiques en place en Amérique ; d'autre part, chez les protestants, les mouvements internes de

1. Ce travail sur l'Amérique a été rendu possible grâce à une subvention de recherches du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je tiens, dans ce cadre, à remercier mes auxiliaires de recherche : C. Bouchard, G. Cressman, Ch. Gauthier, N. Fleury, G. Lazure, S. Manseau, M.-J. Naud, pour m'avoir aidée à rassembler l'immense bibliographie sur ce sujet.

contestation et de réveil compliquent singulièrement le tableau politico-religieux et colorent les relations entre les autorités locales et le pouvoir royal.

On ne saurait parler de christianisme en Amérique sans évoquer les missions auprès des Amérindiens. Sous les diverses formes qu'elles ont prises entre 1600 et 1750 (réductions, *aldeias*, *doctrinas*, *presidios/misiones*, ou *congregaciones*, pour les catholiques ; missions, *praying towns*, pour les protestants), ces initiatives d'intégration socio-religieuse des autochtones révèlent un formidable esprit de systématisation et d'organisation. Les mêmes obstacles à l'évangélisation se rencontrent partout sur le continent. Le premier est posé par la géographie. Pour les Espagnols, au début du XVII^e siècle, l'empire s'étend de Zacatecas, à quelque 225 km au nord de Mexico, jusqu'à la fine pointe de l'Argentine. À la fin du XVIII^e siècle, les frontières ont été repoussées jusqu'au nord de San Francisco et jusqu'au Texas. Au milieu du XVII^e siècle, les Portugais, cantonnés au Brésil, repoussent vers la zone malsaine de la Guyane les Hollandais et les Français qui les menaçaient et n'ont de cesse de transgresser les frontières imposées en 1494 par le traité de Tordesillas. Il en résulte, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, une série de conflits hispano-portugais en Amérique du Sud. Pour leur part, les Français assurent leur emprise sur un territoire qui va grandissant. Dans sa plus grande extension, l'empire américain de la France s'étend de l'embouchure du Mississippi à la baie d'Hudson, de la vallée du Saint-Laurent (1608) aux confins occidentaux de l'immense Louisiane (1699). Quant aux Anglais, bloqués par les Appalaches, ils s'installent en Virginie (1607), en Nouvelle-Angleterre (1620), puis dans les *Middle Colonies* (New York, Pennsylvanie, New Jersey et Delaware). En 1664, les Anglais absorbent la Nouvelle-Hollande (1621-1664) qui a elle-même conquis la Nouvelle-Suède (1638-1655). L'immensité géographique de la tâche à accomplir est donc le premier trait remarquable de l'entreprise missionnaire au Nouveau Monde.

La complexité de la tâche missionnaire est aggravée par l'effarante diversité des peuples et des langues rencontrés. Sur tout le continent, des Araucans du Chili aux Micmacs d'Acadie, les missionnaires se font les interprètes des langues amérindiennes ; ils apprennent à connaître coutumes et croyances et s'attachent à traduire les concepts européens, en comblant autant que faire se peut le fossé sémantique qui les sépare des autochtones. Ce faisant, et malgré eux, en usant de termes indigènes à des fins chrétiennes, ils altèrent subtilement les concepts en les « indigénisant ». Aujourd'hui, les chercheurs étudient l'impact de la traduction sur la croyance religieuse ; ainsi dans le cas de la Nouvelle-Espagne, ils en viennent à parler de la « nahuatlisation » du christianisme². Enfin, un problème corollaire se pose, celui du syncrétisme, que ne reconnaissent pas tout de suite les agents missionnaires, sous le vernis chrétien qu'ils ont donné à leurs convertis. Ce

2. S. ALBERRO, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, 1992 ; L. BURKHART, *The Slippery Earth : Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, 1989, p. 15 ; F. DE SOLANO PÉREZ LILA, « Lengua y cristianización en la obra de Alonso de la Peña Montenegro », dans *Lenguas néo-latines*, 261/2, 1987, p. 49-66.

processus synchrétique, quasi inévitable et bien connu des anthropologues modernes, qui mêle pratiques et croyances chrétiennes et anté-chrétiennes, peut aussi être interprété comme une résistance passive à l'évangélisation³.

Un dernier obstacle, auquel se heurtent tous les missionnaires et qui n'est sans doute pas suffisamment traité dans la plupart des histoires des missions américaines, est le coût financier écrasant de ces dernières. Dans les colonies ibériques, à côté des *mercedes* ou dons individuels, les fonds devraient en théorie provenir du *Patronato*, mais la Couronne n'est guère généreuse, et cette avarice force les principaux ordres missionnaires à se doter d'une assise matérielle autonome. En Nouvelle-France, les missions bénéficient surtout de l'organisation financière des ordres (principalement jésuite et sulpicien) et des dons des bienfaiteurs. Aussi, au Brésil, en Nouvelle-Espagne ou en Louisiane, il n'est pas rare que, pour s'assurer des finances solides, les missionnaires catholiques deviennent de véritables entrepreneurs commerciaux ou investissent dans les plantations. Quant aux protestants, avant la fondation à la fin du XVII^e siècle de la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* ou SPG, les initiatives convertisseuses sont généralement le fait d'individus, de ministres attachés à une congrégation, qui ajoutent leur apostolat à leurs charges déjà lourdes. Au fil du temps, en échange de la sécurité assurée par leurs États respectifs, les Églises coloniales perdent peu ou prou leur liberté. Malgré les différences liées aux divers contextes coloniaux, on perçoit, à l'échelle du continent américain, une nette évolution qui culmine, à la fin du XVIII^e siècle, vers ce qu'on pourrait considérer comme la sujétion de plus en plus forte des Églises aux États ; celles-ci servant les intérêts de ceux-là, en les légitimant ; ceux-là s'accaparant les ressources économiques et les moyens de contrôle social de celles-ci, en les parasitant.

L'histoire du christianisme américain ne saurait être complète sans l'étude du sentiment religieux des esclaves noirs. Un sujet frileusement traité par les historiens des diverses Églises. L'esclavage est pourtant un phénomène historique panaméricain qui, de Québec à São Paulo, pose, en effet, l'épineux problème de la christianisation et du statut des Africains de la déportation. Le christianisme de l'« Âge de raison » est loin d'être raisonnable à ce sujet⁴...

3. J.E. ARELLANO, « La Iglesia en Nicaragua durante la época colonial », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1981, p. 171-175 ; M.M. MARZAL, *El sincretismo iberoamericano*, Lima, 1985, p. 175-202 ; J.-M. SALLMANN, *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, 1992 ; A. PARTIDA, « El sincretismo indígena-hispánico de las manifestaciones parateatrales en el territorio mexicano », dans *Cuadernos Americanos*, 5/11, 1988, p. 27-38.

4. D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, 1966.

I. L'AMÉRIQUE IBÉRIQUE⁵

1. L'INSTITUTION ECCLÉSIALE : NORMALISATION, SOMNOLENCE ET CHICANERIES

L'Église espagnole possède, au début du XVII^e siècle, tous les caractères d'une Église nationale. En Europe comme dans les domaines espagnols, l'approbation des décrets des conciles provinciaux, le financement de l'Église et de ses œuvres, la construction et l'entretien des édifices religieux, l'arbitrage des différends entre les religieux, le contrôle des nominations, l'autorisation du passage aux Indes du personnel ecclésiastique, sont les prérogatives de la Couronne. Ces pouvoirs s'exercent, dans les colonies, à travers des institutions gouvernementales qui se surveillent les unes les autres, comme le Conseil des Indes, les vice-royautés, les *audiencias* ou cours de justice. Par ailleurs, aucune directive papale ne peut pénétrer en Espagne et dans les colonies sans le *pase regio*, l'approbation royale. Et, à partir de 1629, la Couronne espagnole exige de ses évêques un serment d'allégeance, faisant ainsi un pas de plus vers la consolidation du régéralisme espagnol qui n'est pas sans conséquence pour les colonies. En témoigne, en effet, depuis le début du XVII^e siècle, la multiplication des ouvrages théoriques sur les assises juridiques et théologiques du *Patronato*, qui visent tous à permettre au roi d'Espagne de faire écran au pouvoir du pape. Ainsi, des franciscains, tels Manuel Rodríguez, Juan Bautista et Luis Miranda, prennent la relève d'un Juan Focher, qui, déjà en 1570, faisait du roi d'Espagne une sorte de vice-pape. Les esprits s'échauffent. Et Rome riposte. En 1642, Juan de Solórzano y Pereyra, membre du Conseil des Indes, voit son *De Indiarum jure* mis à l'*Index*, pour avoir prôné un régéralisme sans compromis. Rome cherche en effet par tous les moyens à contrer les « abus régéralistes » du patronage espagnol. Grégoire XV a fondé dans ce but la Congrégation de la Propagation de la foi en 1622, afin de placer sous l'autorité immédiate de la curie romaine toutes les entreprises missionnaires. Sans grand succès. Le secrétaire du nouveau dicastère, Francesco Ingoli, a bien établi des succursales à Séville et à Lisbonne et, dans ses trois mémoires de 1625, 1628 et 1644, critiqué vertement les pouvoirs exercés dans le cadre du patronage royal. En vain : il n'est pas entendu des intéressés. De même, en 1636, le cardinal espagnol Egidio Albornoz, désigné par la Congrégation comme responsable de l'Amérique, reçoit une fin de non-recevoir quand il s'avise de faire valoir ses droits auprès du roi : ce dernier refuse toute ingérence de la curie romaine dans le domaine des missions. Et plus encore, l'État espagnol va développer toute une panoplie de lois ecclésiastiques séculières, dérivées du droit canon, concernant l'établissement et le développement

5. J'aimerais remercier mes collègues Claude Morin et Jacques Ménard pour avoir si utilement lu et commenté cette partie.