

L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine :

« Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... »

par CHRISTIAN BELIN*

En provenance des mers du sud, quelques noirs vaisseaux, les fameux *kurofune*¹, accostent sur les rives japonaises, et les fils de saint Ignace, de noir vêtus, foulent à leur tour cette terre inconnue de l'archipel nippon... Scène emblématique des paravents *Nanban*...² Premiers contacts, premiers croisements, premiers échanges³.

La mémoire chrétienne se tourne ici vers un paradigme originel, celui des voyages missionnaires de Paul en terre hellénique, au carrefour des nations, en un chapitre singulier des Actes des apôtres. On se rappelle en effet l'échec de Paul sur l'Aréopage, qu'une foule blasée ne prit pas au sérieux. Ce sont les succès et les échecs constitutifs de toute mission chrétienne que l'on retrouvera dans les textes jésuites que sont la *Relation* écrite par Valignano à propos du Japon (1583) et le récit de *L'Expédition chrétienne en Chine* rédigée en italien par Ricci, mais traduite en latin, puis en français par Nicolas Trigault

* CHRISTIAN BELIN, Professore di Letteratura Francese del XVII secolo. Università Paul Valéry, Montpellier, christian_belin@hotmail.com

¹ Ce mot japonais signifie « noir navire » ; il est employé pendant l'Ere Tenshō (1573-1592) pour désigner les grands bateaux de commerce portugais.

² Les *nanban-jin*, « barbares du sud », désignent les portugais qui, depuis 1543, accostaient à Kyushu, au sud du Japon, depuis l'Inde et le sud de l'Asie. Ils inspirèrent une thématique de l'art japonais des XVI-XVIIe siècles à travers les peintures ornant les *byōbu* (paravents), qui témoignent d'un premier métissage culturel entre le Japon et l'Occident. La catégorie esthétique d'art *nanban* a été forgée au début du XXe siècle par l'historiographie japonaise. Voir d'Alexandra Curvelo, *Chefs-d'oeuvre des paravents Nanban. Japon – Portugal XVIIe siècle*, Paris, Ed. Chandeigne, 2015.

³ Les premières grandes histoires du Japon seront écrites, en Occident, par des jésuites français : François Solier (1558-1638), *Histoire ecclésiastique des îles et royaume du Japon*, Paris, S. Cramoisy, 1627-1629 ; Jean Crasset (1618-1692), *Histoire de l'Église du Japon*, 1689 ; Pierre François-Xavier de Charlevoix (1682-1761), *Histoire du Japon où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature & des productions du Pays, du caractère & des Coutumes es Habitants, du Gouvernement & du Commerce, des Révolutions arrivées dans l'Empire & dans la Religion; & l'examen de tous les Auteurs, qui ont écrit sur le même sujet*, Rouen, 1715 en 3 volumes, 1736 en 2 volumes, puis 9 volumes et encore révisée en 6 volumes en 1754. Paris, Rollin.

(éd. latine en 1615, française en 1616)⁴. Ce même Ricci avait dit à ses compagnons à propos de la Chine : « je vous laisse devant une porte ouverte... ». C'est ce même seuil que nous franchirons ici à partir de leurs témoignages, en nous demandant quels pouvaient être l'état d'esprit et les dispositions spirituelles d'une Compagnie de Jésus expatriée en Extrême-Orient. Le vocabulaire ignacien traverse d'ailleurs les textes de Valignano et de Ricci, comme aussi celui des ambassadeurs japonais⁵ du *De Missione*⁶ : manière de procéder, méthode, principe, fin à poursuivre, établissement du pour et du contre.

Une édition latine des *Exercices* sera d'ailleurs publiée à Amakuse en 1596, mais il faut néanmoins toujours garder à l'esprit que la pratique systématique des *Exercices*, au cours de la formation des candidats, n'était pas encore établie dans la seconde moitié du XVIe siècle. On sait que Bellarmin, par exemple, n'avait pas fait les *Exercices* pendant son noviciat, et il est fort probable que Ricci et Valignano se soient trouvés dans la même situation⁷. L'essentiel reste l'entière disponibilité pour le règne de Dieu. Il importe donc de préciser que le zèle missionnaire des compagnons aura été surtout fortement encouragé par la *Formula instituti*, rédigée en 1539, qui associe étroitement défense et propagation de la foi, partout et dans n'importe quelle zone géographique, comme aussi bien dans n'importe quelle situation culturelle. La nouvelle Compagnie a été principalement instituée à cette fin : *ad hoc potissimum instituta ut ad fidei defensionem et propagationem... praecipue intendat* » (*Formula Instituti*, 1)⁸.

⁴ Ricci et Nicolas Trigault, qui arrive en Chine en 1610, six mois après la mort de Ricci, lui-même arrivé en 1582.

⁵ On appelle « ambassade Tenshō » une ambassade envoyée, à l'instigation du jésuite Alessandro Valignano, par le daimyo chrétien Ōtomo Sōrin, au pape et aux rois d'Europe en 1582. Ces délégués japonais se rendront à Lisbonne et à Rome, où ils rencontreront le pape. Ils reviennent au Japon le 21 juillet 1590. Leurs notes écrites aboutiront à la rédaction du *De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam Curiam* (*De la mission des légats japonais à la Curie romaine*), composé par un jésuite de Macao, Duarte de Sande et publié en 1590.

⁶ Editions de référence : Alexandre Valignano, *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire* (1583), Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, s.j., Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 72, 1990 ; Matthieu Ricci, Nicolas Trigault, *Histoire de l'Expédition chrétienne au Royaume de la Chine* (*De Christiana Expeditione apud Sinas ab Societate Iesu suscepta*) 1582-1610, Etablissement du texte et annotations par Georges Bessière, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 45, 1978 ; Duarte de Sande, *Dialogo sobre a missão dos embaixadores Japoneses à Curia Romana*, Coïmbra, Universidade, 2009, 2 vol.. Il s'agit de l'édition du texte latin, *De Missione legatorum ad Romanam Curiam Rebusque in Europa ac toto itinere animadversis Dialogus*, In Macaensi portu Sinici in domo Societatis Jesu, Anno 1590.

⁷ Sur la spiritualité des jésuites missionnaires, sous le mandat du quatrième supérieur général de la Compagnie, Everard Mercurian (1573-1580), voir Philip Endean, s.j., «The strange style of prayer: Mercurian, Cordeses and Alvarez», in Thomas M. McCoog, s.j., *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu, The Institute of Jesuit Sources, Rome, St. Louis (MO, USA), 2004.

⁸ Ces considérations seront davantage explicitées dans les *Constitutions* qui découleront de la *Formula*. La *Formula* sera ratifiée par la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* de Paul III (27 septembre 1540) et définitivement confirmée dix ans plus tard par la bulle *Exposcit debitum* de Jules III (21 juillet 1550). Sur les *Constitutions*, voir Paul de Chastonay, s.j., *Les Constitutions de l'ordre des jésuites*, Paris, Aubier, 1941.

En terre étrangère, très loin de l'Europe, se posait crûment la question de la différence. Or Ignace invite ses fils à prendre en considération l'universel et le singulier, le général et le particulier, à l'intérieur d'une dialectique du même et de l'altérité. Dans le prélude à l'Incarnation, qui ouvre sur la contemplation du Règne du Christ, Ignace propose une mise en scène grandiose afin de « voir la grande contenance du monde et son pourtour (*videre magnam capacitatem et ambitum mundi*). Il s'agit d'appréhender une capacité et de mesurer toute une ampleur, toute une vaste amplitude. L'envergure de l'opération est accentuée par le fait que tout se déroule sous le regard transcendant des « trois personnes divines qui, de toute éternité, observaient toute la surface de la terre » (*speculabantur totam planitiem vel ambitum totius mundi*). Les textes jésuites font écho à ce prélude ignacien. Ricci évoque « cette ample étendue en un seul royaume (...) », « cette si ample circonscription de limites » (...), « cette si ample largeur de terre (...) ». Le *De Missione* des ambassadeurs japonais présentera lui aussi la Chine comme un « *amplissimum regnum* ». Une mise en scène intérieure s'est effectuée, entraînant une véritable intériorisation théâtrale de la Chine et du Japon.

On songe aux paroles prononcées par l'Ange gardien dans *Le Soulier de satin* de Claudel : « la Chine éternellement dans ce laboratoire intérieur »⁹. Dans les textes de Ricci et de Valignano, comment s'effectue la mise en scène de la différence ? Et que signifie, en pareil contexte, l'absolue nécessité du discernement spirituel ? Comment, enfin, incarner la différence et réinventer la tradition ?

La mise en scène de la différence

Le préambule à toute méditation, dans les *Exercices*, consiste en une énigmatique « composition de lieu, *composicion viendo el lugar, compositio videndum locum* », où l'esprit doit s'efforcer de tout se représenter sous la forme d'un espace visuel. La vue générale devient panorama et sommaire, vision panoptique, d'abord de loin, puis de plus en plus près. Par un dispositif de cadrage, les détails viennent ensuite et participent à l'animation du paysage. Le Japon et la Chine sont ainsi soumis à l'épreuve d'un dispositif visuel. Un imagier se déroule tandis qu'un imaginaire se profile. Le séquençage doit être progressif pour éviter de se concentrer trop vite sur un essentiel qui, de toute façon, demeure invisible. C'est selon un tel processus que le Japon et la Chine montent théâtralement sur scène dans les textes de Valignano et de Ricci. Il s'agira de voir pour mieux concevoir, et de mettre sous les yeux afin d'exercer le sens spirituel. Le Père Aquaviva dira, après la lecture des rapports envoyés par Valignano : « *mi pare d'haver quasi presente lo stato di quelle cose* ».

La cartographie jésuite se superpose en quelque sorte à la cartographie des géographes. La mappemonde de Ricci avait enthousiasmé l'empereur et les mandarins, mais le missionnaire jésuite doit se situer lui-même, à son tour, dans ce que le texte des ambas-

⁹ *Le Soulier de satin* (1929), Troisième Journée, scène VIII, Paris, folio, 1976, p. 283.

sadeurs japonais appelle le *theatrum orbis*¹⁰. Chez Valignano, l'archipel nippon découvre, en palimpseste, la Province jésuite divisée en trois régions : Shimo, Bungo, Miyako¹¹. Tel est précisément le théâtre de la Compagnie, le théâtre de sa mission. L'itinéraire des navigateurs ou des marchands portugais ne correspond que superficiellement à l'odyssée des prédicateurs qui, eux, se placent à l'intérieur d'un espace-temps spirituel. La composition de lieu exige cette intériorisation de l'espace extérieur. On ne voit que pour composer ou recomposer. Le lieu imaginaire, qui assume totalement sa part de fiction, l'emporte sur le lieu historique.

On glisse d'une amplitude incommensurable jusqu'au détail pris comme support et point de départ. Dès le préambule, Valignano le précise : « le Japon (...) est si différent de l'Inde et de l'Europe qu'on ne peut en aucune manière en comprendre la situation et la nature du gouvernement qui y convient à moins d'en traiter d'une manière plus claire, distincte et plus en détail¹² ». Et cependant, une vue d'ensemble s'impose, au préalable, comme le dira Valignano au début du premier chapitre : « Avant de commencer à traiter des maisons, des collèges et du mode de gouvernement qu'a et doit avoir notre Compagnie au Japon, il semble nécessaire de décrire d'une manière générale les coutumes et les particularités de ce pays¹³. Un double mouvement dialectique se dessine donc, d'une part dans les rapports qui unissent l'extérieur et l'intérieur, et d'autre part dans le lien intrinsèque qui unit le général et le particulier. On mesure la difficulté de l'entreprise, qui consiste à ajuster son regard sur des images mobiles enveloppées de flou. L'Extrême-Orient apparaît comme un objet fuyant, que l'œil astigmatique ne parvient jamais à parfaitement saisir. La « composition de lieu » ne peut qu'engendrer des recompositions infinies.

Fabriquer des images signifie nourrir un imaginaire, et non pas d'abord satisfaire une soif d'exotisme, ce qui sera plus tard l'objet de *La Chine illustrée* d'Athanasius Kircher¹⁴. L'imagination se nourrira d'une véritable enquête ethnographique. Ricci en revendique le principe : « nous avons appris de propos délibéré leurs coutumes, mœurs, lois, cérémonies (...), nous avons jour et nuit leurs livres en main¹⁵ ». La Chine se métamorphosait en un système d'images, offrant une grille sémiotique riches de « capacités » infinies. Chez Valignano, pareillement, le Japon chrétien figure un point perspectif, situé dans les lointains. Les textes s'efforcent ainsi de convertir la Chine et le Japon en images mentales, en sujets de méditation, au terme d'un long parcours, comme la promesse d'un engagement spirituel. Le processus d'assimilation pourrait se définir comme une tension vers l'image, *ad imaginem...*, comme la quête de quelque prototype commun.

¹⁰ Duarte de Sande, *Dialogo...*, II, p. 747.

¹¹ *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire (1583)*, Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, S.J., Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 72, 1990, p. 90-91.

¹² *Ibid.*, p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ Athanasius Kircher, *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, fac-simile de l'édition originale (1667), Paris, BNF, 2012.

¹⁵ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, 1, p. 70.

Mais les excès de prosélytisme peuvent conduire à estomper ou à réduire les différences. Les jésuites sont conscients de la tentation et du danger. Suffira-t-il simplement de transposer ou de modifier insensiblement ? Il importe alors de revenir sans cesse au concret, aux *realia*, à la réalité incarnée. Ajuster sa vue signifie bien souvent changer son regard. Un leitmotiv hante sur ce point les propos de Valignano : les missionnaires doivent acquérir « l'expérience du pays¹⁶ ». Prévoyant les difficultés à venir avec le magistère romain, il réclame des hommes « instruits, prudents, vertueux, ayant l'expérience du Japon »¹⁷. La postérité a retenu l'image du jésuite déguisé en mandarin (objet de ricanement dans l'univers de Port-Royal). Pour le meilleur ou pour le pire, la Compagnie de Jésus adoptait en effet l'*éthos* du caméléon. Ce faisant, l'Extrême-Orient investissait à son tour l'univers mental des européens. En se laissant transformer par l'autre, on modifie peu à peu son propre système de représentation. Le changement des *habits* ou des *costumes* traduit la modification des *habitudes* et des *coutumes*. Valignano en est parfaitement conscient : « nous ne sommes au Japon que des enfants et des ignorants. Il nous faut donc apprendre à parler, à nous asseoir, à marcher et à faire mille autres choses nouvelles, qui paraissent d'abord très étranges et déraisonnables, auxquelles en suite on s'accoutume et que l'on trouve normales¹⁸ ». Mais quelles limites assigner à l'adaptation des yeux et du cœur ?

La nécessité absolue d'un discernement

Une exigence herméneutique s'impose. Comment instaurer une certaine cohésion des signifiants et des signifiés malgré la pluralité des univers mentaux ? D'abord, sans doute, en manifestant une certaine empathie critique. Les jésuites ne tarissent pas d'admiration pour l'intelligence des japonais et des chinois, en dépit de quelques ombres au tableau. Nul en effet n'a le monopole des préjugés et des stéréotypes. L'aveuglement peut être réciproque, et les jésuites ne manquent pas de relever certaines réactions xénophobes, au Japon comme en Chine. Dans tout processus spirituel, nul ne peut éviter l'épreuve du discernement. Il importe de juger et d'écarter, de trier et de choisir. Saint Paul parlait du « discernement des esprits », *διακρίσεις πνευμάτων* (I Corinthiens, XII, 10). Une opération diacritique s'avère indispensable, bien que périlleuse, pour retrouver la valeur épistémique de la différence. Parfois, d'ailleurs, et même assez souvent, les jésuites n'éprouvent aucune difficulté à confesser leur ignorance : « tous leurs rites et leurs coutumes sont si différents de ceux des autres nations qu'on ne peut facilement les comprendre et les apprendre en peu de temps »¹⁹. De fausses équivalences peuvent leurrer, qui révèlent les déficiences d'un modèle analogique trop compréhensif.

¹⁶ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 81.

Valignano et Ricci suggèrent qu'il faudra modifier les paramètres : « ce qui se passe au Japon n'est compris que par ceux qui le connaissent de près et par expérience »²⁰. Les processus décisionnels traversent les deux textes, mais, ici, ils se déroulent dans une sorte d'exterritorialité culturelle, où les normes habituelles sont démonétisées.

Dès lors, sur quelle autorité s'appuyer ? Alain de Lille, au XIIe siècle, disait déjà : « l'autorité a un nez de cire, c'est-à-dire que ses propos peuvent être tournés en sens divers, et il faut les renforcer par des arguments rationnels (*auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est*)²¹ ». L'autorité doit se fonder sur la raison. Trigault rapporte que Ricci avait dit un jour à un religieux bouddhiste, qui attaquait Confucius : « Il faut entre nous disputer par raison et non par autorité »²². Valignano plaide par ailleurs pour une indigénisation de la théologie chrétienne : « en beaucoup de cas, courants au Japon, il y a tant de difficultés dans le gouvernement de cette chrétienté qu'on ne peut se décider sur les écrits des docteurs, mais qu'on doit toujours décider *hic et nunc* ». Ailleurs il déclare que sur les « problèmes particuliers au Japon (...), on ne peut avoir recours aux avis de Cajetan, Navarro et autres sommités européennes »²³. Ignace de Loyola insiste sur la rigueur méthodique des décisions, qui toujours doivent scrupuleusement établir le pour et le contre selon chaque point de vue. Le chapitre VI de la *Relation missionnaire* développe par exemple dix arguments pour défendre la mission jésuite au Japon. La « sainte indifférence » ne s'obtient qu'au terme d'une démarche de type ascétique, au-delà de l'ancien argument stoïcien des *adiaphora*. Au Japon comme en Chine, les Européens doivent se confronter à une pluralité vertigineuse de signes linguistiques ou culturels (dispositions topographiques, caractères et symboles, coutumes insolites) qui semblent envahir un espace saturé de disparité. Un zèle missionnaire trop naïf n'aurait-il pas tendance à occulter ces différences ? Dans les *Exercices spirituels*, Ignace recommande de s'attarder sur les difficultés, les obstacles, les résistances. Il faut appuyer sur ces points douloureux, et surtout ne pas les escamoter, d'autant plus qu'ils se révèlent éminemment positifs dans tout progrès spirituel. C'est pourquoi, très sensibles aux écarts culturels, les jésuites s'investissent avec tant d'ardeur dans une sorte de linguistique missionnaire, en adoptant une véritable stratégie de traductions. Michel Ruggieri traduit le *Décatalogue* en chinois en 1582 : *Les Dix préceptes du Seigneur du Ciel transmis par les Ancêtres*. Ricci traduit en 1604 le *Manuel* d'Épictète sous le titre *Le Livre des vingt-cinq paroles*. Et il s'émerveilla de retrouver la première phrase du *Manuel* dans le néoconfucianisme de Mencius : « il y a des choses dont l'acquisition ne dépend pas de moi ». Ce stoïcisme universel ou transculturel ne plaiderait-il pas pour le dialogue philosophique ? Ricci publiera également, dans les années 1596-1601, un catéchisme intitulé *Tianzhu shiyi, Le vrai sens de la*

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²¹ *De fide catholica*, I, 30, Patrologia Latina, vol. 210, Paris, Migne, 1855, col. 33.

²² Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, IV, p. 426.

²³ Valignano, *Relation missionnaire...*, respectivement p. 118 et 188.

doctrine du Maître du Ciel. Mais jusqu'où pouvait aller l'adaptation ?²⁴ Fallait-il endosser la soutane ou le *dôbuku*²⁵ ? A la même époque, en Inde, le jésuite Roberto de Nobili se trouvait confronté aux mêmes dilemmes : fallait-il tolérer l'usage de l'encens ou du santal lors de cérémonies civiles ? Un « discernement » s'imposait quant aux interrelations unissant l'ordre de la foi à celui de la pratique religieuse

L'Extrême-Orient apparaissait en fin de compte comme un monde renversé, et les jésuites insistent beaucoup sur ces jeux d'inversion, non pas pour répéter un vieux stéréotype (depuis Hérodote), mais pour le retourner au contraire, à la manière de Montaigne : si tel ou tel univers culturel me paraît être à l'envers du mien, alors c'est aussi mon propre univers culturel qui peut être perçu à l'envers, sans détenir le privilège de l'endroit. C'est moi d'abord qui me situe aux antipodes, et non l'Autre. Valignano déclare avec ingénuité : « réellement on peut dire que le Japon est un monde à l'envers²⁶ ». Le même constat se retrouvera chez le jésuite Luis Frois dans son *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, écrit en 1585²⁷. Valignano souligne sa propre stupéfaction : « mais de voir que tout va à l'envers de l'Europe et qu'ils aient su organiser leurs rites et leurs coutumes en un système si raisonnable de civilisation pour qui sait le comprendre, n'est pas un médiocre motif d'admiration²⁸ ». D'une certaine manière l'opposition entre endroit et envers cesse d'être pertinente. Cyrano de Bergerac, et plus tard Montesquieu, broderont sur le même thème et les mêmes motifs. D'autres paradigmes culturels ou civilisationnels s'avèrent possibles et parfaitement opératoires : « ce qui reste le plus étonnant, c'est que la sensibilité elle-même et les choses qui semblent les plus naturelles sont très différentes et contraires aux nôtres. Chose que je n'oserais jamais affirmer si je n'en avais pas fait chez eux l'expérience²⁹ ».

Les jésuites constatent l'existence d'autres types de légitimité ; c'est pourquoi ils proposent aux autorités ecclésiastiques européennes une légitimation des apports exogènes. Ils plaident pour l'épreuve salutaire du dépaysement, ce que les Pères du désert appelaient la *xeniteia*, le séjour en terre étrangère, le dépaysement, l'expatriation, l'exil volontaire³⁰. D'une certaine manière, et pour être plus exact, ils font l'expérience de leur propre *dépaysement*, dans le sens que Heidegger donnait à ce terme dans *Sein und Zeit*,

²⁴ Sur la pratique de l'adaptation ou de l'inculturation (*accommodatio*), voir M. Catto et G. Mongini, « Missioni et globalizzazioni: l'adattamento come identità della Compagnie di Gesù », in *Evangelizzazione e Globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Biblioteca della « Nuova Rivista Storica », n° 42, Soc. Ed. D. Alighieri, Roma, 2010, pp. 1-17.

²⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁷ *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, traduit du portugais, Paris, Chandeigne, 1998.

²⁸ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 75.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Antoine Guillaumont, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1968-1969*, 76, pp. 31-58.

das Un-zuhause, en l'associant à l'idée d'étrangeté, *Unheimlichkeit*³¹. Mais s'ajoute une dimension spirituelle insoupçonnée. Sur le plan spirituel ou théologique, en effet, un vice-versa finit aussi par s'instaurer. On pourrait invoquer ici le mystérieux concept paulinien de *métaschématisme*, lorsqu'il est dit, en II Corinthiens, XI, 14, que Satan, quelquefois, se transforme en ange de lumière, « ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός ». Ignace de Loyola se réfère lui-même explicitement à cette stratégie dans une lettre adressée à Paschase Broët et à Alphonse Salmon, en septembre 1541, en leur conseillant d'utiliser la même technique que le diable pour gagner les âmes et les retenir dans le filet : « *para meter en red en maior servicio de Dios... tengamos con otros la mesma orden que el enemigo tiene con una buena anima todo ad malum, nosotros todo ad bonum*³² ». C'est dans un contexte semblable que Valignano loue la beauté des cérémonies religieuses présidées par les bonzes : « on dirait qu'en quelque sorte le démon leur a enseigné à contrefaire nos manières : en beaucoup de choses, ils se conforment à ce que nous disons³³ ». Ricci, pour sa part, établissait un parallèle audacieux entre les chants bouddhistes et la musique religieuse occidentale : « Vous diriez que les cantiques qu'ils chantent ne sont pas beaucoup différents de l'office que nous appelons grégorien³⁴ ».

La réversibilité du regard rend donc le discernement fort délicat ou fort subtil. Ainsi conviendra-t-il parfois de se laisser inspirer par les bonzes : « ils ont fixé toutes leurs cérémonies et la manière de s'y comporter, avec eux-mêmes comme avec les autres, dans des règles que tous ont acceptées au point que nous aussi nous devons en beaucoup de choses nous en inspirer, car autrement il n'y a pas de religion qui vaille pour les Japonais, et nous perdriions notre crédit auprès d'eux »³⁵. Le parallélisme comparatiste creuse la distance et favorise le recul du jugement. Derrière le *Dialogue* des ambassadeurs japonais, la réflexivité du regard suppose en arrière-plan, de manière latente, un regard nécessairement diacritique. On le perçoit très nettement par exemple dans l'*Entretien trente-trois*, consacré à la Chine, où le personnage de Michel s'interroge, à propos de la civilité, sur ce qui, en Chine, diffère des valeurs japonaises ou européennes, « *ejus ratio longe a nostra et Europaea differt* »³⁶. On trouve des propos similaires à propos de la philosophie morale des chinois, évaluée « *instar Europaeorum hominum*³⁷ ».

³¹ « *Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden* », Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1941, p.189.

³² *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones*, Matriti, Typis G. Lopez del Horno, 1903-11, p. 180.

³³ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 87.

³⁴ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 167.

³⁵ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 87-88.

³⁶ Duarte de Sande, *Dialogo...*, II, p. 733.

³⁷ *Ibid.*, p. 723.

Comment incarner la différence et réinventer la tradition ?

L'homogénéité serait perçue comme un piège par les jésuites, qui préfèrent favoriser l'autonomie juridictionnelle et spirituelle des Eglises indigènes. D'où le questionnement incessant des missionnaires appelés sans cesse à réinventer leur apostolat en l'incarnant dans un nouveau langage et en faisant confiance aux charismes et à la grâce. Saint Paul disait que la Loi n'était qu'un pédagogue, *ὁ νόμος παιδαγωγός* (Galates, III, 24). Tout le chapitre 9 du premier livre de Ricci, « Des cérémonies superstitieuses et autres erreurs des chinois » s'inspire du premier chapitre de l'Épître aux Romains sur l'universalité de l'erreur, répandue dans toutes les nations depuis la chute originelle, bien que subsiste une loi de nature non moins universelle, fondée sur la raison : « plusieurs des anciens chinois, note Ricci, ont été sauvés en la loi de nature³⁸ ». En Chine, cependant, un régime d'anomie a fini par s'imposer. Au milieu de tant de confusions religieuses (idolâtrie, irréligion, athéisme), « ils se trouvent du tout être sans loi, vu qu'ils n'en observent aucune sincèrement³⁹ ». Les dogmes et la doctrine ne pouvaient faire l'économie d'une traduction et d'une transposition. On sait que les questions linguistiques restèrent toujours au premier plan de l'apostolat jésuite. Ricci admirait la concision énigmatique de l'écriture chinoise : « de cette manière aussi de peindre les caractères pour lettres provient une belle façon d'écrire entre les Chinois, par laquelle ils disent non seulement en peu de mots, mais avec peu de syllabes, ce que peut-être nous dirions moins intelligiblement avec des longs discours pleins d'ambiguïté⁴⁰ » ; il écrit ailleurs : « ils ont tous une seule langue, la meilleure, la plus élégante et la plus riche qu'on connaisse dans le monde. Elle est plus abondante et exprime mieux ses concepts que notre langue latine⁴¹ ».

Mais alors, quel catéchisme fournir ? Devait-il, pouvait-il simplement dupliquer le catéchisme occidental ? Valignano évoque un catéchisme en sept leçons⁴². Première difficulté, et non des moindres : comment, déjà, traduire le mot Dieu ? S'agira-t-il d'un Principe ou d'un Dieu personnel ? Et comment parler d'une incarnation divine ? Mais, par un effet boomerang, traduire un concept impose nécessairement un approfondissement dans la langue d'origine. Par ailleurs, existe-t-il une universalité des valeurs ? Les religions sont-elles capables de dialoguer entre elles ? Comment évaluer leur « capacité » intellectuelle et spirituelle ? En un sens, les idiolectes religieux peuvent se stimuler l'un l'autre. Ricci et Valignano le pressentent à propos des « sectes » (bouddhisme ou taoïsme). Sensible aux tournures poétiques, Ricci, par exemple, n'hésite pas à écrire que les ouvrages taoïstes sont « d'un style très élégant⁴³ ». L'heure cependant n'était pas en-

³⁸ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 161.

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 143.

⁴³ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 170.

core au vrai dialogue. Au Japon, le *shintō*, voie, chemin du divin, demeurerait inaccessible aux pères. Le lecteur peut parfois regretter que les disciples de saint Ignace n'aient pas accordé davantage d'attention à la spiritualité des *kami* (forces, esprits...). Un dialogue s'est ébauché, mais il a avorté ; il a été compromis ou différé, mais cependant amorcé.

Comment prêcher l'Incarnation enfin, sans s'efforcer d'incarner soi-même la foi chrétienne ? La question va bien au-delà du simple phénomène d'acculturation (au sens anthropologique) ou des processus d'inculturation tels que les conçoit la pastorale chrétienne. Il s'agissait en réalité de donner un *corps* de doctrine en s'*incorporant* à une société, à d'autres sociétés. La typologie religieuse rejoignait la typologie sociétale. La multitude des textes produits reflète les tâtonnements et l'inventivité inépuisable des jésuites. De nombreuses questions se posaient. Que fallait-il exiger ou tester pour évaluer l'authenticité d'une conversion ? Quel rôle devait-on assigner à la morale, à l'éthique ? Devait-on nécessairement lier la foi chrétienne à une série de pratiques religieuses ? Sur quelles traditions locales pouvait-on s'appuyer (Confucius ou les bonzes) ? Derrière les choix stratégiques se dissimule à peine une question lancinante : ne risquait-on pas d'« évacuer la croix », comme disait saint Paul ? Les textes n'évoquent pas explicitement cette difficulté majeure, littéralement *cruciale*, la prédication de la « folie » de la Croix. En arrière-plan, cependant, de manière tacite, la question affleure sans cesse à la surface des textes. Malheureusement, notait Ricci, les chinois ignorent même le symbole figuré de la croix : « entre les Chinois, il n'y a aucun usage de la croix ; par ainsi le nom même en est inconnu⁴⁴ ». Des signes de contradiction apparaissent ainsi, perçus par les jésuites au cœur même de leur enfouissement et au milieu des contrariétés. Telle sera la mortification des missionnaires, mais, dans la spiritualité ignacienne, un rôle dialectique, absolument central, est assigné à l'erreur, à la faute, au mal, c'est-à-dire précisément à la croix.

Pour les jésuites, la Compagnie et toute la chrétienté occidentale se renouvelaient à travers cette jeune chrétienté asiatique. Pour Ricci, « l'expédition » entreprise dépasse largement les bornes imposées par la politique ou l'économie : « en aucun autre temps, depuis les courses des Apôtres par le monde universel, aucune expédition particulière entreprise pour la foi chrétienne n'avait été plus importante⁴⁵ ». Les jésuites découvrent que l'actualisation du christianisme est une exigence constitutive de la foi chrétienne elle-même. Ainsi la Compagnie est-elle appelée à se japoniser, comme l'Eglise catholique elle-même, dont elle n'est que le signe : « on ne peut en aucune manière la (la Compagnie) régir avec notre législation européenne, car les coutumes sont différentes et cette Eglise est jeune et se développe chaque jour. Il n'y a pas de juridiction, ni d'autorité, pour la conduire, autrement qu'en s'adaptant à elle, et il en est de même pour la Compagnie, qui est nouvellement fondée ; finalement, toute cette Eglise est si nouvelle, au milieu de coutumes et de particularités si contraires aux nôtres, que c'est là une entreprise dangereuse où l'on peut commettre de grandes erreurs⁴⁶ ». Valignano plaide

⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 178.

⁴⁵ *Ibid.*, V, p. 532.

⁴⁶ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 116-117.

également pour une Eglise autocéphale : « aussi n'y a-t-il pas d'autre solution que de former les gens du pays et de leur laisser ensuite le gouvernement de leurs églises. (...) Car ainsi sont-ils faits qu'en rien ils ne peuvent s'adapter à nous ; c'est donc à nous de nous adapter à eux en tout, et cela nous coûte beaucoup⁴⁷ ». Plus loin, il réitère la même conviction en un vertigineux retournement du concept d'adaptation : « ce n'est pas à eux de rien abandonner de ce qui est à eux, mais à nous de nous adapter tout entiers à eux. (...) Il faut d'une certaine manière changer sa nature. La difficulté à faire le nécessaire pour l'union des cœurs repose sur nous, non pas sur eux⁴⁸ ».

Une telle stratégie impliquait le rejet de tout ethnocentrisme européen. A propos des différences culturelles Valignano n'hésite pas à écrire : « qu'on n'en dise pas de mal ni n'en marque d'étonnement en cherchant à convaincre les Japonais de la supériorité européenne⁴⁹ ». Le témoignage s'affiche modeste, et non triomphaliste, car il ne s'agissait pas pour les jésuites de convertir en masse, contrairement à ce que l'on croit trop souvent. Ricci, de son côté, se méfie de l'excès des paroles, en vantant les mérites de ce qu'il appelle une « façon muette de publier la foi chrétienne⁵⁰ ». Il ajoute : « en ce royaume, les points principaux de notre foi se peuvent beaucoup mieux et plus proprement déclarer par écrit que par paroles », les chinois étant « de vrais dévoreurs de livres⁵¹ ». Valignano, quant à lui, insiste sur l'importance des « choses assez petites », non spectaculaires, et il exclut tout système de contrainte : « car enfin on ne peut rendre les hommes vertueux par force, ni par force servir Dieu, et Dieu lui-même ne le veut pas ainsi⁵² ».

Enfin les jésuites misaient beaucoup sur la diffusion des livres de culture, sans esprit de supériorité. Ils suggèrent au contraire, à maintes reprises, un échec en quelque sorte assumé, voire même, le cas échéant, revendiqué. Là se situait, à leurs yeux, le mystère de la croix. Ricci, par exemple, évoque des « commencements si stériles⁵³ » et Valignano ne dissimule pas qu'au départ, « tout nous était contraire dans ce pays », et que Dieu lui-même semblait « défaire ce que faisaient les pères ». Les jésuites avançaient, ajoute-t-il, parmi les « désastres », les « persécutions », les « contrariétés », les « humiliations » et les « persécutions ». Et Valignano en tirait cette conclusion à la saveur tout évangélique : « ainsi, les pères étaient abattus après avoir, suivant un jugement humain, tout perdu, sans espoir de pouvoir relever les ruines⁵⁴ ». Un aveu d'impuissance ou de maladresse vient parfois nuancer le récit officiel de la mission : « il faut admirer comment les Japonais nous tolèrent sur leurs terres, nous qui sommes étrangers à tant de leurs coutumes et particularités, et qui ne leur apportons, au point de vue social et politique, rien

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130-131.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁰ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, II, p. 228.

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 231.

⁵² Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 178.

⁵³ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, II, p. 230.

⁵⁴ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 207-208.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 215.

qui leur soit avantageux. Au contraire, nous sommes l'occasion de bien des désastres⁵⁵ ». Quoi qu'il en soit, les jésuites n'ont jamais élaboré un plan d'évangélisation définitif, s'abandonnant plutôt à l'improvisation ou à la création de nouveaux modèles, faisant preuve de souplesse, le cas échéant, devant la pluralité bénéfique des univers mentaux. Ils incarnèrent en un sens la réciprocité parfois douloureuse des échanges culturels. Valignano le confesse en toute franchise : « c'est la grande difficulté qu'il y a à unir le cœur des Japonais à celui des nôtres et inversement⁵⁶ ». Et il écrira un peu plus loin : « il est par-dessus tout nécessaire de les amener à ouvrir leurs cœurs » car « rien ne ferme davantage la porte à l'Esprit, ni ne l'ouvre aux dégoûts et aux tentations, que cette timidité et ce repli sur soi, si naturel et si habituel au Japon⁵⁷ ». Malgré, ou plutôt, sur un plan proprement mystique, à cause même de ces difficultés, une aurore semblait se lever au pays du soleil levant, comme un gage du renouveau de la chrétienté. Valignano se réfère significativement, à la fin de l'ouvrage, à la « primitive Eglise⁵⁸ ». N'avait-il pas affirmé qu'il tenait « pour certain que ce sera la plus grande et la meilleure chrétienté au monde » (XIII, p.155), comme si cet Orient de l'extrême, pays du soleil levant, *anatolè*, portait déjà les stigmates d'une résurrection, *anastasis* ?

La spiritualité ignacienne valorise, en toute entreprise, le sens des proportions et des disproportions. C'est le fameux *tantum quantum...*, que l'on retrouve aussi bien dans la composition ou la recomposition des univers japonais ou chinois que dans la pratique du discernement spirituel ou l'exigence d'une incarnation de la foi adaptée, accommodée à ses destinataires. De ce point de vue, la querelle des rites n'est que l'épiphénomène spectaculaire d'une problématique nettement plus complexe, tant sur le plan culturel que théologique. L'évangélisation de la Chine et du Japon révéla un hiatus, une cassure entre des mondes, mais aussi d'étranges phénomènes de continuité ou de discontinuité, entre le singulier et l'universel, entre identité et altérité, et peut-être surtout entre foi et religion, trop hâtivement ou naïvement confondues. La tradition chrétienne se retrouvait extradée, mais cette extradition rajeunissait le Corps ecclésial tout entier. L'épopée de la Compagnie de Jésus en Extrême-Orient ne saurait se réduire à quelques images stéréotypées de propagande (*de propaganda fide*), ni d'ailleurs à un simple ornement esthétique, sous forme de vignette figurant sur les paravents *Nanban*.

En Extrême-Orient, les jésuites auront obtenu quelques succès spectaculaires, dans le sillage de saint François-Xavier ; ils auront aussi essuyé des revers cinglants. Ils sont partis du Japon, de gré ou de force, mais les questions qu'ils posaient avec tant de pertinence n'ont pas cessé d'ouvrir un vaste débat sur les échanges interculturels. En Chine comme au Japon ils donnèrent raison à Pascal, qui écrivait : « mais la Chine obscurcit, dites-vous ; et je réponds : La Chine obscurcit mais il y a clarté à trouver. Cherchez-la⁵⁹ ». Leur quête inachevée, comme notre propre enquête, ne pouvaient s'inscrire que dans ce même clair-obscur.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁹ Pascal, *Pensées*, fr. 663, éd. Ph. Sellier, Garnier, Paris, 1992.