

Nathalie Kouamé

PRÉFACE DE
Claude Prudhomme

Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval

ou les vicissitudes
de la première
mondialisation
(1549-1569)



KARTHALA

Cet essai propose une lecture inédite des vingt premières années du « siècle chrétien » de l'histoire du Japon. En se fondant sur des sources européennes et japonaises de première main, l'ouvrage propose une analyse approfondie de l'installation dans l'archipel des missionnaires chrétiens, du contenu de leurs conversations et débats avec les Japonais, et des réactions de ces derniers à l'égard de la nouvelle religion étrangère. Ce faisant, le livre offre un exemple significatif des difficultés du processus de mondialisation qui s'est enclenché à partir des XV^e et XVI^e siècles sous la férule des conquistadors, des marchands et des missionnaires.

Nathalie Kouamé est professeur à l'université Paris Diderot Paris 7 où elle enseigne l'histoire de l'Asie orientale et de ses religions. Elle a fait de longs séjours d'études dans diverses régions du Japon (Kansai, Shikoku, Kantô, Kyûshû) et a enseigné la langue et la civilisation japonaises pendant une quinzaine d'années à l'INALCO. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages sur le Japon ancien et a dirigé *Historiographies* d'ailleurs. Comment écrit-on l'histoire en dehors du monde occidental ? aux éditions Karthala (2014).

CESSM A
Centre d'études en sciences sociales sur les mondes
africains, américains et asiatiques

INALCO национален שדח 文化 شرفية
 in al co
 Institut national
 des langues
 et civilisations orientales

**LE CHRISTIANISME
À L'ÉPREUVE DU JAPON MÉDIÉVAL**

Cet ouvrage a été publié avec le concours de l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco) et le CESSMA UMR 245, ainsi qu'avec celui de la Fondation pour l'étude de la langue et de la civilisation japonaises (sous l'égide de la Fondation de France).

KARTHALA sur Internet

www.karthala.com

Paielement sécurisé

Couverture : *Kirishitan*. D'origine portugaise (*christão*), ce terme japonais écrit ici en idéogrammes chinois désigne les premiers fidèles chrétiens de l'histoire du Japon.

© ÉDITIONS KARTHALA, 2016
ISBN : 978-2-8111-1456-5

Nathalie Kouamé

**Le christianisme
à l'épreuve du Japon médiéval
ou
les vicissitudes de la première mondialisation
1549-1569**

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

REMERCIEMENTS

Cet essai doit beaucoup au soutien que m'ont apporté des institutions et des personnes françaises ou japonaises au cours de ces dernières années. Je remercie la Fondation du Japon qui m'a gratifiée d'une bourse pour effectuer un séjour de quatre mois à Nagasaki entre juillet et novembre 2007. Je suis également reconnaissante au Professeur Ishigami Eiichi de l'Université de Tôkyô pour toute l'attention qu'il m'a accordée pendant ces recherches sur le terrain. Je remercie par ailleurs la revue *Histoire & Missions chrétiennes* qui m'a laissé toute la liberté nécessaire pour constituer en septembre 2009 un dossier spécial sur la première évangélisation du Japon. Je suis redevable aussi à la Fondation pour l'étude de la langue et de la civilisation japonaises (sous l'égide de la Fondation de France) qui a généreusement participé à la publication de cet ouvrage. Y ont contribué également l'ex-laboratoire HSTM EA 4511 de l'INALCO et le laboratoire CESSMA UMR 245 (Université Paris Diderot, INALCO, IRD), que je remercie de leur aide financière. Enfin, il serait injuste d'oublier dans ces remerciements les miens – ils se reconnaîtront, indispensables sources d'affection.

PRÉFACE

« Aucun peuple, dans l'histoire missionnaire, n'a été plus surprenant que le Japon. Il a régulièrement dénoué toutes les prévisions, et aujourd'hui encore il déconcerte les pronostics. »

C'est par ces mots que le jésuite belge Pierre Charles, figure majeure de la théologie catholique des missions, ouvrait en 1950 une conférence donnée à Genève sur le thème de « L'heure de Dieu dans le Japon d'aujourd'hui ». Il tentait dans son intervention de comprendre pourquoi « l'immense succès » remporté par François Xavier et les jésuites qui lui succédèrent fut anéanti en quelques années, au début du XVII^e siècle, par des édits de plus en plus draconiens destinés à expulser les missionnaires et interdire le christianisme. Il observait ensuite, et ce fut une seconde surprise pour les Européens, que le « régime de claustration » imposé par les Tokugawa n'entraîna aucune catastrophe : pendant plus de deux siècles, le Japon continua à vivre et, même, « à bien vivre ». Mais, une troisième surprise attendait les missionnaires français revenus au Japon après la réouverture à laquelle le pays avait été contraint en 1854 pour des raisons commerciales. Le 17 mars 1865, le père Petitjean, des Missions Étrangères de Paris, vit venir vers lui, dans la petite église néogothique qu'il avait fait construire à Nagasaki, quelques paysans japonais du village voisin d'Urakami, devenu de nos jours un quartier de la ville. Ils voulaient vérifier que les nouveaux missionnaires étaient bien les représentants de la religion à laquelle leurs ancêtres avaient adhéré. Vingt ans plus tard, s'imposait parmi les missionnaires la conviction que « le Mikado songe sérieusement à implanter le Christianisme » parce que les intellectuels japonais ont compris « qu'en Europe, il n'y a rien de sérieux et de stable, en fait de doctrine, sinon le catholicisme » (lettre de Mgr Osouf, au pape Léon XIII, 20 février 1885).

L'épisode de la rencontre de 1865 avec ceux qu'on allait appeler « les chrétiens cachés » avait ainsi fait triompher à la fin du XIX^e siècle la certitude que, cette fois, « l'heure du Japon avait sonné ». Le christianisme, à l'image de ces chrétiens cachés, pouvait sortir des catacombes. L'inscrip-

VIII LE CHRISTIANISME À L'ÉPREUVE DU JAPON MÉDIÉVAL

tion de la liberté religieuse dans la constitution japonaise du 11 février 1889 (art. 28) sembla lever les derniers obstacles. Un immense espoir souleva le monde catholique et mobilisa la papauté sous le pontificat de Léon XIII. Ce dernier adressa à l'empereur en 1885 une lettre destinée à nouer une relation diplomatique directe entre le Saint-Siège et la cour impériale, et à préparer la voie à l'émergence d'un Japon moderne et chrétien. Comme l'observe Pierre Charles, « on attendait la conversion du Japon d'un jour à l'autre avec autant de confiance et plus de naïveté qu'on en met à attendre le retour du printemps au mois d'avril ».

Plus encore que pour la Chine, qui ne traduisit pas son intérêt initial pour les missionnaires jésuites en un mouvement significatif d'adhésion dans les élites ou les milieux populaires, l'échec du catholicisme au Japon constituait une énigme. Les succès de la fin du XVI^e siècle semblaient démontrer que la résistance ne pouvait pas s'expliquer par une hostilité de principe ou une incompatibilité insurmontable. Dès lors, il ne pouvait s'agir que d'un échec provisoire lié à une conjoncture défavorable. En proclamant la liberté de religion et en révoquant les édits contre le christianisme, l'empereur inaugurait en cette fin de XIX^e siècle une ère nouvelle. La modernisation du Japon ne pouvait que signifier sa christianisation. La déception fut bientôt à la mesure des espérances.

La répétition des désillusions incita les milieux missionnaires à s'interroger sur les raisons de cette impuissance à traduire en conversions les manifestations d'intérêt. L'explication par les causes externes, qu'elle fasse porter la responsabilité du rejet sur l'idéologie des Tokugawa et le régime shogunal, ou qu'elle attribue l'échec à la collusion entre missions et impérialisme colonial européen, fut longtemps mise en avant. Mais, les gages donnés au Japon par la diplomatie du Saint-Siège avant la Deuxième Guerre mondiale et la démocratisation imposée au pays après la guerre ne changèrent pas fondamentalement la situation et montrèrent les limites de la démonstration. Dans le Japon contemporain, le christianisme suscite une certaine sympathie, mais le catholicisme reste au début du XXI^e siècle une religion ultra-minoritaire, représentant moins de 0,5% de la population.

Pour d'autres, de plus en plus nombreux, il fallait donc chercher l'explication au sein même de l'action missionnaire. Celle-ci n'avait pas su trouver la bonne manière d'annoncer le message. Les diagnostics se succédèrent pour mettre l'accent sur les déficiences, jusqu'au récent synode des évêques d'Asie qui déplorait en 1998 « le manque d'une réelle compréhension des religions asiatiques, de leurs valeurs inhérentes et de leurs forces, de leurs enseignements séculaires, et de leur capacité intérieure de renouvellement, ainsi qu'une aversion à adopter des méthodes qui auraient parfaitement convenu à la mentalité des Asiatiques ». Pedro Arrupe, supérieur provincial de la communauté

jésuite du Japon, futur supérieur général de la Compagnie, voulut en tirer la leçon en appelant dans les années 1970 à une inculturation du christianisme, néologisme qui devint en quelques années un mot d'ordre catholique en vue d'une nouvelle évangélisation, comprise ici comme une nouvelle manière d'évangéliser les sociétés et les cultures non chrétiennes.

Le rappel de ce contexte intellectuel est indispensable pour mesurer la nouveauté des travaux menés depuis quelques années. Pendant longtemps, l'historiographie a été dominée par les préoccupations du milieu dans lequel elle était produite. Il s'agissait avant tout de comprendre le refus du christianisme pour adopter une stratégie missionnaire plus efficace. Mais était-ce la bonne manière de poser les questions ? Même s'ils concernaient la Chine, les travaux de Jacques Gernet marquèrent une rupture avec la visée missiologique. Plutôt que de pointer les déficiences des missionnaires ou d'invoquer le poids du contexte, qu'il fut chinois ou international, *Chine et christianisme, action et réaction* (1982), son ouvrage maître, entreprit d'explorer l'univers mental des uns et des autres pour y repérer les différences d'approche dans les rapports entre politique, société et religion, et finalement mettre en évidence des conceptions de l'homme et du monde qui rendaient illusoire la possibilité d'établir une véritable communication, et donc de réussir la rencontre.

L'ouvrage de Jacques Gernet exerça une influence considérable sur l'étude des missions, d'autant qu'il était publié au moment où l'anthropologie conduisait à accorder une place croissante à la question de l'acculturation. Il suscita quelques controverses et de multiples travaux qui s'efforcèrent de ne pas regarder la Chine à travers les grilles de lecture missionnaire et engagèrent à étudier la culture de ses élites à partir de ce qu'elles disaient et écrivaient. Certes, le Japon n'était pas la Chine. Mais, cette nécessité de se placer du point de vue du pays, et pas seulement du christianisme, de prendre en compte ce que la mission pouvait bien représenter pour la société locale, et pas seulement pour les missionnaires, s'imposa désormais comme une règle qu'illustrent de nombreux travaux à partir des années 1970.

S'immerger dans l'histoire des Japonais pour comprendre leurs manières de penser et donc leur réaction à l'irruption de nouvelles religions s'impose aujourd'hui comme une évidence. Les études japonaises ont tiré un évident profit d'une orientation qui a favorisé leur développement. La description et l'analyse du « paysage intellectuel » japonais, pour reprendre le titre de l'ouvrage collectif publié par Frédéric Girard, Annick Horiuchi et Mieko Macé en 2002, illustrent au début des années 2000 cette émancipation de problématiques liées à la perspective missionnaire. Elle incite Nathalie Kouamé à reprendre dans une série de contributions le dossier de l'antichristianisme, à réinterpréter la politique reli-

X LE CHRISTIANISME À L'ÉPREUVE DU JAPON MÉDIÉVAL

gieuse des Tokugawa et à relativiser sa dimension idéologique au profit d'objectifs relevant de la raison d'État. La même démarche la conduit dans ce nouvel ouvrage à proposer une autre lecture des débuts de la mission catholique au Japon.

Ainsi, la nouvelle orientation n'a pas entraîné le déclin des études consacrées au christianisme japonais mais, au contraire, les a stimulées. Les historiens japonais s'en sont à leur tour emparés et ont multiplié les « études chrétiennes » consacrées à ce qui fut le premier contact du Japon avec la culture européenne et l'expérience d'une première mondialisation. En ce sens, l'histoire du christianisme déborde largement celle de l'implantation d'une Église. Le projet de Nathalie Kouamé s'inscrit pleinement dans cette perspective en s'attachant à analyser comment les Japonais ont perçu et vécu l'arrivée des premiers missionnaires jésuites, quitte à réévaluer l'importance réelle de la mission et l'ampleur de ses succès. La tâche était ambitieuse, car l'historienne se heurte au caractère souvent unilatéral des sources accessibles. Mais, elle n'était manifestement pas impossible, à condition de ne pas lire les sources les plus nombreuses, d'origine missionnaire, au premier degré, et de pouvoir confronter sources européennes et japonaises.

Dès le titre, l'auteur met l'accent sur son intention première : il s'agit bien du christianisme, mais observé dans son rapport au Japon lors du premier contact entre les missionnaires jésuites, François Xavier notamment, et la population. Grâce à une excellente connaissance des travaux récents, elle entend restituer, autant que possible, la mise à l'épreuve du christianisme par le Japon médiéval, et connecter, pour reprendre la terminologie en vogue, action missionnaire et réaction japonaise. On peut comprendre cette qualification d'*épreuve* en deux sens, à la fois un test pour le christianisme qui cherche à prendre racine dans une autre culture, et une épreuve de force, une confrontation qui mène à un affrontement. Dans cette histoire du premier contact, les missionnaires font en effet l'expérience que l'universalité et la supériorité de leur religion sont loin d'être une évidence pour leurs interlocuteurs. Et le souci de la réussite de leur mission les pousse à s'inscrire dans des rapports de force qu'ils ne maîtrisent pas.

Pour mener à bien son projet, Nathalie Kouamé a choisi de relire trois moments. Elle s'intéresse d'abord à « l'arrivée de François », formulation froide, jusque dans la désignation de l'acteur principal, qui lui permet de mettre à distance, quasiment à nu, un événement magnifié dans la littérature missionnaire, pour l'observer au plus près de sa réalité. François Xavier en ressort plus proche des premiers missionnaires jésuites, partageant leurs espoirs et leurs difficultés, confronté aux mêmes limites et aux mêmes contradictions, mais déjà porteur d'une vision mondiale de la diffusion du catholicisme.

La deuxième partie nous fait pénétrer au cœur du projet d'une histoire connectée. Sous le titre « Premiers dialogues », l'auteur passe au crible d'une critique méthodique et érudite les causeries de François Xavier. Elle montre comment la catéchèse missionnaire, à partir de ce que le missionnaire dit et ne dit pas, à travers la manière dont il développe son argumentation ou contourne les obstacles, fournit une double entrée. D'un côté, elle révèle par ses ajustements locaux et ses silences les points sensibles de la confrontation, essentiellement trois pour le Japon : la croyance en un Dieu créateur, l'interprétation du mal, la croyance dans « l'éternité de l'enfer ». Mais la difficulté centrale réside dans la croyance en Jésus fils de Dieu telle qu'elle s'expose dans le récit de la Passion, de la mort et de la résurrection. Autant d'affirmations qui heurtent la culture japonaise et sont, au moins à titre provisoire, prudemment édulcorées. La force de la démonstration est de nous faire découvrir pourquoi le discours chrétien reste hermétique pour un intellectuel japonais, ou éveille des échos dans la société, en quoi aussi il peut être ferment de subversion, et comment le missionnaire catéchiste se trouve au final contraint de mettre entre parenthèses le cœur de sa foi.

Si la deuxième partie se focalise sur la distance qui sépare les deux cultures, dans la lignée des travaux initiés par Jacques Gernet, la troisième partie s'arrête sur le baptême du daimyô Sumitada, en 1563, événement considéré comme fondateur par le catholicisme japonais. Nathalie Kouamé n'hésite pas à le qualifier d'*événement en trompe-l'œil*. La déconstruction à laquelle elle procède n'a rien à voir avec un procès en motivations et une quête pour évaluer la sincérité de la demande de Sumitada. Elle s'efforce d'entrer dans la démarche du converti, qui est d'abord le choix d'un homme rationnel, afin de mettre à jour les logiques qui sous-tendent sa décision et les bénéfices politiques, matériels, spirituels qu'il peut espérer. L'événement s'impose alors comme un exemple remarquable de malentendu productif (*working misunderstanding*), pour reprendre le concept proposé par l'anthropologue Marshall Sahlins. Il ne s'agit pas de savoir si les acteurs sont sincères – l'historien n'est pas un perceur de consciences – mais bien de cerner ce que le sacrement pouvait représenter pour le baptisé qui le reçoit. La notion de malentendu, en prenant en compte l'ambiguïté de la démarche, suggère un décalage qui ne peut pas être comblé entre la proposition missionnaire et la réponse du converti, écart qui affleure dans les récits à condition de les lire, comme ici, avec attention. Mais elle laisse entendre que le malentendu *produit* quelque chose de nouveau, et c'est le paradoxe. Il est en quelque sorte un malentendu consenti (le récit de Luís Fróis ne cache pas les ambiguïtés du scénario qui conduit au baptême) et n'empêche pas une rencontre dans la mesure où chacun des acteurs renonce à ce que sa demande coïncide avec l'offre de l'autre.

XII LE CHRISTIANISME À L'ÉPREUVE DU JAPON MÉDIÉVAL

L'épisode acquiert ainsi une portée générale et nous apparaît un raccourci saisissant de la mise en contact des cultures et des croyances, et dans le cas du christianisme la meilleure introduction à la compréhension de l'action des missionnaires. Les certitudes affirmées dans le discours missionnaire, au nom de la supériorité de la vraie religion et de la fidélité à l'orthodoxie, n'empêchent pas dans la pratique l'acceptation tacite de différences irréductibles qui ouvrent la porte à de multiples accommodements. À titre provisoire pense d'abord le missionnaire, en attendant une mise en conformité progressive du néophyte censé reproduire à terme un type idéal de bon chrétien. Mais la dynamique qui s'enclenche échappe largement à celui qui l'a mise en mouvement. Au Japon comme ailleurs, l'accommodement avant d'être une stratégie missionnaire (une adaptation à visée pédagogique) est une nécessité imposée par le converti qui négocie son adhésion et échappe à toutes les programmations. Dès lors, ainsi que l'écrit en conclusion l'auteur, les multiples déclinaisons du christianisme confronté à une extraordinaire variété de sociétés et de cultures, attestent que le propre de toute croyance est bien de « se transformer selon l'espace-temps dans laquelle elle s'insère ».

Claude Prudhomme
Professeur émérite à l'Université Lumière Lyon 2

AVERTISSEMENT

Dans cet ouvrage, l'auteur utilise le système dit Hepburn modifié pour la transcription des mots japonais. Par ailleurs, elle respecte la tradition du Japon qui veut que, dans l'identification d'une personne japonaise, le nom de famille précède toujours le nom personnel.

L'origine des mots étrangers est précisée par les abréviations suivantes :

c. : chinois

h. : hébreu

j. : japonais

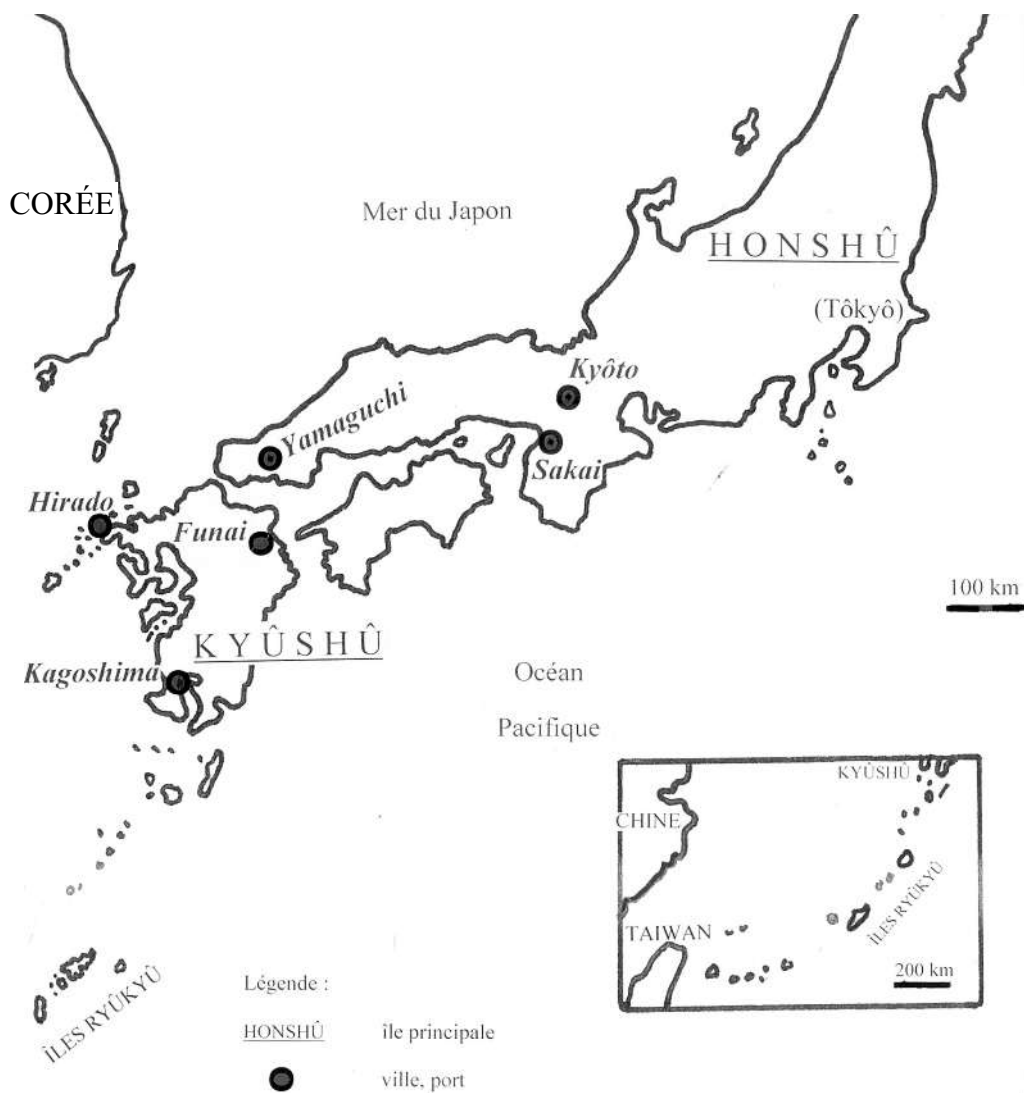
l. : latin

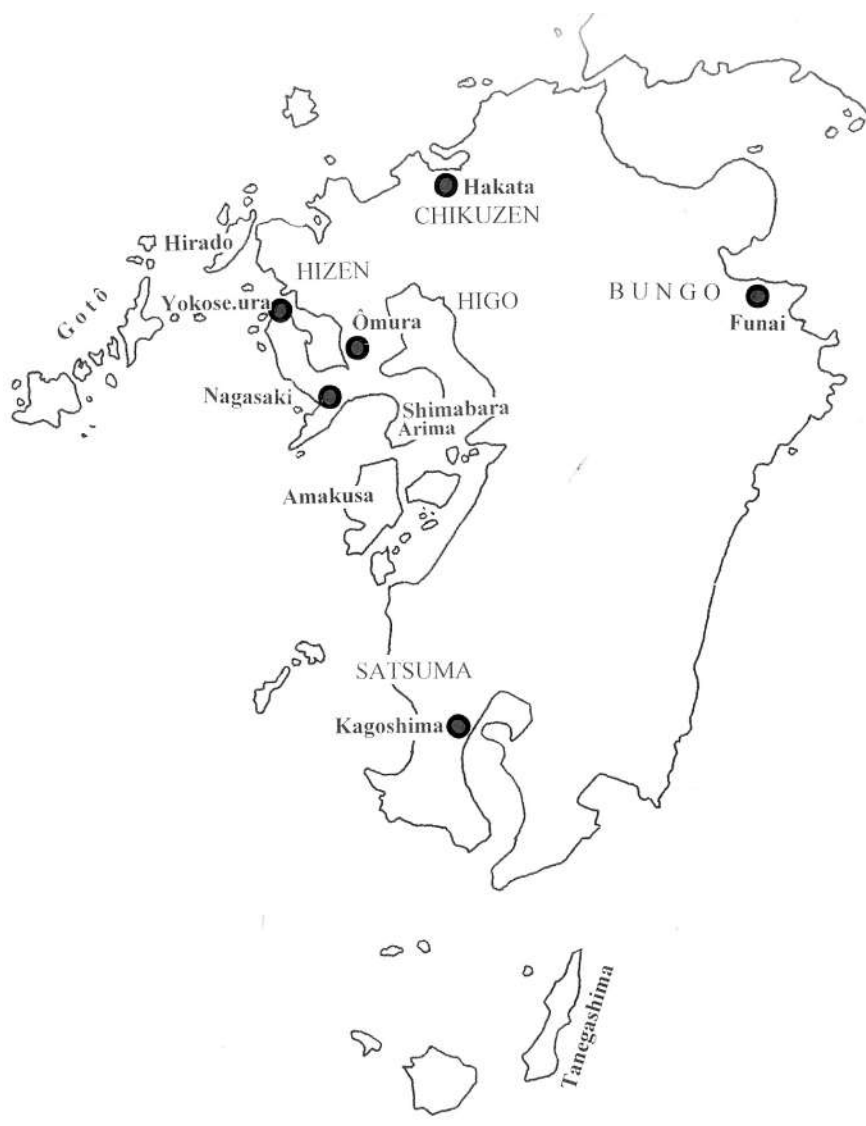
p. : portugais

s. : sanscrit

Les mots qui apparaissent entre crochets dans les traductions sont ajoutés par l'auteur pour apporter des compléments d'information.

2 CARTE DES LIEUX DE PASSAGE DE FRANÇOIS XAVIER





Introduction

S'il est vrai que « l'Église est une secte qui a réussi », l'histoire de la première évangélisation du Japon nous rappelle les limites de son expansion planétaire à travers les siècles. Lorsqu'on évoque la mission chrétienne qui s'est développée dans l'archipel nippon aux XVI^e et XVII^e siècles, c'est en effet à la forme négative qu'il faut utiliser l'aphorisme prêté à Ernest Renan (1823-1892)¹, car de toutes les « sectes » ou « écoles » qui ont alors gagné en influence au Soleil levant, qu'il s'agisse du bouddhisme de la Véritable école de la terre pure, du shintô interprété et organisé par la famille Yoshida, du zen de l'école Ōbaku-shû, ou de la voie du Yin et du Yang telle qu'elle fut patronnée par le clan des Tsuchimikado, pour ne citer que quelques-unes des grandes « Églises » nationales du Japon de l'époque, la religion chrétienne fut la seule à se retrouver en situation d'exclusion durable dans toutes les parties d'un archipel pourtant acquis au principe du pluralisme religieux.

Tout porte à croire que ce que Charles-Ralph Boxer a appelé « le siècle chrétien du Japon (1549-1650)² » n'a en réalité duré que quatre décennies, des années 1580 aux années 1610, et qu'une partie seulement du territoire nippon fut alors véritablement concerné par la diffusion de la nouvelle religion : soit d'une part, au sud du pays, l'île de Kyûshû, qui par ses ports était résolument tournée vers la péninsule coréenne, les Ryûkyû, le continent chinois, l'Asie du Sud-Est ; et d'autre part la région du Kinai, située au centre, avec Kyôto pour point névralgique, puisque la ville impériale fut le lieu de rassemblement ou l'objet de l'attention de

1. La phrase exacte de l'historien français, d'un sens bien différent, est, replacée dans son contexte, que « ce n'est pas en arrière, dans le passé, c'est en avant qu'il faut chercher les parentés de l'essénisme. Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi. L'esprit est le même, et certainement, quand les disciples de Jésus et les esséniens se rencontraient, ils devaient se croire confrères », cf. Ernest Renan, *Œuvres complètes, tome vi. Histoire du peuple d'Israël*, Paris, Calman-Levy, 1953, p. 1301.

2. Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1974 (1^{re} édition : 1951).

tous ceux qui comptaient à l'époque : clercs, aristocrates, samurai, bourgeois, artistes.

Dans cet espace-temps limité, les signes d'une certaine réussite sont indéniables : accroissement continu du nombre des baptisés ; succession de plusieurs générations de fidèles au sein des mêmes familles ou des mêmes communautés locales ; multiplication des institutions chrétiennes ; interventions notoires, parfois décisives, des pères étrangers ou de leurs ouailles japonaises dans plusieurs affaires relevant de la politique nationale ou internationale ; essor de Nagasaki, la seule cité chrétienne qui ait jamais existé dans l'histoire du Japon ; enfin, naissance d'une culture nippon-européenne, dite aujourd'hui « des barbares du sud » (j. *nanban*), du nom donné traditionnellement en Extrême-Orient aux peuples méridionaux non-sinisés.

Dans la période qui précéda ces Quarante Glorieuses, la communauté chrétienne du Japon n'avait été portée que par une poignée de missionnaires et de fidèles isolés au sein d'une socioculture qui ignorait presque tout de la civilisation européenne. Après, pendant la longue période de proscription (1614-1873), l'Église du Japon perdit rapidement la majeure partie de ses adeptes et se déromanisa tout à fait, ne gardant, comme vestiges de son âge d'or, que des groupes épars de croyants, ceux-là même qu'on s'obstine encore aujourd'hui à nommer « les chrétiens cachés du Japon » (j. *senpuku-kirishitan*), comme si leurs contemporains, soumis à un État shôgunal particulièrement attaché au contrôle des personnes, avaient pu ignorer leurs affinités religieuses.

Cette première histoire du christianisme japonais s'insère évidemment dans celles, plus larges, du Japon, de l'Asie orientale, de la chrétienté, et de la connexion progressive des quatre parties du monde sous l'action des conquistadores, des marchands et des missionnaires.

Première époque : 1549-1579. Le caractère extrêmement modeste de la communauté fondée au Japon en 1549 par François Xavier (1506-1552) ne fut pas sans lien avec la fragilité de l'implantation des Européens dans les « Indes orientales » pendant les premières décennies du xvi^e siècle. Non seulement l'arrivée de ces derniers dans cette vaste zone était alors de fraîche date (conquêtes de Cochin, Goa et Malacca entre 1500 et 1511, fréquentation du Japon à partir de 1542-1543³, acquisition de Macao en

3. La date de l'arrivée au Japon des premiers Occidentaux fait encore débat aujourd'hui : 1542 (selon des sources occidentales) et 1543 (d'après des sources japonaises) sont les deux dates ordinairement avancées pour situer l'arrivée de quelques

1557), mais leurs effectifs étaient des plus réduits, du fait de la préférence des Portugais de l'époque pour les comptoirs et entrepôts plutôt que pour les colonies de peuplement ancrées dans les territoires. Au cours de cette première période, en dépit de l'influence croissante des Européens, les forces majeures de la région restaient très largement autochtones, l'une des plus grandes puissances étant la dynastie chinoise des Ming (1368-1644), régnant directement sur peut-être quatre-vingt millions de sujets et subjuguant par sa civilisation bon nombre de peuples voisins – Japonais y compris. À cette époque, la discrétion de l'Église du Japon s'explique également par la prime jeunesse d'une Compagnie de Jésus qui n'avait pas les forces nécessaires à l'évangélisation d'une contrée lointaine et peu accessible, politiquement indépendante, et si différente de l'Occident par son univers religieux et culturel. Il faut croire, enfin, que les multiples conflits politico-militaires de cette période japonaise dite « des Royaumes combattants » (j. *sengoku*) ainsi que la toute-puissance des seigneurs locaux ont quelque peu perturbé le travail apostolique : le moindre point marqué ici un jour dans l'évangélisation d'une portion de territoire pouvait être dès le lendemain perdu du fait d'un renversement de la situation politique ou du revirement d'un potentat local à l'égard des étrangers.

Deuxième époque : 1580-1613. La cession de Nagasaki aux jésuites (1580) marque le début d'une sorte d'âge d'or pendant lequel une combinaison de facteurs fut propice à l'implantation de la mission catholique. Cette époque, qui correspond au « temps d'Aquaviva » (1581-1615) et au rayonnement des jésuites sur les continents européen et américain, fut celle d'une vigoureuse reprise en main des chrétiens des Indes orientales par le jésuite Alessandro Valignano (1539-1606) ; ce fut le temps d'un Matteo Ricci (1552-1610) en Chine, d'un Robert de Nobili (1577-1656) en Inde. Nul doute que Valignano et ses confrères du Japon ont alors profité de l'expérience évangélique accumulée depuis le début

Portugais dans l'île de Tanegashima, au sud de la grande île de Kyûshû. En réalité, rien ne dit qu'il n'y eut pas d'autres débarquements d'Occidentaux auparavant. Cette question renvoie en tout cas à deux autres problèmes historiques importants : les relations entretenues à cette époque entre Espagnols et Portugais dans les eaux japonaises et, surtout, l'introduction au Japon des armes à feu occidentales, en l'occurrence les arquebuses. Ces armes ont-elles été apportées à Tanegashima par lesdits Portugais en 1542-1543, ou sont-elles arrivées ailleurs et à un autre moment par le biais de pirates asiatiques ? Sur toutes ces questions voir par exemple Shimizu Hirokazu, *Shokuhô seiken to kirishitan. Nichiô kôshô no kigen to tenkai* [Le pouvoir politique à l'époque d'Oda Nobunaga et de Toyotomi Hideyoshi et les premiers chrétiens. Les origines et le développement des rapports nippon-européens], Tôkyô, Iwata sho.in, 2001, p. 29-88, et le catalogue du Musée national d'histoire et d'ethno-folklore (j. Kokuritsu rekishi minzoku hakubutsukan) intitulé *Rekishi no naka no teppô denrai. Tanegashima Kara Boshin sensô made* [L'introduction des armes à feu dans l'histoire du Japon. De Tanegashima à la guerre de Boshin], 2006.

de la colonisation de l'Afrique et de l'Amérique par plusieurs générations de missionnaires chrétiens : au tournant des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, s'installer en terre « païenne », en apprendre les langues, traduire, catéchiser, baptiser, administrer les sacrements, prêcher, éduquer, débattre, comparer, adapter et s'adapter étaient devenus des gestes missionnaires beaucoup plus familiers qu'autrefois. Il semble que le nombre de baptisés se soit considérablement accru au Japon pendant ces années-là. Toutefois, les premiers signes d'une réticence à l'égard des chrétiens se firent sentir à cette époque (exécution de vingt-six fidèles à Nagasaki en 1597), qui correspondit d'une part à l'affirmation inédite du peuple japonais sur la scène internationale (agressions de la Corée et des Ryûkyû, soumission définitive du peuple aïnou, ambassades en Europe et en Nouvelle-Espagne...), et d'autre part à la perte relative de l'influence des grands seigneurs laïcs et ecclésiastiques régionaux, soumis *manu militari* par trois généraux de haut vol qui posèrent les bases d'un État moderne (relativement) centralisé.

Troisième époque : 1614-1873. Cette ultime période s'ouvre sur l'arrivée au pouvoir des guerriers du clan Tokugawa (1603-1867). Tout en bâtissant jour après jour un appareil d'État sophistiqué, ces samurai boutèrent définitivement hors du Japon les missionnaires (1614) et réprimèrent leurs ouailles par l'usage de la force. La violence antichrétienne se concentra dans les décennies 1620-1660. Cette stigmatisation du christianisme est peut-être l'une des origines du bouillonnement intellectuel du ^{xvii}^e japonais. De fait, tout s'est alors passé comme si les samurai-lettrés avaient cherché à créer un système idéologique puissant et cohérent qui soit propre au Japon ; c'est en tout cas dans ce contexte antichrétien qu'ils revisitèrent tous les grands courants de la pensée traditionnelle (shintô, bouddhisme, néoconfucianisme) et offrirent au nouveau régime l'indispensable orthodoxie dont il avait besoin. L'archipel des Tokugawa, qui dans le même temps faisait le choix de verrouiller ses frontières et de développer une économie marchande, ne sera réinvesti par les missionnaires étrangers qu'à partir du milieu du ^{xix}^e siècle, lorsque les États occidentaux reviendront avec l'idée de s'imposer dans ce pays. Ce sont eux qui exigeront la levée définitive de la proscription du christianisme (1873).

Le présent ouvrage s'attache à la première des trois périodes du proto-christianisme japonais. Celle-ci a déjà fait l'objet au Japon comme en Occident de plusieurs études approfondies, mais il nous a paru intéressant de revenir sur ces premiers instants de la rencontre entre chrétiens et non-chrétiens du Japon. Il nous semble en effet qu'un certain nombre de points historiques doivent encore être précisés à propos de ce premier contact. Nous espérons également que notre éclairage pourra contribuer à nourrir la réflexion qui sous-tend de façon plus ou moins explicite tous

les travaux consacrés à l'histoire de la première mission du Japon, en l'occurrence la question de savoir si l'échec final de l'implantation du christianisme dans ce pays doit s'expliquer principalement par des causes qu'on pourrait qualifier d'externes, soit la répression d'État dont cette religion fut la cible à partir du XVII^e siècle, ou bien par des facteurs plus organiques, autrement dit l'incompatibilité de deux cultures religieuses. Enfin, nous voudrions évoquer par un cas précis – soit la tentative d'insérer le Japon médiéval dans la chrétienté moderne – ce que furent les vicissitudes du processus de mondialisation qui s'est enclenché, puis déployé sous la férule des pays ibériques aux XV^e et XVI^e siècles en rencontrant partout des obstacles plus ou moins rédhibitoires.

Nous avons concentré notre attention sur trois thèmes enchevêtrés : l'arrivée au Soleil levant des tout premiers missionnaires chrétiens ; les premières discussions engagées dans l'archipel à propos de la religion étrangère ; les conditions de la conversion des seigneurs de cette première époque. Ces problèmes définissent une brève période d'une vingtaine d'années qui commence en 1549, date à laquelle François Xavier ouvrit la mission catholique à Kagoshima, et prend fin en 1569, lorsque l'homme fort du moment, le général Oda Nobunaga (1534-1582), organisa à Kyôto une disputation entre deux jésuites et un moine bouddhiste ; la conversion du « premier seigneur chrétien » du Japon, Ômura Sumitada (1533-1587), eut lieu entre temps, en 1563.

Notre démarche se veut résolument historique. Nous nous garderons de faire des considérations anachroniques, abstraites ou partisans sur les premiers moments de l'évangélisation du Japon. Nous nous en tiendrons à l'examen attentif des sources disponibles, en gardant toujours à l'esprit l'idée que produire une étude sur l'ouverture de la mission japonaise comporte le risque d'exagérer l'importance d'une réalité qui, vu le nombre extrêmement réduit de ses protagonistes et témoins directs, ne fut peut-être qu'un épiphénomène par rapport à d'autres faits historiques contemporains. De même, nous n'oublierons pas que ces sources constituent l'un des plus grands écueils de notre sujet. En effet, alors qu'aujourd'hui nul ne saurait plus prétendre écrire l'histoire d'une rencontre sans tenir compte de la vision qu'en ont eue toutes les parties engagées, la plupart des documents relatifs aux premières années de la mission japonaise nous sont fournis par les membres de la Compagnie de Jésus qui en ont eu la responsabilité. Autrement dit, les Japonais de l'époque, qui écrivaient pourtant beaucoup, sont restés quasi muets sur les événements, certainement parce qu'ils ne leur ont pas paru suffisamment intéressants pour être consignés. Nous avons donc été amenée à pallier l'insuffisance des sources autochtones