NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

117 N° 6 1995

Théologiens catholiques en monde chinois. II

Benoît VERMANDER

p. 860 - 873

https://www.nrt.be/en/articles/theologiens-catholiques-en-monde-chinois-ii-801

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Théologiens catholiques en monde chinois
(suite)

III. - Éléments d'une théologie spirituelle

Dans la perspective ainsi dessinée (cf. *NRT* 117 [1995] 670-693), trois tentatives méritent mention. La première s'inscrit dans la tradition chinoise du *Jingzuo* (traduit ici par «assise quiète»). La deuxième, à peine esquissée, se mesure avec la sagesse bouddhiste. La troisième enfin s'inscrit dans le prolongement de la réflexion sur le *Qi* présentée à l'instant.

1. L'assise quiète

Hu Kuo-chen consacre plusieurs articles à la définition d'une attitude existentielle dans laquelle le chrétien chinois puisse se sentir spirituellement à l'aise[62]. Plus encore que ses prédécesseurs, il s'appuie sur Zhu Xi et l'école Song du Principe (*li*). Une raison explique ce fait: le néo-confucianisme s'élabore, à cette époque, en grande partie en référence au Chan et contre lui (Zhu Xi lui-même, durant sa jeunesse, s'était montré réceptif au Chan). L'école bouddhiste Chan — généralement connue en Occident sous son nom japonais de Zen — est née en Chine et y a d'abord joui d'un immense rayonnement[63]. Hu Kuo-chen connaît l'influence que les méthodes de méditation Zen ont exercée sur une partie de la chrétienté japonaise et, de là, sur toute une strate du monde catholique. Mais il ne reconnaît pas là un modèle valable pour le peuple chrétien de Chine. Il reprend d'abord les critiques néo-confucéennes sur le mépris du texte qu'apporterait avec elle la doctrine du Chan, pour s'inquiéter de la place réelle qu'occupent les Écritures dans la pratique du Zen chrétien. Puis il opère une relativisation de la question des méthodes de prière

---

62. Le développement qui suit s'appuie essentiellement sur *«L'assise quiète» du chrétien chinois*, dans *Collectanea Theologica Universitatis Fujen (= CTUF)* 37 (Automne 1978) 343-375.

63. L'école Chan (ou «méditation») se réclame d'une tradition extérieure aux sources écrites. La véritable formulation de la doctrine de l'école et son épanouissement en terre chinoise sont liés à la personne du sixième patriarche, **Huineng (638-713).**

et s'attache à la construction d'une attitude existentielle fondamentale, le *jing*[64], qu'on peut traduire par «déférence», «attention» ou encore «vénération».

Le Père Hu s'appuie ici sur des références trop nombreuses pour être toutes rapportées. De particulière importance est le chapitre 22 de l'*Invariable Milieu*, l'un des Quatre Livres qui forment la seconde strate du canon confucéen. Celui qui atteint une attitude de pleine sincérité, dit un court passage de ce chapitre, donne toute sa dimension à sa nature propre, et peut alors participer de la dynamique des autres créatures et de la nature même du Ciel-Terre[65]. Un tel processus, argumentent les néo-confucéens, revient à recouvrer sa nature originelle (*fu xing*), et tel est bien ce que permet la pratique du *jingzuo*[66]. «L'assise quiète», dit alors Hu Kuo-chen, n'exige pas forcément de s'asseoir. Il s'agit plutôt d'un regard posé sur toutes choses, d'une «contemplation dans l'action». Hu Kuo-chen s'approprie alors deux traditions à l'intérieur du *jingzuo*: celle de l'Éveil (*jue*) et celle de l'Affermissement (*jian*). L'une et l'autre ont leur importance en contexte chrétien. L'Éveil, c'est la révélation de mon péché, de ce qui fait que je ne suis pas miroir de l'amour de Dieu. L'Affermissement correspond au processus décrit en *Ph 3*, 8-16: le désir de connaître le Christ nourrit une dynamique de renouvellement, comme un continuel élancement.

«Marchons tous ensemble dans la même direction», conclut saint Paul dans le passage évoqué à l'instant. De même, la *Grande Étude*, poursuit Hu Kuo-chen, montre bien que «retrouver sa nature» est un processus collectif. Dans ce texte de l'*Invariable Milieu*, le renouvellement personnel est toujours orienté vers le renouvellement de la collectivité tout entière[67]. Le Père Hu consacre plusieurs articles à préciser dans ce contexte le sens de la vie sacramentaire. C'est ainsi qu'il rappelle le thème récurrent de «l'Éveil à soi-même» (*zijue*), à partir duquel le péché doit moins se comprendre en termes d'actes séparés que comme une attitude

---

64. Le *jing* de déférence se prononce comme le *jing* qui signifie «quiétude» en «assise quiète», mais il s'agit de deux caractères différents.

65. Cf. texte dans J. LEGGE, *The Chinese Classics*, I, Hong Kong, p. 415-416.

66. De facture néo-confucéenne, le terme de *jingzuo* finit par désigner toutes les méthodes de méditation qui ont pour objet de nourrir le principe vital. Un livre diffusé en Chine continentale présente ainsi successivement les méthodes de *jingzuo* confucéenne, taoïste et bouddhiste: cf. Tian Xinjian, *L'art de nourrir la vie par l'assise quiète*, Éd. Populaires du Sichuan, 1992.

67. Un doute subsiste sur le fait de savoir si le texte parle originellement d'aimer son peuple (*qin min*) ou de régénérer, de renouveler son peuple (*xin min*), mais les commentateurs s'accordent pour trouver là un même souci.

fondamentale devant la vie, qui fait du pécheur un «petit homme» (*xiaoren*), pour parler comme la tradition chinoise. Celui qui, s'éveillant à soi, sort de l'emprisonnement dans sa propre mesquinerie «souhaite établir avec les autres et le monde une relation harmonieuse (dont) le sacrement de réconciliation est la forme signifiante»[68].

De façon générale, la tentative de Hu Kuo-chen s'ancre décidément dans la tradition néo-confucéenne, notamment dans la *Grande Étude,* où elle trouve, suivant en cela Wang Yangming, le modèle d'une liaison organique entre connaissance et pratique et celui du passage subséquent du perfectionnement personnel à la vertu communautaire. Et de fait, à l'opposé de la spiritualité du Zen, celle qu'il propose sous la dénomination de *jingzuo* est, dès son principe, scripturaire et ecclésiale. On peut en revanche lui faire quelque peu grief de sa méconnaissance de la force de la critique bouddhiste du Soi, qui, dans la perspective du Zen chrétien, peut ouvrir le chemin d'une véritable kénose. De ce fait, alors qu'une partie de la théologie japonaise recherche les voies d'un dialogue avec le bouddhisme, la théologie chinoise, lorsqu'elle s'intéresse au bouddhisme, en isole les seuls éléments que réinterprète la «grande tradition chinoise» fixée en sa période scolastique.

2. Bouddhisme: le dialogue impossible?

La difficulté évoquée à l'instant se manifeste plus clairement encore lorsqu'on s'arrête aux deux seuls articles qui se mesurent de façon significative avec la tradition bouddhiste. Le premier article, de Joseph Ching Yao-shan, date de 1973[69]. L'idéal d'une disparition finale du «moi» affirme Ching Yao-Shan, est ce qui sépare le bouddhisme du christianisme. Mais cet idéal de disparition finale est le résultat d'une théorisation dont on ne trouve pas la trace dans le bouddhisme originel. On y découvre plutôt l'exigence d'une réforme de la conduite, d'un retour au vrai moi, au moi originel, retour qui passe certes par un renoncement à soi, mais est d'abord à comprendre comme un «perdre pour gagner». Ching Yao-shan renvoie ici à *Mc 8,* 35: «Qui veut sauver sa vie la perdra; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera». Seule cette perspective permet de comprendre, selon lui,

68. *Une nouvelle interprétation du sacrement de réconciliation,* dans *CTUF* 62 (Automne 1984) 243.

69. *La question du «moi», du «non-moi» et du «déni du moi» dans le bouddhisme,* dans *CTUF* 15 (Printemps 1973) 123-133.

la figure du Bouddha, prophète de l'amour mutuel et de l'union des coeurs. Cette inscription du Bouddha dans la lignée prophétique a pour conséquence que l'auteur écarte les constructions du bouddhisme philosophique. On choisit la figure du fondateur indien à l'encontre de celle de ses successeurs indiens et chinois.

Dix ans plus tard, Aloysius Chang revient sur la question[70]. Il a lui-même été éduqué, note-t-il, dans la problématique de l'être. Dans cette problématique, le péché, par exemple, était conçu comme une «diminution d'être». Chang a par conséquent du mal à comprendre la place qui revient au non-être ou au vide en régime bouddhiste — régime qu'il explicite du reste sur la base de la présentation qu'en fait un jésuite français, Yves Raguin. Bouddhisme et christianisme, pour A. Chang, sont deux religions fondées sur la révélation d'un accomplissement. Mais, à l'opposé de Ching Yao-shan, c'est dans le contenu des deux révélations originelles que Chang situe l'incompatibilité la plus grande. L'accomplissemnt chrétien se pense comme l'épanouissement plénier de l'être, l'enseignement originel du Bouddha met fermement l'accent sur une disparition finale. Ce sont les écoles bouddhistes ultérieures qui ont affaibli cette radicalité en parlant, par exemple, de chercher à acquérir la nature du Bouddha. A. Chang voit donc là une opposition qu'on ne peut relativiser qu'en reconnaissant la part de mystère qui reste attachée à la catégorie d'accomplissement final. La «réconciliation» du bouddhisme et du christianisme appartient au secret eschatologique.

Même si leurs lectures de l'évolution du bouddhisme sont opposées, A. Chang et Ching Yao-shan se rejoignent dans leur implicite constat d'échec quand il s'agit de déterminer sur quelle base théologique approfondir un dialogue avec le bouddhisme contemporain. Jusqu'à présent, la discussion proprement théologique entre bouddhisme et christianisme en monde chinois reste des plus limitées. Elle exige sans nul doute tant une herméneutique des classiques bouddhistes qu'une lecture des deux Testaments qui soit sensible à la critique d'une notion trop essentialiste de la «personne»[71]. En même temps — et A. Chang a raison de

---

70. *«Être» et «Non-Être» dans la foi religieuse*, dans *CTUF* 98 (Hiver 1993) 594-603. On pourrait aussi traduire par «présence» et «absence». On sait que la langue chinoise n'a pas de catégorie de l'être. Le mot employé est *you*, qui signifie aussi «l'avoir» et il s'oppose à *wu*, qui est donc à situer entre le «non-avoir» et le «non-être».

71. Dans un contexte plus général, une tentative de cet ordre a été effectuée par J.P. KEENAN, *The Meaning of Christ. A Mahâyâna Theology*, New-York, Orbis Books, 1989.

noter ce point — tout dialogue doit prendre en compte la forte tension eschatologique qui anime l'une et l'autre croyances. Là résident le noeud de la difficulté et le véritable enjeu[72].

3. La spiritualité du «Qi»

Les esquisses de théologie spirituelle que nous venons de présenter se mesurent aux traditions confucéenne et bouddhiste, dans le premier cas pour tenter une symbiose et, dans le second, pour marquer un contraste. Un court article rédigé en 1993 constitue la seule tentative faite jusqu'à présent pour ancrer la spiritualité chrétienne dans la tradition taoïste. Cet article est révélateur de la quête actuelle de nombreux laïcs et de religieuses, quête qui trouve rarement une expression écrite. Ici encore, le taoïsme renoue peut-être avec sa fonction de contestation sourde de l'institution! L'auteur de cet article, Yao You-hung, une praticienne du *Qi Gong*, s'appuie explicitement sur l'article du Père Chang résumé plus haut (cf. *NRT* 117 [1995] 690-693). Mais, dès l'abord, elle rapproche plus hardiment que lui le *Qi* de l'Esprit des origines soufflant sur les eaux. Pour ce faire, elle s'appuie également sur le très beau chapitre 16 du *Laozi*: «Parvenu à l'extrême du vide, fermement ancré dans la quiétude, tandis que dix mille êtres d'un seul élan éclosent, moi je suis à contempler le retour»[73]. Le *Taiqiquan* (les techniques de méditation) est présenté dans cette lumière comme «travail intérieur du souffle»[74]. Décrivant sa propre pratique, l'auteur rapproche du vol (ou de la descente) de l'Esprit la perception du «sentiment du *qi*» (*qigan*), que cette pratique fait naître.

Vient ensuite une tentative d'unir la dynamique de ce travail du souffle à celle du rituel de la messe. La messe est représentée comme un *gongfu* — un art de l'oeuvre, peut-on traduire littéralement, un art martial, ou *kungfu* comme le veut une autre transcription passée elle aussi dans le vocabulaire occidental. Les amateurs de films *kungfu* seraient sans nul doute bien surpris de voir la messe intégrée dans l'arsenal de leurs disciplines favorites! La première partie de la liturgie correspond, pour l'auteur, à l'acte de

72. Nous nous limitons dans cette discussion aux questions de théologie spirituelle proprement dite. Mais il faut noter que quelques livres et articles de vulgarisation présentent aux chrétiens chinois les bases de la méditation *Chan*.

73. Trad. C. LARRE, *op. cit.*, cité n. 54, p. 61. Le même chapitre est utilisé par Hu Kuo-chen dans l'article sur le *jingzuo*, mais la notion de «vide» n'y est guère considérée, et le texte dans son ensemble reçoit un traitement plutôt abstrait.

74. *La spiritualité du «Qi»*, dans *CTUE* 95 (Printemps 1993) 124.

se vider de soi-même, opération qui culmine dans l'écoute de la Parole. On entre dans le *jing*, la quiétude, avec l'homélie (!), quiétude qui se développe jusqu'au surgissement du *qi* à la consécration. Communier, c'est recevoir le trésor caché, l'accueillir au *dantian* (au centre vital, dans le vocabulaire taoïste, un centre situé dans le corps sans en être l'un des organes). À quoi succèdent la suspension du souffle puis la détente finale. La messe est donc, en son entier déroulement, le *gongfu* de l'accueil du travail de Dieu en soi. Poursuivre cette tentative exigerait, dit l'auteur, de développer une théologie de l'Esprit, telle que la fonde le Credo[75].

Le lecteur occidental pourra être déconcerté par une présentation qui lui semblera tout à la fois systématique et bien abstraite, et qui tend quelque peu à absolutiser la forme historique prise par la liturgie eucharistique. La force de cet essai, c'est de s'inscrire de plain-pied dans l'expérience, le rythme concret d'une séance de *Qi gong* ou de la plupart des arts martiaux, rythme dont il nous faut concevoir qu'il correspond à une traversée, traversée qui, à l'instar de celle des *Exercices spirituels* se vit plutôt qu'elle ne se décrit[76]. La synthèse ici réalisée est certainement portée par une intuition théologique véritable: la Parole qui se fait corps est pleinement accueillie par un corps que le mouvement de l'Esprit fait parole.

Une fois encore on est en présence d'une tentative marginale, qui n'est pas celle d'une théologienne de profession. Mais si l'on garde à l'esprit l'immense popularité du phénomène *Qi Gong* en Chine populaire et ce que des théologiens de métier disent — de façon souvent abstraite — d'un rapport à renouveler au corps et

---

75. La tentative ici rapportée n'est pas isolée. On peut se référer, par exemple, aux ouvrages de Juo Shui (pseudonyme: «comme l'eau»), notamment à *Introduction aux méthodes de contemplation*, Taipei, Kuangchi, 1994. Il y est notamment question de stabiliser et rassembler le *Qi* pour combattre les désordres de l'esprit et du coeur (p. 111-115).

76. Il est important ici de bien concevoir une séance de *Taijiquan* ou de tout art martial chinois comme un exercice intégré, structuré, alliant rigueur et liberté. Voici comment un ouvrage d'initiation au *Qi Gong* présente le déroulement d'une séance: «[Cette variante] comprend treize étapes principales, liées entre elles par un mouvement transitoire qui amorce le mouvement suivant. L'ensemble des mouvements des treize étapes ressemble à la structure rigoureuse d'une composition littéraire. Il requiert une introduction, un enchaînement, un développement et une conclusion, l'ensemble devant se dérouler en un style libre et profond» (Liu Dehua, *Qi Gong*, Paris, Ediru, 1992, p. 55). Il y a là une qualité proprement liturgique dont on comprend qu'elle puisse inspirer des rapprochements et des tentatives de prolongement.

au processus de guérison, on doit reconnaître ici une voie à ne pas écarter d'un revers de main.

IV. - Éléments d'une théologie narrative

Le lecteur a sans doute été sensible au fait que les essais théologiques ici présentés sont tous ancrés dans des interprétations de l'histoire chinoise, dans un débat avec le sens et la portée universelle de cette histoire, mais que ce débat n'est à peu près jamais abordé de front pour lui-même. Seul A. Chang a risqué les linéaments d'une interprétation ancrée dans une lecture de l'histoire du salut. Nous en donnons une présentation d'ensemble avant de rassembler *in fine* quelques inflexions et alternatives.

1. Confucius dans l'histoire du salut

La position de fond de A. Chang s'exprime très tôt dans ses écrits. Elle se résume comme suit: «Confucius a reçu une révélation surnaturelle... Dieu lui a donné au cours de sa vie, spécialement lorsqu'il eut passé cinquante ans, une sagesse surnaturelle»[77]. À ce titre «Confucius et la droite tradition confucéenne constituent les "Anciennes Écritures" (*gujing*) des Chinois»[78]. Il s'agit donc de référer la sagesse confucéenne au dessein divin: de même que Dieu a envoyé Moïse auprès du peuple juif, «Dieu est entré dans la vie de Confucius afin de faire don au peuple chinois de la vie morale et (par là) de l'éternité»[79].

En 1987, A. Chang reprend et développe le même propos. La meilleure marque de la vocation divine de Confucius, dit-il, c'est le sens de la mission manifesté par ce dernier. «Confucius eut vraiment la mission de propager la Voie du Ciel[80].» De là son attitude d'accueil de tous, cette nouvelle conception de l'enseignant

---

77. A. CHANG, *Une confrontation au sujet de Confucius*, dans *CTUF* 7 (Printemps 1971) 34. La mention des cinquante ans s'explique par un passage célèbre des *Entretiens*: «À quinze ans, je m'appliquais à l'étude. À trente ans, mon opinion était faite. À quarante ans, j'ai surmonté mes incertitudes. À cinquante ans, j'ai découvert la volonté du Ciel. À soixante ans, nul propos ne pouvait plus me troubler. Maintenant, à soixante-dix ans, je peux suivre tous les élans de mon coeur sans jamais sortir du droit chemin» (*Lunyu*, II-4, trad. P. Rickmans, *op. cit.*, p. 16).

78. *Ibid.*, p. 39.

79. *Ibid.*, p. 45.

80. ***Le peuple chinois et la révélation divine***, **dans *CTUF* 70 (Printemps 1987)** 73.

qui accueille et instruit tout un chacun, conception qui marquera si profondément le peuple chinois et donnera tant d'importance à l'acte et au vecteur de la transmission. Au fond, pour Chang — malgré les termes parfois employés —, c'est moins la catégorisation de l'enseignement de Confucius en termes de sagesse ou de révélation qui importe, que le fait de reconnaître en son apparition une possibilité qui s'offre à tous d'une vie orientée vers le Vrai, le Bon et le Beau, une possibilité d'entrer dans une relation avec le Ciel, relation fondée sur la réforme de sa propre vie. En plusieurs de ses articles, le Père Chang utilise les paroles de Paul devant l'Aréopage:

> Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes... Il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes: c'était pour qu'ils cherchent Dieu; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (*Ac 17*, 24-29).

La vie et l'enseignement de Confucius font entendre très exactement cela. Aussi «pour nous, catholiques d'aujourd'hui, Confucius n'est pas seulement un saint homme du passé, mais est réellement un prophète dans l'histoire du salut... Les anciens, s'ils se sont conformés à la foi fondamentale de Confucius, ont pu parvenir au salut. Aux yeux de nous, leurs descendants, c'est là la réponse la plus légitime à la question du salut des ancêtres»[81].

Dans la même ligne, M. Fang s'arrête sur quelques vertus confucéennes qui ont saveur évangélique: l'humilité, la magnanimité, l'adéquation des paroles et des actes, l'amour sans discrimination et l'ouverture à tous. Jésus, dit-il, donne sens plénier à ces vertus mais leur méditation en contexte confucéen permet d'en approfondir la portée et le sens[82]. Pour lui également, un «sens de la mission» très accentué, manifesté par Confucius et Mencius, les apparente aux prophètes. C'est seulement eu égard à leur certitude d'une mission à remplir, que peut s'appréhender le sens des enseignements de Jésus et de Confucius, même si l'accomplissement apporté par le premier tiend à la jonction de son enseignement avec son sacrifice[83].

---

81. *Ibid.*, p. 76.

82. M. FANG, *Image du Christ reflétée par Confucius*, dans *CTUF* 61 (Automne 1984) 367-374.

83. *Une comparaison entre le concept confucéen du Ciel et le Dieu de la Bible*, dans *CTUF* 31 (Printemps 1977) notamment 18 et 39.

2. Faire droit à la diversité d'une histoire

Le même M. Fang n'en reste pas à cette perspective et, en d'autres occasions, présente quelques critiques des entreprises jusqu'alors tentées. Bien qu'elles soient exprimées de façon détournée et comme en passant[84], ses critiques sont cependant radicales sur le fond. Fang revient d'abord sur la distinction entre l'essence et l'usage (*ti* et *yong*) et note qu'en régime d'inculturation théologique l'on ne peut pas faire correspondre simplement l'Évangile à l'«essence» et la culture chinoise à l'«usage». Un rapport différent doit être conçu, qui fasse droit avant tout à la force purificatrice de l'Évangile. Fang rappelle ensuite cette évidence — mais sa mention dans ce contexte est une nouveauté — que le confucianisme a d'abord été, tout au long des derniers siècles, une force conservatrice. Dans la tradition des «cent écoles», il s'attarde surtout à celle de «l'amour universel» de Mozi[85] et la force émancipatrice du taoïsme philosophique. En d'autres termes, l'écho de l'Évangile incite, non pas à utiliser des pans prédécoupés de la culture chinoise, mais à l'écouter comme à neuf dans ses richesses, voire ses contradictions. Enfin, face à la tendance universelle à simplement «perdurer dans l'être», tendance accentuée par la situation géo-politique de Taïwan, Mark Fang rappelle que l'Évangile se présente d'abord comme une décision à prendre face à la croix du Christ. Il insiste à plusieurs reprises sur ce point: dans l'histoire, l'Évangile est toujours et par excellence l'irruption du nouveau, et — l'analyse lexicale le montre — c'est bien ainsi qu'il s'annonce lui-même[86].

À cette reprise et cette diversification de la lecture de l'histoire, Mark Fang superpose en un autre lieu une proposition plus ambitieuse: une véritable inculturation théologique passe par une reprise du récit d'ensemble fourni par les deux Testaments, cela notamment à leurs deux extrémités, la Genèse et l'Apocalypse. Il esquisse ce que pourrait être, en contexte chinois, cette reprise narrative, suggérant de réentendre le premier chapitre de la Genèse avec les accents du *Livre des Mutations* et du *Laozi*. Plus

84. *Construire l'Église locale chinoise*, dans *CTUF* 50 (Hiver 1981) 519-537.

85. Mozi, philosophe sans doute un peu postérieur à Confucius, est connu comme le théoricien de «l'amour universel». Mencius notamment s'est opposé vivement à cette doctrine, arguant qu'elle va à l'encontre de la hiérarchie des sentiments naturels et fait injure au premier d'entre eux, la piété filiale. Au reste, l'exposé de la doctrine de Mozi n'est pas limpide. Le commentateur Han Yu se refuse à y trouver une différence de principe avec celle de Confucius.

86. *Herméneutique biblique en contexte chinois*, dans *CTUF* 40 (Été 1979) 245-258.

intéressant encore est le fait que la reconnaissance de la diversité des sources de la culture chinoise qu'il opère ainsi, se double d'une insistance sur la nécessaire diversité et complémentarité au sein même de la Création: de même qu'il n'est pas de *Dao* sans union du Yin et du Yang, «s'il n'y a que l'homme ou s'il n'y a que la femme, il n'y a pas de ressemblance complète de Dieu»[87]. À l'autre bout, la fin de l'histoire, il y a l'union enfin réalisée du Ciel, de la Terre et de l'Homme[88]. L'histoire intermédiaire, si l'on peut dire, est celle de la réalisation douloureuse et espérante de cette réconciliation finale, réalisation que seul peut percevoir celui qui sait que l'Esprit choisit les pauvres et les humiliés[89]. En une autre occasion, Mark Fang note que la différence entre le Ciel confucéen et le Dieu de la Bible ne réside peut-être en rien d'autre que dans l'attention privilégiée aux pauvres, que manifeste ce dernier[90].

Conclusion

Durant les années soixante-dix, deux données fondamentales ont influé lourdement sur l'orientation suivie par les théologiens catholiques chinois: d'une part la solidarité avec une Église continentale persécutée par un régime contre lequel l'unanimité pouvait aisément se faire, et d'autre part le souci de faire résonner les harmoniques chrétiennes de la pensée chinoise traditionnelle. Depuis lors, les priorités se sont quelque peu estompées. Il s'avère souvent difficile de discerner les signes des temps dans les évolutions à l'oeuvre en Chine continentale, et le sens même de l'entreprise d'inculturation est une question présente à l'intérieur de l'Église. Les figures actuelles de la théologie chinoise sont donc moins unifiées qu'on aurait d'abord pu le penser.

Au fil de ce parcours, *quelques tâches* se dégagent pourtant, dont on peut croire qu'elles seront plus complètement assumées dans les temps qui viennent. La première de ces tâches consiste à faire droit à l'expérience traversée par la Chine et par la chrétienté chinoise depuis une cinquantaine d'années. Nous venons

87. *Théologie de l'inculturation en Asie et en Amérique latine*, dans *CTUF* 67 (Printemps 1986) 117.

88. Cf. *ibid.*, 118.

89. Cf. *ibid.*, 120-124.

90. *Une comparaison entre le concept confucéen de Ciel et le Dieu de la Bible*, dans *CTUF* 31 (Printemps 1977) 38.

de le dire: discerner les signes des temps est aujourd'hui une entreprise plus malaisée qu'elle ne le paraissait par le passé. L'expérience des chrétiens chinois montre un rapport ambivalent aux valeurs culturelles traditionnelles, contestées tant par l'évolution sociale que par la réception de l'Évangile. Les apories ainsi rencontrées ne sont sans doute pas susceptibles d'une résolution proprement théorique. Les contourner exige d'abord un retour sur soi, le courage de reprendre et d'interroger les expériences personnelles et historiques traversées. Dans une société où l'accélération sociale semble perpétuellement abolir l'histoire immédiate, le recueil du passé s'avère plus indispensable qu'ailleurs. Des récits ont donc à être sollicités, communiqués et accueillis. Beaucoup existent déjà, la plupart sur un mode hagiographique[91]. Comme tels, ils ne sont pas à dédaigner. La matière, bien sûr, s'enrichira et se complexifiera avec le temps. On pourra alors s'attacher à y lire la suite de l'histoire du salut dans un contexte spécifique. La chrétienté chinoise continuera sans nul doute à mettre au clair sa propre histoire, à chercher et à trouver Dieu dans cette exigence de vérité, sachant que qui veut reconnaître que ses oeuvres sont faites en Dieu doit dans un premier temps venir à la lumière.

Une deuxième tâche actuelle consiste dans l'approfondissement du travail herméneutique. Nous avons fait allusion à la polysémie des textes classiques les mieux établis. En général, cette polysémie n'est pas reconnue par nos auteurs, qui cherchent plutôt à dégager du canon chinois des concepts univoques pour en évaluer l'adéquation avec les concepts, tout aussi univoques, fournis par le dogme chrétien. La reconnaissance de la diversité et des oppositions à l'intérieur de la culture chinoie dans son ensemble devrait peu à peu permettre la reconnaissance de cette même

91. À titre d'illustration, mentionnons trois récits disponibles en langues occidentales: Mgr D. TANG, Archevêque de Canton, *Comme ses voies sont insondables. Mémoires 1951-1981*, Hong-Kong, Caritas, 1987, qui évoque la longue épreuve d'un témoin fidèle de bout en bout à l'Église du Christ; Nien Cheng, *Life and Death in Shanghai*, Londres, Harper Collins, 1986, qui est à rapprocher des récits des dissidents de l'ancien Empire Soviétique: quoique les motifs de son emprisonnement ne soient ni religieux ni politiques, son récit revêt les accents d'une conversion intérieure et d'une prise de conscience des forces et des passions en jeu dans le déroulement de la Révolution Culturelle; dans un style tout différent, la courte nouvelle d'un jeune auteur, Yang Ni, *Longqi: Dragon Prays*, traduite dans *Tripod* 82 (juillet-août 1994), qui évoque les difficultés et le mûrissement de la foi d'un jeune catholique chinois élevé dans une famille de l'Église souterraine et confronté dans le cours de ses études au style de la chrétienté française.

diversité à l'intérieur d'un corpus donné. Alors, la théologie biblique chinoise pourra frapper une note spécifique, déployer par exemple cette nouvelle grille de lecture de l'histoire narrée par la totalité du canon scripturaire, que Mark Fang appelle de ses voeux. En d'autres termes, le rapport au canon chinois comme au canon chrétien peut être analogiquement étouffant ou analogiquement libérateur.

Sans doute faut-il voir en cette opération d'approfondissement herméneutique un préalable au développement d'un véritable dialogue théologique avec la tradition bouddhiste. Il y a là urgence lorsqu'on est témoin de la vitalité de cette tradition, de son succès auprès des étudiants, de la multiplication de nouvelles communautés bouddhistes, à Taïwan par exemple. En ce contexte, le dialogue religieux est prisonnier de l'écart entre deux attitudes: la première est manifestée par les perplexités de principe exprimées par les articles analysés ci-dessus, la seconde est fondée sur une collaboration concrète entre un petit nombre de bouddhistes et de chrétiens — collaboration qui fait de ceux-ci des artisans communs de justice et de paix, et qui est, à ce titre, absolument nécessaire, quoique limitée dans son extension et ses effets par la quasi-absence d'outils théologiques qui permettraient d'en approfondir le sens et les enjeux.

La quatrième et dernière tâche consisterait à tirer davantage de conclusions du caractère «concret» de la pensée chinoise, rappelé à diverses reprises par ses théologiens qui l'opposent aux pensées à tendance spéculative trop affirmée. Cette saveur concrète du langage, de la culture, de l'attitude existentielle chinoises se manifeste plus particulièrement en trois domaines. Dans le domaine de la liturgie tout d'abord, le rôle de la graphie, de la peinture, de la chorégraphie chinoise peut être heureusement étendu, moins par une reproduction des formes cérémoniales d'antan que par une reprise créatrice de la tradition artistique, similaire en son esprit à celle entreprise par les grands peintres contemporains de Chine continentale (Huang Binhong, Ji Baishi, Li Keran...)[92]. Un deuxième domaine concerne le rapport au corps. Il est esquissé

92. Mark Fang a mis en valeur la force symbolique de l'écrit chinois et en a montré l'effet obtenu dans la réforme liturgique. Cf. *Liturgie et symboles de la langue chinoise*, dans *CTUF* 68-69 (Été-Automne 1986) 243-269. Discutant des voies et moyens de l'inculturation, l'évêque anglican Ronald HALL écrivait: «Vendez tous vos livres sur la religion de la Chine et achetez plutôt quelques fragments de son art», cité dans B. WHYTE, *Unfinished Encounter. China and Christianity*, Londres, Collins, 1988, p. 89.

par l'article de Yao You-hung: la popularité d'une tradition qui croise développement spirituel et épanouissement physique indique une ligne de réflexion et de recherche, qui sache faire droit à ce que l'Évangile relate des profondeurs de la guérison. Enfin, un troisième domaine serait celui d'une attention aux pauvres, où le questionnement théologique serait lié au fonctionnement réel de la vie sociale et à la place effective de la communauté chrétienne. Autant d'opérations qui n'en sont guère qu'à leurs prémisses et qui auront sans doute pour résultat, dans un premier temps, de relativiser les interrogations sur les relations entre la foi chrétienne et «la grande tradition chinoise». À parler concrètement, pareille tradition est aujourd'hui moins contestée qu'elle n'est simplement ignorée. Il faudra sans doute apprendre aux jeunes Chinois à la respecter un peu moins pour qu'ils la fréquentent davantage.

L'évolution future de la théologie chinoise dépendra vraisemblablement dans une large mesure du développement de la société politique dans son ensemble. Les facteurs ecclésiologiques y joueront également un grand rôle. La position marginale de l'Église taïwanaise face à l'énorme ensemble continental, comme la séparation entre Église patriotique et Église souterraine — séparation compliquée encore par les spécificités locales —, contribuent fortement à stériliser la réflexion. La communauté catholique a sans nul doute à poursuivre en priorité une entreprise interne de réconciliation. C'est à cette condition seulement qu'elle aura des chances de tenir un discours pertinent pour la société tout entière, et de trouver les gestes et les mots qui proclameront la nouveauté de l'Évangile à la face du monde chinois d'aujourd'hui.

Taiwan, Roc
242 Taipei Hsien Hsinchuang,

Benoît VERMANDER, S.J.
Fujen University,
Faculty of Theology

Sommaire. — À partir d'une lecture des *Collectanea Theologica Universitatis Fujen*, publiées depuis plus de 25 ans par la Faculté de théologie de Taipei, l'auteur retrace l'entreprise d'inculturation menée par les théologiens catholiques chinois. Il en rappelle le contexte linguistique, herméneutique et socio-politique. Il examine ensuite le travail de réinterprétation de notions fondamentales (piété, Loi, Esprit...). Sont ensuite présentés quelques essais pour jeter les bases d'une théologie spirituelle et narrative inculturée. L'article s'achève sur un survol des tâches présentes de la théologie chinoise: nécessité d'une reprise critique de l'histoire récente et approfondissement du travail herméneutique, cela afin d'entamer un dialogue véritable avec d'autres traditions reli-

gieuses et d'avoir une parole et une présence pertinentes dans un contexte social en mutation.

Summary. — Based on a reading of the *Collectanea Theologica Universitatis Fujen,* published for over 25 years by the Jesuit Faculty of Theology in Taipei, this article aims to describe the process of inculturation pursued by Chinese Catholic theologians. The author first reminds us of the linguistic, hermeneutic and socio-political context in which such a process takes place. He then examines the reinterpretation of such basic notions as piety, Law, Spirit. He continues by presenting some attempts to ground an inculturated spiritual and narrative theology. He concludes by a survey of the tasks that Chinese theology has now to fulfill: a critical appraisal of recent history and a deepening of hermeneutic research are requisites for starting a dialogue with other religious traditions and for being relevant in words and deeds within a changing social context.