NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 5 1995

Théologiens catholiques en monde chinois (à suivre)

Benoît VERMANDER

p. 670 - 693

https://www.nrt.be/en/articles/theologiens-catholiques-en-monde-chinois-a-suivre-450

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologiens catholiques en monde chinois

Il n'arrive guère qu'on parle d'une «théologie chinoise» comme on le fait assez communément pour la théologie indienne ou latino-américaine. Au vrai, c'est même la théologie asiatique prise en son entièreté qui, à l'intérieur du monde catholique, se trouve encore en position seconde, en position subordonnée pourrait-on aller jusqu'à dire. Ainsi la «théologie asiatique» n'est le plus souvent mentionnée qu'en la qualifiant de «théologie asiatique de la libération», en référence directe au modèle latino-américain. Or, dans cet ensemble, la théologie entreprise en contexte chinois occupe une position plus modeste encore. Ce n'est pas à elle, en effet, mais aux théologiens originaires du sous-continent indien, que l'on se référera volontiers lorsqu'on en vient à s'interroger sur la spécificité de la mission du Christ au regard des multiples figures salvatrices présentes dans l'histoire des religions. L'Église japonaise a contribué à nourrir un dialogue avec le bouddhisme et à populariser l'idée d'un «zen chrétien» riche d'implications théologiques. Point de spécificité chinoise qui viendrait ainsi à l'esprit. Et de fait — l'article l'illustrera —, la théologie poursuivie en contexte chinois n'a pas encore produit une synthèse qui lui permettrait à la fois de revendiquer un statut propre à l'intérieur de sa culture et de développer une problématique susceptible d'influencer de façon significative les théologies poursuivies en d'autres contextes. Néanmoins, au fil des années, un certain nombre de thèmes se sont précisés et développés, et l'on peut aujourd'hui mettre à jour un ensemble de questions qui, peu à peu, définissent le champ propre de la théologie chinoise. C'est la constitution progressive de ce champ que le présent article se donne pour tâche de retracer[1].

---

1. Je tiens à remercier les Pères Aloysius Chang, Louis Gendron, Michel Masson et Yves Raguin pour l'aide et les conseils apportés à différents moments de la rédaction de ce texte. Une précision liminaire s'impose: cette étude s'adresse aux théologiens, non aux sinologues. L'appareillage technique a donc été réduit au minimum. Néanmoins nous avons voulu que cet article puisse être consulté par un public familier de la langue chinoise. C'est pourquoi il fournit des références directes et la transcription de certaines notions-clés. Le système de transcription utilisé pour les noms communs est le pinyin. Pour les noms propres, on

La constitution d'un champ suppose un apport régulier de contributions inspirées par des soucis similaires et l'existence d'un milieu à même de nourrir la recherche commune et de la poursuivre dans le temps. À cet égard, la modestie même des moyens institutionnels dont dispose la théologie catholique chinoise aide à cerner la direction de ses recherches: une revue en regroupe, en effet, les contributions les plus notables. Il s'agit des *Collectanea Theologica Universitatis Fujen (shenxuelunji)*. Après un exil aux Philippines (1949-1967), la Faculté de théologie de Shanghaï, fondée en 1929 et dirigée par la Compagnie de Jésus, s'est réouverte dans le cadre de l'Université Fujen, à Taïwan. Elle adoptait dès lors la langue chinoise comme véhicule d'enseignement. Deux ans plus tard, elle fondait la principale revue catholique de recherche théologique publiée en chinois[2]. Sur vingt-cinq ans, un ensemble de cent numéros s'offre à qui veut retracer une entreprise d'inculturation théologique récente. L'homogénéité de l'équipe de la revue permet de mesurer la cohérence et les évolutions d'un milieu qui continue d'exercer une influence indéniable sur l'ensemble du monde catholique chinois. Aussi cette étude s'appuiera-t-elle sur le corpus offert par les *Collectanea*, sans pour autant s'interdire de faire appel, au besoin, à d'autres sources.

I. - Le contexte d'une entreprise

Afin d'apprécier les difficultés et les enjeux d'une entreprise d'inculturation théologique en monde chinois, il est bon de tenir présentes à l'esprit quelques données fondamentales. La question

2. Il faut néanmoins mentionner plusieurs publications de format modeste, n'ayant pas une visée uniquement théologique, ou bien combinant articles en anglais et en chinois, ou encore de lancement récent. La tentative la plus significative fut celle de *Xinduosheng*, publiée à Taïwan à partir de 1955. *Xinduosheng* (que l'on peut traduire littéralement par «nouveau son de cloche») représentait, sous l'impulsion de Mgr Luo Kuang, la meilleure illustration de ce «thomisme confucéen» dont nous signalerons plus avant quelques traits. Elle a été poursuivie, à partir de 1972, par la revue *Duosheng*, laquelle publie essentiellement informations et documents. À Hong-Kong, la revue *Tripod* (chinois-anglais, 82 numéros publiés à la fin de 1994) ne se limite pas au domaine théologique et fournit des informations et des réflexions sur la situation de l'Église continentale. Le Séminaire de Hong-Kong publie par ailleurs *Theology Annual* (14 numéros parus), dont la liste des contributeurs recoupe largement celle de l'équipe des *Collectanea*. Enfin, la revue *Spirit* (*Shensi*, 14 numéros parus) se situe à la frontière de la vulgarisation théologique et de la spiritualité.

de l'outil linguistique, celle du rapport au(x) canon(s) et enfin la connaissance du contexte socio-historique constituent quelques préalables. Leur prise en compte nous impose un certain nombre de détours. Au demeurant, les dits «détours» sont partie intégrante de notre recherche, puisque c'est en termes de *décalages* dans les mots et les références que le discours théologique se donne ici à lire.

1. *L'outil linguistique*

L'entreprise est conduite dans une langue aussi différente qu'il se peut des langues à flexion du type du grec, du latin ou du sanskrit. Les catégories grammaticales n'y sont pas distinguées par la morphologie[3], et les caractères employés fonctionnent comme outils de la perception et de la pensée[4]. En conséquence, certains concepts fondamentaux en régime occidental (âme, substance, modalité...) sont rendus par des binômes d'allure parfois artificielle, tandis qu'il faut s'évertuer à trouver des équivalents occi-

3. En chinois classique, «rien ne différencie apparemment un verbe d'un adjectif, un adverbe d'un complément, un sujet d'un attribut. À vrai dire, ces catégories n'ont d'existence en chinois que par référence implicite et arbitraire à d'autres langues qui les possèdent. Le chinois n'avait pas non plus de verbe d'existence, rien qui permette de traduire cette notion d'être ou d'essence qu'expriment si commodément en grec le substantif *ousia* ou le neutre *to on*. Aussi la notion d'être en tant que réalité stable et éternelle, au-delà du phénoménal, est-elle inconnue en Chine... Le chinois étant dépourvu de toute flexion, ce sont, avec l'aide d'un nombre très restreint de particules, les rapprochements de termes de sens voisins, les oppositions de termes de sens opposé, les rythmes et les parallélismes, la place des mots ou unités sémantiques et leurs types de relations qui aident à se guider dans la phrase, cependant que les combinaisons infinies de deux unités sémantiques fournissent un stock inépuisable de significations. À tous les niveaux, c'est de la combinaison que naît le sens» (J. GERNET, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 325-326).

4. Sur les dix mille caractères les plus usités, 4% seulement sont de véritables pictogrammes. Mais l'essentiel est ailleurs: les caractères sont organisés en fonction de 214 clés graphiques (radicaux), et chacune de ces clés constitue une famille sémantique. C'est ainsi que la clé de l'eau organisera tout ce qui ruisselle, stagne ou déborde; celle de la femme, les principes de parenté; celle de la soie, les filages, trames et successions. À titre d'exemple, le caractère *jing* (classique), à partir duquel est formée la transcription pour le mot Bible (*shengjing*, le Saint Classique), est construit sur la clé de la soie, et évoque l'idée de treillis, de tissage, de ce qui sous-tend verticalement par l'interne. Il signifiera, en fonction des déterminations qui l'accompagneront, la chaîne d'un tissu, un «méridien» d'acupuncture, une règle constante, les menstrues, un livre canonique. Il ne faut certes pas exagérer l'importance de ces déterminants graphiques, mais on voit néanmoins que le système des caractères porte par lui-même une vision du monde.

dentaux aux termes de base de la pensée et de la culture chinoises. Les quasi-équivalences s'avèrent parfois les plus trompeuses: un terme chinois classique *(ti)* correspond assez bien à nombre d'emplois de notre «substance» — à cela près que le couple à partir duquel il prend sens l'oppose à «l'usage» *(yong)* et non à l'accident[5]. Pareilles difficultés émaillent l'histoire du dialogue culturel et religieux. Certes, l'usage a gommé certaines aspérités, et la langue moderne s'inscrit dans un nouveau régime grammatical qui n'est pas sans analogies avec celui des langues occidentales. Il n'en reste pas moins que l'héritage de la culture chinoise s'exprime dans une langue dont la force de concision fait souvent apparaître les commentaires chrétiens qu'elle inspire comme des «pièces rapportées», inférieures par nature aux originaux. Il ne s'agit donc pas seulement de créer une pensée, mais de trouver la langue en laquelle cette pensée puisse s'exprimer de façon adéquate, dans un rapport vivant aux textes fondateurs de cette culture. En tout état de cause, on comprend que l'éditorial du premier numéro des *Collectanea* indique qu' «écrire et enseigner la théologie en chinois n'est pas seulement un moyen mais un but»[6].

2. *La question canonique*

Le second défi est intrinsèquement lié au premier: le sens et la saveur des concepts fondamentaux au travers desquels la pensée chinoise appréhende le Ciel, la Terre et l'Homme trouvent leur origine et leur expression archétypale dans un canon, qui n'est pas moins «canon» pour ne pas être directement «religieux». En

---

5. Nous retrouverons à plusieurs reprises la distinction entre substance et fonction. Ce couple sémantique, présent dans toutes les écoles, appartint pendant très longtemps au seul vocabulaire métaphysique. Le philosophe taoïste Wang Bi (226-249), chez qui l'expression trouve son origine, fait du «non-avoir» (*wu*) la substance par excellence. Le principal théoricien du néo-confucianisme, Zhu Xi (voir plus bas n. 8) éleva les vertus au rang de substance de l'esprit, les sentiments correspondants en étant les fonctions (ainsi l'amour est la fonction de la vertu d'humanité). Zhang Zhidong (1837-1909), le réformateur du système chinois d'éducation, fit de l'expression un usage pratique et politique, la substance correspondant à la base confucéenne de l'enseignement et l'usage aux savoirs pratiques originaires de l'Occident. De façon explicite ou implicite, de nombreux penseurs chrétiens s'appuient également sur ce couple sémantique: la substance devient alors le dogme chrétien, et l'usage la culture chinoise en charge de traduire le dogme. Quels que soient les domaines d'application, la question soulevée sera toujours la même: l'usage ne dévore-t-il pas inéluctablement la substance? Lorsqu'une fonction se trouve effectivement mise en application, peut-elle se développer indépendamment de son principe?

6. *Collectanea Theologica Universitatis Fujen* (=*CTUF*) 1 (Automne 1969) 3.

milieu catholique[7], le théologien vit donc une sorte de «double fidélité», non seulement culturelle mais encore directement textuelle. Pour en comprendre le sens et la portée, il faut saisir ce qu'est ce canon dressé aux côtés de nos Écritures.

Le «canon chinois» mérite d'autant plus de porter ce titre que, à l'instar de nos deux Testaments, le processus qui mène à sa clôture est la résultante d'un événement traumatique: à la destruction du premier et du second Temple de Jérusalem répond ici l'autodafé décrété par le premier empereur Qin dans les dernières décades du III[e] siècle avant notre ère. L'unification nationale exigeait une politique de *tabula rasa* culturelle... Certes, l'édit de destruction des livres a été mythifié par la suite et son effet pratique reste discuté. Mais il conférait postérieurement une sanction canonique aux livres classiques conservés ou reconstitués. Cinq livres passent ainsi «l'épreuve du feu», et toutes les écoles chinoises les retiendront comme des autorités qu'on oserait dire indiscutables si les commentaires ne les discutaient pas à l'infini. Le Livre de l'Histoire *(Shujing)* se présente comme un recueil de documents sur les premiers temps de l'histoire. Le Livre des Odes *(Shijing)* tient de la collection qui conjoindrait ballades et psaumes. Le Livre des Rites *(Liji)* est un Lévitique érigé au rang de traité de philosophie morale. Le Livre des Mutations *(Yijing)*, le plus célèbre tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du monde chinois, réalise le passage d'une technique de divination à une sagesse vitaliste. Enfin, le Livre des Printemps et des Automnes *(Chunqiu)* est aux Chroniques ce que le Livre de l'Histoire est à la Genèse. Ce canon chinois peut être dit «confucéen» au sens large, en ceci que Confucius est censé l'avoir, non pas rédigé, mais compilé et expurgé.

Sans trop forcer le trait, on peut pousser plus loin l'analogie. Le canon chinois a donné naissance à un canon «confucéen» au sens strict du terme cette fois, canon qui amplifie quelque peu le corpus original et, par conséquent, en détermine le sens, à l'instar de ce que le Nouveau Testament opère pour l'Ancien. Les délimita-

---

7. La question du rapport au confucianisme travaille beaucoup plus la tradition catholique que la tradition protestante, une bonne partie de cette dernière s'étant montrée assez résolue dans son rejet des cérémonies aux ancêtres. Cela n'est pas vrai seulement de l'élite intellectuelle mais de l'ensemble des fidèles: dans une étude sociographique sur les symboles religieux utilisés à Taiwan, Daniel Ross indique que la population catholique apprécie de manière très positive la statue de Confucius et la tablette aux ancêtres, tandis que la population protestante se montre beaucoup plus neutre à ce sujet; cf. D. Ross, *Chinese and Religious Symbols as used in Taiwan*, Fujen University, 1980, p. 70-79.

tions de ce second canon sont un peu plus élastiques. On oppose, en effet, aux cinq Classiques *(jing)* énumérés à l'instant les quatre Livres *(shu)*, fragments d'ouvrages antérieurs définitivement canonisés au XII[e] siècle. La Grande Étude *(Daxue)* se donne assez littéralement comme un principe et fondement, base pour toute étude et tout discernement moral ultérieurs. La lecture de ce très court traité marque traditionnellement le début des études réelles après l'acquisition des connaissances lexicales et morales fondamentales[8]. Les Entretiens de Confucius *(Lunyu)* présentent des similarités frappantes avec le style des évangiles: les propos rapportés ne sont pas séparables du portrait du Maître dans ses rapports avec ses disciples et avec l'extérieur. La différence essentielle tient à ce que les Entretiens ne se donnent pas à lire dans une structure explicitement narrative. Le Mencius *(Mengzi)* fait de ce philosophe — le «second sage» — le continuateur de Confucius, explicitant l'enseignement de celui-ci pour lui donner sa pleine portée[9]. L'Invariable Milieu *(Zhongyong)*, court livre transmis par l'école confucéenne et considéré comme d'accès plus difficile que les précédents, intériorise l'enseignement moral ainsi fondé[10].

On comprend aisément que la doctrine chrétienne fut reçue par les premiers lettrés convertis du XVIII[e] siècle, moins en termes de rupture que d'accomplissement: pour eux, tout ce qui peut être connu de Dieu par la raison est contenu dans les Cinq Classiques, et, tout aussi important, rien de ce qui s'y trouve n'est perçu par eux comme contredisant le contenu de la Révélation. Le rapport aux quatre Livres est légèrement plus conflictuel, non pas à cause de leur contenu littéral, mais parce que leur canonisation est inséparable de la figure de Zhu Xi (1130-1200). Celui-ci a été plusieurs fois comparé à son quasi-contemporain, Thomas

---

8. Zhu Xi a théorisé le stade de l'enseignement élémentaire (*xiaoxue*), lequel dure jusqu'à la quinzième année environ. La pratique de l'attention (*jing*) y précède l'acquisition des connaissances. L'enseignement dans son ensemble est conçu comme un processus dialectique unissant connaissance et pratique.

9. Il faudrait ici étudier plus à fond les contrastes et les relations organiques entre les Livres. Mark FANG a dressé un parallèle entre les quatre Livres et les quatre évangiles: cf. *Image du Christ reflétée par Confucius*, dans *CTUF* 61 (Automne 1984) 367.

10. L'ordre d'entrée dans les Classiques et dans les Livres est habituellement le suivant: la Grande Étude, les Entretiens, le Mencius, les Odes, le Livre des Documents, l'Invariable Milieu, le Livre des Mutations, le Livre des Printemps et des Automnes. De façon générale, la dynamique de l'enseignement proposé consiste à approfondir la capacité de discernement moral et à l'appliquer peu à peu aux situations historiques.

d'Aquin, opérant une relecture des textes anciens pour en unifier et en renouveler le sens autour d'un principe de raison *(li)* qui constitue tout autant un principe génétique d'agencement du monde: pente «rationaliste» que rejetteront Matteo Ricci et, avec lui, les premiers chrétiens chinois. Ces premières générations catholiques chinoises ont cherché à remonter au sens originel, «non corrompu», de l'expression du transcendant telle qu'on la trouve dans les Classiques, au-delà des commentaires de la dynastie Song[11].

Fait surprenant, tous les auteurs chinois des *Collectanea* que nous citerons par la suite fondent au contraire leur discussion sur les Livres plutôt que sur les Classiques et recourrent massivement à Zhu Xi — et en seconde ligne à Wang Yangming (1472-1529), dont la synthèse néo-confucéenne davantage centrée sur l'activité morale influencera beaucoup les intellectuels du XX[e] siècle, y compris ceux du Guomindang. S'effectue là une sorte de réappropriation des commentaires Song, ce qui peut s'expliquer par la référence à Thomas d'Aquin déjà suggérée: on a rêvé en quelque sorte de faire de ce «Thomas chinois» l'Aristote d'un «nouveau Thomas», chrétien cette fois. En d'autres termes, on a vu là la base pour une systématique théologique fondée en tradition chinoise[12].

L'histoire de cette double fidélité textuelle permet de donner tout son poids au programme exprimé par Peter Hu Kuo-chen (né en 1948):

> Le travail d'inculturation chinoise doit comprendre deux dimensions: chercher un système philosophique chinois utilisant les concepts de Ciel et d'Homme... pour interpréter les Écritures et les dogmes transmis dans la vie de l'Église; utiliser un système identique pour interpréter les classiques chinois d'importance reconnue[13].

---

11. Un apologiste de la seconde moitié du XVII[e] siècle, Yan Mo, fonde sa discussion comparée du concept de Dieu sur des citations des Classiques et non des Livres; cf. N. STANDAERT, *The Fascinating God*, Fujen Catholic University, 1994, dact., p. 166. (édité en 1995 par le Centre «Cultures and Religions» et l'Université Pontificale Grégorienne).

12. Des essais en ce sens ont été tentés, tel celui du Père Joseph Wang Chang-chih (1899-1960), lequel, après avoir soutenu en Sorbonne une thèse sur Wang Yangming, s'est essayé à bâtir une apologétique qui le faisait surnommer en son temps «le saint Thomas d'Aquin chinois»; cf. A. CHANG. *Une revue critique de la théologie chinoise des trente dernières années*, dans *CTUF* 40 (Été 1979) 233.

13. Hu Kuo-chen, *De la possibilité d'une interprétation chrétienne des classiques chinois*, dans *CTUF* 60 (Printemps 1984) 208.

Le canon confucéen se présente comme un ensemble un peu plus court que la Bible, et cette brièveté est l'une des raisons de sa force. Le rapport aux canons bouddhiste et taoïste est absolument différent, tant pour des raisons de fond qu'à cause de leurs dimensions démesurées: on ne sait plus bien là à quel «corps» on se mesure. On trouve chez les premiers lettrés chrétiens quelques références aux grands textes taoïstes, le *Zhuangzi* et le *Laozi*[14]. Elles disparaîtront peu ou prou par la suite, à l'exception d'interprétations marginales de quelques passages du *Laozi* qui semblent toujours peu fondées. Dans les *Collectanea,* presque aucune allusion à cet ensemble avant le début des années quatre-vingt. Le phénomène est plus accentué encore pour les écrits bouddhistes, souvent implicitement considérés comme «non-chinois», malgré l'empreinte progressivement gravée depuis près de vingt siècles. Quoi qu'il en soit, les changements subrepticement introduits dans les références au(x) canon(s) au cours de ces dix à quinze dernières années sont certainement dignes d'attention. Nous aurons à y revenir.

3. *Le contexte socio-politique*

Deux grands traumatismes marquent l'histoire du développement de la théologie chinoise[15]. Le premier correspond à la Querelle des rites aux alentours de 1700. L'échec de ce premier effort d'inculturation limitera durablement la capacité d'initiative de l'Église chinoise. Le second n'est autre que la guerre civile, l'instauration du régime communiste et la persécution qui s'en est suivie. L'entreprise théologique ne put être continuée que par un «petit reste d'exilés». Deux noms reviendront souvent par la suite, ceux des Pères Mark Fang Chi-jung et Aloysius Chang Ch'un-shen. Le fait qu'ils soient respectivement ancien et actuel

---

14. Il faut rappeler que ces textes, devenus populaires en Occident, n'ont pas de statut proprement canonique en monde chinois. Ils jouent un rôle décisif dans la constitution de la doctrine taoïste, encore que nous ne voulions pas entrer ici dans l'âpre débat sur la présence ou non d'une solution de continuité entre «philosophie» et «religion» taoïstes. On divise l'immense canon taoïste en trois «réceptacles» et quatre «suppléments», dont le premier seulement correspond au *Laozi*. Il est néanmoins aisé de montrer que ce texte constitue le principe organisateur des écritures *shangqing* qui composent le premier réceptacle; cf. J. M. BOLTZ, *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Century*, coll. China Research Monograph, 32, Berkeley, University of California, 1987, p. 364-370.

15. A. CHANG, ***L'inculturation de la théologie dans l'Église chinoise***, dans *CTUF* 42 (Hiver 1979) 406.

Provinciaux de la Compagnie de Jésus illustre les contraintes imposées par le petit nombre: les mêmes hommes continuent à porter des charges multiples et une nouvelle génération commence à peine à prendre la relève.

Les vicissitudes historiques n'ont pas seulement tari la formation de générations de théologiens, elles ont aussi infléchi le choix des méthodes et des thèmes. C'est ainsi que la théologie chinoise, poursuivie pour l'essentiel à Taïwan, semble avoir à peu près ignoré tout apport provenant des sciences sociales, ce qui n'est pas sans lien avec une méfiance instinctive devant toute entreprise peu ou prou soupçonnée de contamination marxiste[16]. Sur le continent, l'épreuve de l'Église a été trop sévère pour qu'elle puisse encore être réfléchie et thématisée. Les premiers essais en ce sens semblent être moins le fait d'institutions que d'autodidactes «chrétiens sans Églises». Nul ne sait la figure historique qui s'esquisse ici[17]. La scène taïwanaise a certes permis le développement d'une pensée théologique inscrite dans la lignée du renouveau catholique chinois des années trente, renouveau qui préparait l'Instruction sur les rites chinois, de décembre 1939, par laquelle Rome renversait son jugement de 1715[18]. Mais ce développement n'en était pas moins tributaire des liens tissés entre l'Église catholique et le Guomindang[19], liens symbolisés en la personne du Cardinal Yu Pin, ambassadeur officieux du régime nationaliste[20]. Cette ambiguïté a d'ailleurs affecté le concept même d'inculturation, souvent implicitement assimilé à un retour

16. Un article de Mark FANG présente cependant quelques aspects des théologies de la libération sous l'angle de l'inculturation: *Théologie de l'inculturation en Asie et en Amérique Latine*, dans *CTUF 67* (Printemps 1986) 103-129. Au reste, il ne s'agit pas de questionner l'indépendance d'esprit des auteurs ici analysés, mais de prendre en considération le poids d'un contexte socio-politique sur toute entreprise intellectuelle.

17. Michel MASSON a noté que la Bible était récemment devenue pour les intellectuels chinois un lieu pertinent, et il cite un certain nombre d'articles parus sur Niebuhr, Rahner, Barth, Bultmann, Küng, Moltmann... (*China and Christianity: Assessing the Agenda*, dans *Pacifica 7* [1994] 129-130). La Bible est également un lieu pertinent en ceci que des principes herméneutiques développés en milieu chrétien marquent la relecture effectuée par les penseurs «nouveaux confucéens» tels Liu Shuxian et Du Weiming (*ibid.*, 138).

18. La Déclaration du 4 décembre 1939 de la Congrégation de la Propagande reconnaissait le caractère civil des cérémonies en l'honneur de Confucius et déclarait en conséquence licite la présence de catholiques aux dites cérémonies. Ces dispositions s'appliquaient aux autres cérémonies civiles et aux hommages rendus devant les images et tablettes funéraires. En outre, le serment sur les rites chinois prescrit par Benoît XIV en 1742 était aboli.

19. Nous n'entendons pas faire ici l'histoire de ces liens. Pour comprenndre combien ils affectent la réception de l'entreprise d'inculturation, il suffit de

à une certaine morale sociale. Malgré la rapide évolution des mentalités, l'appareil ecclésial reste, pour une très large part, originaire de Chine continentale, ce qui entraîne encore des lourdeurs politiques et culturelles. Le 18 septembre 1994, à l'occasion de l'Année Internationale de la Famille, une messe solennelle était célébrée en présence du Premier Ministre et de trois membres importants de son gouvernement, ce qui suggérait encore quelque chose d'une coalition entre la doctrine catholique, la notion traditionnelle de famille chinoise et la ligne du Guomindang[21]. Il ne faut donc pas s'étonner si, à l'extrême, la «taïwanisation» de l'Église apparaît à certains membres jeunes comme une chance offerte pour une libérante «dé-sinisation» de sa pensée. L'«inculturation» n'est pas toujours un concept mobilisateur ou «progressiste»[22].

Un dernier trait mérite d'être mentionné, et précisera encore ce que l'on peut entendre par «inculturation». En effet, on pourrait, sans trop d'exagération, présenter la Chine comme le plus grand des grands pays occidentaux. Qu'est-ce à dire? Simplement que, depuis le milieu du XIX[e] siècle, la pénétration de la pensée et des techniques occidentales a progressivement gagné toutes les couches de la culture chinoise. Certes, cette pénétration a souvent été thématisée sur le mode de la «substance» et de l'«usage», dont nous avons mentionné le caractère principiel, mais nul ne prétend sérieusement que la «substance» chinoise aurait été laissée intacte par les «usages» occidentaux. Au début des années vingt, l'élite

---

prendre le cas de John Wu. Ce grand lettré et grand juriste, converti au catholicisme, donne d'excellentes traductions en chinois littéraire de l'évangile de saint Jean et des Psaumes, traductions commanditées par Tchang Kaï-Chek. Voici comment l'archevêque français de Shanghaï préface sa traduction des Psaumes en 1945: «Si d'ailleurs le Généralissime lui-même, s'élevant au-dessus du fracas des luttes politiques, a bien voulu s'intéresser personnellement à cette traduction, l'encourager, la revoir et la goûter, n'est-ce pas comme une consigne qu'il nous donne, celle de regarder en haut et de monter jusqu'à Dieu dans une prière humble, confiante et persévérante, comme celle du Roi David?»

20. On trouvera quelques éléments à ce sujet chez E. O. HANSON, *Catholic Politics in China and Korea*, New-York, Orbis Books, 1980.

21. Interrogé à l'occasion de cette cérémonie, l'évêque auxiliaire de Taipei, Mgr Léonard Hsu, affirmait sa confiance dans le maintien de relations favorales entre l'Église et l'État, «mais nous ne savons pas», disait-il, «comment les choses tourneraient si le Parti Démocrate Progressiste d'opposition arrivait au pouvoir» (dans *Sunday Examiner*, Hong-Kong, 7 octobre 1994, p. 1).

22. En fait, le mot «inculturation» n'est pas traduit littéralement en chinois, sans doute parce que le terme «culture» (*wenhua*) comporte déjà l'équivalent d'une terminaison en «-ation». Le terme communément utilisé (*benlihua*) équivaut **plutôt à «indigénisation», «enracinement» ou «particularisation».**

chinoise paraît avoir accompli sa «conversion»[23]. C'est ainsi que la principale difficulté à l'acceptation du marxisme-léninisme sera d'ordre technique (la prédominance de la paysannerie en Chine) et sera aisément surmontée par la désignation de la Chine en son entier comme «nation prolétaire». À la même époque, des personnages de fiction, comme la Nora de la *Maison de Poupée* d'Ibsen, jouissent d'un statut de rôle modèle. Le Guomindang et le Parti communiste se fondent l'un et l'autre sur une idéologie rationaliste et scientiste. Le christianisme affronte donc à la fois tous les défis d'une culture pré-chrétienne et d'une société post-chrétienne[24]. Néo-confucianisme et scientisme se conjuguent aisément du reste dans un «humanisme fermé»[25], qui n'est qu'une des figures de la sécularisation.

On voit que nos remarques à propos de la «fidélité canonique» et du «contexte socio-politique» ne sont pas indépendantes les unes des autres. Un dernier trait les lie fortement: la référence confucéenne réaffirmée dans les écrits catholiques d'après 1949 provenait aussi d'une lecture générale de l'histoire qui voyait un continuum entre la virulente critique anti-confucéenne des intellectuels chinois du début du siècle et le triomphe final du Parti communiste. Au début des années 80, on commence à prendre conscience que la filiation n'était pas si simple, et qu'en tout état de cause le régime de Chine continentale pouvait aussi se revêtir d'apparats confucéens. D'où un regain d'intérêt (timide encore en milieu catholique) pour la tradition chinoise en sa diversité, et plus particulièrement dans sa composante taoïste: celle-ci retrouve son rôle historique de «contestation par la base», même si cette contestation s'exprime souvent par une attitude «escapiste», hors les cas d'explosion sociale. De nombreux éléments de cette alchimie entre tradition taoïste et construction d'une «civilité» spécifique se retrouvent aujourd'hui dans les innombrables groupes de pratique du Qi Gong (cf. II-4 et III-3).

---

23. Le terme n'est pas faux: l'assimilation des valeurs occidentales s'accompagne souvent d'une conversion au christianisme, notamment au protestantisme, conversion fréquemment de courte durée, les intellectuels chinois vivant en accéléré le passage à l'époque des Lumières.

24. Cette formule est, bien sûr, une figure de style. Un point notamment mérite élucidation: l'occidentalisation de la société, quels qu'en soient les vecteurs, décalque nécessairement une part des valeurs évangéliques avec lesquelles nos sociétés se sont débattues. On peut parler à cet égard d'une «évangélisation anonyme», et il est exact que le petit nombre de baptisés ne reflète pas l'influence réelle du christianisme sur les sociétés d'Extrême-Orient.

25. J. B. JUANG, *Espérance chrétienne et «Humanisme fermé» à Taïwan*, dans *CTUF* 43 (Printemps 1980) 91-112.

Les remarques qui précèdent expliquent le déroulement ultérieur de cette étude. On retracera d'abord le débat que les théologiens chinois continuent d'entretenir avec les notions-clés de leur culture, tout en prenant conscience que ce débat est, pour une bonne part, un appendice à celui des siècles passés. Après quoi, on regroupera les tentatives entreprises pour dépasser le pur débat conceptuel; on distinguera alors deux courants: celui qui s'essaie à construire une «théologie spirituelle» ouverte à l'héritage des Classiques et viable dans la société chinoise contemporaine; celui qui veut jeter les fondements d'une «théologie narrative» pour replacer l'ensemble de l'expérience vécue par la chrétienté de Chine dans la perspective de l'histoire du salut.

II. - Sémantique et dogmatique

Tous les articles des *Collectanea* ne traitent pas directement des questions propres à une théologie en monde chinois, loin de là. Une majorité d'entre eux met simplement à la disposition des lecteurs une présentation de questions générales d'exégèse, de théologie morale ou de pastorale. Les articles qui s'inscrivent dans une perspective d'inculturation sont aisément repérables. Ils forment un corpus dans le corpus, très peu d'articles conjuguant une discussion d'ordre global et une application contextuelle. Un bon nombre de ces textes à portée spécifique s'articulent autour d'un concept inscrit dans l'histoire de la langue et de la pensée chinoises pour s'interroger sur sa pertinence en terre catholique. Ce sont d'eux que nous partirons.

1. *Nommer Dieu*

Nous ne pouvons retracer ici l'histoire des appellations chinoises de Dieu depuis le temps de Mateo Ricci. Qu'il suffise de rappeler que deux termes concurrents s'offraient, celui de Ciel *(Tian)* et celui de Seigneur d'en haut *(Shangdi)*[26]. L'un et l'autre

26. Se présentaient aussi les possibilités d'un néologisme complet (comme dans le cas des premiers missionnaires parvenus au Japon) ou d'un emprunt de l'expression philosophique de «principe suprême» (*Taiji*), utilisée par l'école du *li* de l'époque Song. Autre point: le terme de *Shangdi* peut gêner si on le rapporte à celui de *Huangdi* (empereur), l'un et l'autre termes étant formés à partir du caractère *di* (seigneur, souverain). Le Seigneur d'en haut apparaît alors comme un décalque de l'ordre politique dans l'ordre céleste, ce qui est du reste une tendance profonde de la religion populaire chinoise, pour laquelle la «sanctification» n'est littéralement pas autre chose que l'entrée dans la bureaucatie

sont largement attestés par les Classiques, même si leur sens prête à discussion. Les premiers catholiques chinois estimaient, dans l'ensemble, que l'une et l'autre expression étaient propres à exprimer le Dieu révélé par le christianisme. Ricci lui-même, quoique hésitant, avait, concurremment avec *Shangdi,* utilisé le terme *Tianzhu* («Maître du Ciel»), qu'il préférait au seul *Tian,* parce que plus propre à exprimer la notion d'un Dieu personnel. Malgré les avertissements de lettrés catholiques chinois, Mgr Maigrot, vicaire apostolique du Fujian, en 1693, et Mgr de Tournon, légat du Pape, en 1704, officialisent ce dernier terme à l'exclusion de tous les autres, en même temps qu'ils interdisent la participation des catholiques aux cérémonies aux ancêtres. À l'heure actuelle, protestants et catholiques utilisent donc encore les termes concurrents *Shangdi* et *Tianzhu.* La question de la nature et des attributs de *Tianzhu,* de ce Dieu qui crée l'univers, qui s'émeut et qui parle, a fasciné les premières générations de catholiques chinois, plus peut-être que ne le fera la personne du Christ. Cette étape pourrait être nommée la phase vétéro-testamentaire du christianisme chinois. Malgré toutes les incompréhensions conceptuelles, la théologie scolastique et les doctrines confucéennes du Ciel s'entendaient bien là pour délimiter étroitement un champ d'investigation essentiellement «théique». À cet égard, le fait que les articles de dogmatique des *Collectanea* sont, au contraire, pour une grande part, de nature christologique, signale un déplacement significatif.

La question de la nature du Ciel dans la pensée chinoise n'en revient pas moins cependant à de nombreuses reprises. De fait, les textes classiques se réfèrent au Ciel à la fois comme à une réalité sensible, comme à un principe de vertu présent en toutes choses et auquel un homme ne peut rendre hommage qu'en développant sa nature innée jusqu'à ce que le coeur ne fasse qu'un avec ce principe, et enfin comme à l'émetteur d'une mission ordonnatrice *(Tianming),* mission qui s'exprime par le seul fait que la nature *(xing)* propre à tout être et à toute chose est justement ce qu'elle est, mission aussi qui conditionne de l'intérieur tant l'ordre politique que celui de la morale privée[27]. Il existe

céleste. Historiquement, le sens religieux de *di* semble être premier; il aurait été ramené à l'ordre des dignités politiques par les suzerains de la dynastie Zhou, qui s'annexaient ainsi le panthéon d'un royaume soumis. Notons encore que certaines dénominations protestantes utilisent le seul terme de *Shen* (Esprit), comme étant le plus neutre de ceux que la langue chinoise fournit.

27. Le 28 janvier 1988, Mgr Ti Kang prononça une homélie à l'occasion d'une messe de commémoration conjointe de saint Thomas d'Aquin et de Confucius. Il y résuma de la manière suivante ce fond de représentations: «Le coeur du Ciel

néanmoins un trait constant derrière ces diverses acceptions: on approche de ce qu'est le Ciel par la compréhension des phénomènes naturels, mais on ne le représente jamais; il est «sans forme et sans image» *(wuxing wuxiang)* selon une formule toujours répétée. Mark Fang reconnaît en pareille attitude la marque d'une sagesse de plein exercice, qui, en l'absence d'une révélation, s'abstient de parler de cela qu'elle ne connaît pas[28]. À cet égard, la sagesse chinoise n'est ici en rien rapportée à une révélation, mais à une fidélité originaire, à une union non encore corrompue du coeur et de la nature des choses[29]. (Pareille position n'est pas tenue unanimement: cf. IV-1.) La grande différence avec le Dieu chrétien ne tient donc pas d'abord à une distinction entre principe «spirituel» ou principe «matériel», distinction qu'une bonne partie de la tradition chinoise transcende, mais à l'axiome toujours rappelé suivant lequel «le Ciel ne parle pas»[30]. Mark Fang voit pourtant en *Mt 5*, 45-48 une approche du mystère de Dieu, qui consonne avec la polysémie de la notion chinoise de Ciel: la loi des phénomènes naturels ne se donne pas seulement, pour qui sait voir, comme loi cosmique, mais bien comme loi spirituelle à laquelle qui veut unir la Terre au Ciel[31] aura à coeur de se conformer[32]. Plus largement, l'approche de la notion de Ciel dont

---

c'est la vertu d'humanité; la vertu ordonnatrice du Ciel et de la Terre c'est la vie; le mandat du Ciel est appelé la nature des choses; l'essence de toute la vie céleste n'a pas d'autre contenu que d'aimer d'humanité le peuple et chérir toute chose (*renmin aiwu*)» (dans *CTUF* 32 [Été 1977] 278).

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

29. *Ibid.* Mgr LUO Kuang tient une position semblable, imputant aux commentateurs de l'époque Han et aux taoïstes les altérations de la croyance originaire au Ciel. Cf. *La foi dans le Dieu-Ciel en Chine*, *ibid.* 77-103.

30. «*Tian bu yan*», écrit Mencius, dans J. LEGGE, *The Chinese Classics, The Works of Mencius,* Hong Kong, p.355. La référence originelle est celle des *Entretiens de Confucius,* XVII, 17: «Le Maître dit: je voudrais ne plus parler. Zigong dit: Maître, si vous ne parlez plus, qu'est-ce que nous, vos pauvres disciples, pourrons encore transmettre? Le Maître dit: Le Ciel parle-t-il? Pourtant les quatre saisons suivent leurs cours, pourtant les cent créatures naissent. Le Ciel parle-t-il?» (trad. P. Ryckmans, Gallimard, 1987, p.97). Ce passage est moins univoque que la lecture dominante ne le voudrait: Confucius continue à parler et, peut-on argumenter, en lui le Ciel parle... De même, dans la suite du passage de Mencius cité à l'instant, c'est dans le peuple que le Ciel parle.

31. «*Tian di he yi*» (Ciel et Terre s'unissent) est l'un des axiomes censés résumer l'esprit de toutes les écoles chinoises. Il se trouve cité comme tel dans tous les articles qui traitent de l'inculturation théologique, avec une mécanicité qui ôte beaucoup de force à la formule. Au reste, il en va de même dans la plupart des écrits sur la culture chinoise.

32. Cf. M. FANG, dans *CTUF* 29 (Automne 1976) 319-346.

témoignent les articles des vingt dernières années est moins centrée sur sa nature ou son principe que sur la loi de dynamisme, de création perpétuelle dont elle témoigne. La nature du Ciel, dit Aloysius Chang, s'appuyant ici sur le philosophe Fang Dongmei, c'est d'unir tous les êtres dans le flux vertueux de la vie. L'insistance occidentale sur le rapport du Je au Tu introduit comme une discontinuité dans l'appréhension de cet acte continu de rassemblement. Comprendre ce qu'exprime la notion chinoise de Ciel conduit en contraste à approfondir la signification de ce processus intérieur dont parle *Ph* 2, 13: «c'est Dieu qui fait en vous le vouloir et le faire»[33].

Ce déplacement doctrinal provoque un déplacement sémantique, un intérêt renouvelé pour le terme de «Voie» (*Dao*, ou Tao suivant une transcription qui, dans les langues occidentales, en fait désormais un nom commun). La pensée chinoise a tendance à réunir les termes par ce qui les apparente, plutôt que par ce qui les discrimine. Il est donc difficile de dire ce qui «spécifie» le Tao, d'autant que le terme est commun à toutes les écoles. Han Yu (768-824) voit en des termes isolés comme Tao ou Vertu (*de*) des notions vides (*xuwei*) dont seule l'approche globalisante d'une pensée permet de spécifier le sens[34]. Dans l'optique confucéenne, par rapport à laquelle se définissent les articles discutés ici, le Tao n'est autre que ce qui rend toutes choses conformes à la nature du Ciel: «le mandat du Ciel, c'est la voie du Ciel», dit Zhu Xi[35]. Autrement dit, les manifestations extérieures de la puissance originante ne sont pas séparables de ce qu'est cette puissance elle-même. Les usages du terme Tao l'ont souvent fait rapprocher de *Logos* — à cela près qu'il nous faut encore ici concevoir un *Logos* qui ne parle pas... «Le Tao qui ne s'exprime pas en paroles comme il se répand largement», écrit le *Huainanzi,* traité taoïste qui, sur ce point, serait approuvé par toutes les écoles[36]. La tra-

---

33. Cf. A. CHANG, dans *CTUF* 32 (Été 1977) 313-331.

34. Cela par opposition à des termes comme «vertu d'humanité» (*ren*) ou «justice» (*yi*), dont le sens moral est inséparable du concept même.

35. Cité par Hu Kuo chen, *«L'assise quiète» du chrétien chinois*, dans *CTUF* 37 (Automne 1978) 339.

36. Dans *Les Grands Traités du Huainan Zi*, trad. C. Larre, I. Robinet, E. Rochat de la Vallée, Cerf, 1993, p.54. L'exemple qui précède cette sentence, et qui met en scène l'empereur légendaire Shun, a beaucoup de force: «Jadis, Shun cultiva la terre à Lishan. Les cultivateurs, au bout d'un an, se disputaient pour avoir les plus mauvais lopins, cherchant à se céder l'attribution de parcelles les plus fertiles. Il pêcha sur les bords du Fleuve. Les pêcheurs, au bout d'un an, se disputaient tourbillons et rapides, cherchant à s'offrir les anses et les trous profonds» (*ibid.*). L'influx du vrai Tao se répand par capillarité...

duction protestante de l'évangile de Jean n'en a pas moins choisi de traduire *Logos* par *Tao*. Les catholiques, qui en acceptent l'usage dans des traductions non liturgiques, en restent à la traduction de «Sainte Parole» (*shengyan*). Un théologien protestant de Hong-Kong, Joseph Zia, témoigne bien du désir répandu de conciliation de toutes les opinions et de toutes les traditions, en proposant dans un article des *Collectanea* la traduction de «Saint Tao»[37]. Mais, fondamentalement, le glissement sémantique progressif du Ciel au Tao en milieu catholique est à comprendre comme un recentrement christologique. La parole de Jésus, qui se donne lui-même à connaître comme «Voie, Vérité, Vie», est souvent rappelée pour y trouver l'accomplissement du passage de la «voie de l'homme» (*rendao*) à la «voie du Ciel» (*tiandao*), passage qui aimante le mouvement de toute la sagesse chinoise[38].

2. *L'amour et la piété*

Envers le Ciel, l'attitude toujours exprimée est de révérence et de crainte (*wei*). Si dans le Ciel Dieu déjà se donne à connaître, est-il posssible et convenable d'aimer Dieu? La réponse n'a rien d'évident, et elle ne le devient pas davantage parce que Dieu se révèle comme Père. L'un des fondements des relations sociales dans la Chine traditionnelle, est le système des «cinq relations» (*wu lun*) — du souverain au sujet, du père au fils, de l'aîné au cadet, de l'époux à l'épouse, de l'ami à l'ami, chaque relation constituant un ordre propre. La plus fondamentale de ces relations est celle du *xiao* — et la traduction courante par «piété filiale» manifeste déjà un écart, puisqu'elle doit exprimer par l'association de deux mots ce qui, en chinois, est une notion première, un fruit de la lumière naturelle. Plusieurs des articles étudiés insistent tant sur le caractère premier et ordonnateur de cette notion que sur l'éclairage spécifique qu'elle confère à la religion chrétienne en tant que celle-ci médite et reproduit la relation de Jésus à son Père. «La racine des dix mille choses c'est le Ciel, celle de l'homme c'est l'Ancêtre», dit le Livre des Rites, repris ici par Tung Fang-yuan[39]. La piété filiale, dit par ailleurs Simon Chin

---

37. J. ZIA, *De l'accord entre «Sainte Parole» et Dao*, dans *CTUF* 60 (Printemps 1984) 123-127.

38. A. CHANG, *L'inculturation de la théologie...*, cité n. 15, 411.

39. TUNG Fang-yuan, *Le Père céleste des Chrétiens et les Ancêtres des Chinois*, dans CTUF 30 (Hiver 1976) 496. L'auteur, presbytérien, cite ici avec approbation les tentatives catholiques de christianisation des rites confucéens, voyant en ces derniers la théorisation d'un phénomène religieux qui ouvre au mystère de la filiation.

Hsiang-k'uei, est à comprendre comme une attitude fondamentale face à Dieu, «une sortie de moi vers un autre», un processus de décentrement tout à la fois naturel et à éduquer[40]. C'est donc dans cette catégorie que doit être présentée la relation au Dieu Père, en gommant toute connotation d'«amitié» souvent présente dans la pastorale occidentale[41]. Ce principe dirige la lecture du Nouveau Testament effectuée par Mgr Luo Kuang[42]: la piété filiale n'est pas fondée sur le devoir ou sur le droit, mais sur l'intériorisation de la reconnaissance du don de la vie, sur le retour au principe et à l'origine. Dans cette optique on peut comprendre la sentence commune selon laquelle la piété filiale est à la racine de la vertu d'humanité (*xiao ren zhi ben ye*): reconnaître son origine c'est, de proche en proche, la respecter et l'aimer en tout être et toute chose. La vertu d'humanité, avait écrit Han Yu, n'est autre que le nom donné à l'amour universel.

Plusieurs problèmes ne se posent pas moins. Le premier provient de l'accent porté sur la transmission de la vie, et qui fait de l'interruption de cette transmission «le plus grand péché contre la piété filiale», suivant une formule célèbre de Mencius. Rien n'est alors plus difficile à comprendre, à «inculturer», que le sens du célibat pour le Royaume. Le second problème porte sur la nature de la relation ainsi établie avec Dieu et avec le prochain: le corpus des textes classiques dans lesquels s'exprime la propriété des rapports du fils à son père suffit-il à rendre compte de la relation qui, en Jésus, s'instaure entre l'homme et le Père? N'y a-t-il pas là risque de distorsion? (Une remarque similaire pourrait être faite à propos de la transposition du style familial qui prévaut dans nos sociétés, en théologie occidentale.) Une parabole comme celle du Bon Samaritain, la nouveauté des relations nouées au sein de la communauté évangélique, ne bouleversent-elles pas la stricte division des rapport sociaux et des sentiments qui y correspondent? Enfin, il faut s'interroger sur les conséquences pratiques de l'insistance sur le *xiao* et sur sa pertinence dans la société chinoise contemporaine. Non point que le terme *xiao* y soit passé de mode, bien au contraire: qui inventorie le contenu du cartable d'un petit écolier de Chine populaire a toute chance d'y trouver un manuel de morale qui porte le nom de *xiao*, exalte la piété de

---

40. S. CHIN Hsiang-k'uei, *De quelques difficultés dans l'enseignement de la piété filiale*, dans *CTUF* 21 (Automne 1974) 439-459, spécialement 454-456.
41. LUNG Shih-jung, *«Parenté» et «Amitié»*, dans *Xinduosheng* 6 [12] (1968) 17-22.
42. Textes repris et analysés dans A. CHANG, *L'inculturation de la théologie...*, cité n. 15, 419-422.

Confucius et explique que le *xiao* est la voie pour construire une société saine, un socialisme véritable aux caractéristiques chinoises. De façon un peu similaire, il faut constater qu'en théologie catholique la référence répétée au principe de piété filiale va de pair avec une inquiétude sur les transformations rapides survenues au sein de la famille chinoise[43].

Par ailleurs, sans même parler de la mutation accomplie en Chine continentale, toute la société taïwanaise est marquée en profondeur par la vulgarisation de la psychologie occidentale dans sa mouture américaine, et tout étudiant chinois parle naturellement de son désir d'établir plus tard des relations d'«amitié» avec ses propres enfants, terme qui ferait frémir un confucéen de stricte obédience. Au sein même du monde catholique, la référence de principe au *xiao* se trouve aussi largement contestée, même si le plus souvent par des voies détournées. Révélateurs à cet égard sont les Actes du Colloque sur la morale familiale organisé en septembre 1994 par l'Université Fujen. Plusieurs religieuses, souvent psychologues de formation, après avoir noté que «la société traditionnelle chinoise insiste sur les devoirs et ne parle guère des droits», ont estimé que cette morale «perd sa pertinence»: «à vin nouveau, outres neuves»[44]. Au vrai, c'est moins la notion de *xiao* qui est ainsi mise en question que l'usage qui en est fait. Il y a là sans nul doute une richesse de l'héritage chinois, mais dont la réinterprétation herméneutique demande approfondissement et purification[45].

3. *La loi, la vertu et le rite*

À la question de la piété peut être rattachée celle de la vertu (*de* ou *daode*). La vertu est toujours perçue comme principe agissant, elle est cette rectitude intérieure qui, tout naturellement, ordonne les actions et gouverne les conduites — la sienne et, par contagion, celle des autres. En opposition, la loi (*fa*) est traditionnellement regardée avec suspicion: l'école des légistes, responsable de

---

43. Par exemple l'article de S. CHIN Hsiang-k'uei, cité n. 40, qui s'inquiète de l'extension du modèle de la «famille ouverte».

44. LIN Mei-hui, dans: Université Fujen, *Équilibre et développement de la famille dans la société contemporaine*, dact., sept. 1994, p. 191 et 202.

45. Une fois encore, les histoires, les «paraboles», dans lesquelles se donne l'enseignement traditionnel sur le *xiao* sont plus polysémiques que ne le veut la tradition. Le texte dans lequel se trouve l'affirmation du «péché d'interruption des générations», que Mencius désigne comme le plus grand, en fournit un bel exemple. Par l'intermédiaire du personnage de l'Empereur Shun avant son accession au trône, se trouve posé un cas de conscience: quid du *xiao* lorsque

l'autodafé déjà évoqué, est accusée non seulement d'avoir gouverné par la terreur mais surtout d'avoir cherché à imposer des moules uniformes qui ne tenaient pas compte des circonstances de temps ni de lieu[46]. Pourtant, dans le peuple chrétien (et à partir du XIX[e] siècle ce fut surtout un milieu humble, paysan, qui fut évangélisé), le texte qui fut reçu avec le plus de faveur est sans doute celui des Dix Commandements, que l'on trouve encore affiché à l'entrée de nombreuses églises de Chine continentale de préférence à toute autre proclamation de foi. Pour des raisons très opposées, ni le confucianisme ni la religion populaire n'offraient pareille charte. Celle-ci rappelait un adage du bouddhisme chinois: «les commandements pour maître» (*jie wei shi*). Or il est significatif que bouddhisme et christianisme soient deux religions importées — même s'il est vrai que l'absorption des doctrines bouddhistes par le monde sinisé représente, du point de vue historique, un bel exemple d'inculturation religieuse réussie en dehors de la zone de première diffusion. Quoi qu'il en soit, les articles ici recensés rappellent souvent que la culture chinoise a pour centre la vertu, suggérant que la loi tient cette place dans la culture occidentale et qu'une inculturation de la théologie morale exige une sorte de renversement[47]. Le parallèle dressé par Aloysius Chang entre Moïse et Confucius (cf. IV-1) est éclairant: l'un donne une loi, l'autre des principes intérieurs. On verra avec raison dans cette pointe une sortie de la tutelle de la religion légaliste et extérieure qui a enserré la formation du clergé chinois sous direction étrangère. Mais la faiblesse de la notion de loi a été vue aussi comme l'une des raisons des malheurs politiques de la Chine. Quand la vertu personnelle est fiction, il ne reste qu'une loi impersonnelle pour régir en justice les rapports humains.

---

l'on se trouve face à un père dégénéré? Shun prend le parti de ne pas informer son père de son mariage, craignant que celui-ci, en l'interdisant, ne pèche contre lui-même. Ainsi se trouve affirmée la primauté du principe de continuation des générations, mais aussi celui de la non-adéquation du *xiao* avec les propriétés ou l'obéissance. L'histoire mérite d'être goûtée et réinterprétée.

46. Voir aussi ce passage célèbre des *Entretiens de Confucius II, 3*: «Quand le gouvernement repose sur des règlements et que l'ordre est assuré à force de châtiments, le peuple se tient à carreau mais demeure sans vergogne. Quand le gouvernement repose sur la vertu et que l'ordre est assuré par les rites, le peuple acquiert le sens de l'honneur et se soumet volontiers» (cité n. 30, p. 16).

47. «La morale à laquelle les Chinois sont accoutumés a la vertu pour centre, tandis que celle dispensée par l'Église est centrée sur la loi», déclare Mgr CHENG, dans *Quelques mots sur l'inculturation théologique*, dans *Duosheng* 10 [7] (1972) 23. Voir aussi J. CHOU, *Normes chrétiennes, normes chinoises traditionnelles et concept de loi naturelle*, dans *CTUF* 72 (Automne 1987) 201-232.

Similairement, pour entrer dans le règne de l'Esprit, ne faut-il pas avoir une Loi à laquelle se confronter, une Loi à dépasser? Le danger d'un usage trop exclusif de la catégorie de vertu, c'est qu'elle dispense et de la Loi et de l'Esprit.

Sans doute faut-il ramener en partie à cette faiblesse de la catégorie de loi le malaise souvent exprimé face aux théologies occidentales du péché originel. Nous ne développerons pas ce point parce que les critiques développées renvoient à des versions durcies, jansénisantes, du dogme, où l'on voit trop bien l'influence de la première formation reçue par toute une génération. En contraste, le rappel que l'homme est créé à l'image de Dieu permet d'ancrer l'anthropologie chrétienne «dans la sagesse de la culture chinoise de l'innocence»[48]. Pour Mgr Luo Kuang, le saint confucéen est «sans péché originel», et prépare par là les figures de Jésus et Marie[49]. Sur un terreau non corrompu, la vertu croît naturellement. La loi, elle, révèle le péché (*Rm 7,7*). Face à la nostalgie d'une culture de l'innocence, que nos articles manifestent parfois, nous risquons d'ores et déjà une question: l'inculturation théologique chinoise doit-elle passer par une relativisation du péché, présenté alors comme produit spécifique de la culture occidentale, ou par une relecture de l'histoire nationale, y compris de la plus récente, au travers des catégories de péché et de loi, et cela précisément pour sortir des mythes idéalisants?

Ce qui, par bien des côtés, tient lieu de Loi, c'est le Rite. D'une part, le Rite éduque les consciences, d'autre part son accomplissement est à la fois signe et garantie du bon fonctionnement social. Les catholiques chinois ont tout naturellement intériorisé l'importance de l'acte liturgique, et ce d'une telle façon que les participants extérieurs trouvent souvent leurs cérémonies solennelles, voire compassées. On irait parfois jusqu'à penser que le rubricisme est l'une des formes de l'inculturation en Chine. Mark Fang a su pourtant mettre en lumière ce que l'on peut appeler la dimension prophétique des textes classiques sur les Rites: sans amour et sans justice, le Rite n'est pas véritablement accompli. Il a su montrer en même temps à quel point le Rite liturgique était par excellence lieu de réappropriation des symboles culturels fondamentaux, et ce dans un contexte où l'interdiction romaine de participer aux rites nationaux a gauchi et contraint le développement de la communauté catholique chinoise durant plus de deux

48. Cf. A. CHANG, *L'inculturation de la théologie ...*, cité n. 15, 449.
49. Mgr LUO Kuang, *Confluences de la pensée confucéenne contemporaine et de la foi chrétienne*, dans *CTUF* 75 (Été 1988) 199.

siècles[50]. Aloysius Chang ajoute que l'acte liturgique est le lieu où il s'avère possible de faire résonner les thèmes de l'union (*he*), de la circulation interpersonnelle et cosmique qui habitent la pensée et la sensibilité chinoises[51]. Le Rite devient ainsi tout à la fois lieu d'éducation et d'union. Éducation des consciences sur la voie d'une pratique conforme à la nature originelle des choses et communion de ces consciences dans la même participation à la Voie du Ciel.

4. *Esprit et énergie*

Vers le début des années quatre-vingt, la recherche théologique commence à se faire sur un mode moins terminologique. L'inculturation «dogmatique» perd de sa vigueur. Le mouvement est parallèle à celui que connaît Taïwan à la même époque: après l'insistance portée sur les nécessaires retrouvailles avec la culture traditionnelle, le tourbillon du succès économique emporte les autres soucis. Dans l'Église, ce sont les questions pastorales qui prédominent, et elles ne se posent que très partiellement dans les termes évoqués ci-dessus. Un nouveau concept émerge pourtant, et il est digne d'intérêt. En 1982, Aloysius Chang consacre un article au concept de *Qi*, et il dit le faire eu égard à la popularisation de son usage[52]. Le terme n'est pas encore aussi commun en monde occidental que l'est celui de Tao, mais il est en passe de le devenir. On l'utilise communément dès qu'il est question de médecine traditionnelle, d'arts martiaux, de Taijiquan. Le *Qi*, c'est le souffle, la respiration, l'énergie vitale, «la puissance qui forme et fait naître chaque chose selon son espèce»[53] — et la graphie du caractère désigne la vapeur du riz en cuisson. Le Père Chang remarque que le terme n'est ni indépendant (il faut le rapporter aux phénomènes dans lesquels il s'exprime), ni premier: dans les Classiques, il n'est question que des deux énergies primordiales Yin-Yang[54]. À peine esquissé dans le *Laozi*, il sera au contraire abondamment commenté dans le *Zhuangzi*. Même phénomène dans le confucianisme: concept non discuté dans les écrits du Maître, le *Qi* fera l'objet de l'un des passages les plus

50. Cf. M. FANG, *Liturgie et symboles de la langue chinoise*, dans *CTUF* 68-69 (Été-Automne 1986) 243-269.
51. A. CHANG, *La catégorie de l'unité de Dieu*, dans *CTUF* 32 (Été 1977) 327.
52. A. CHANG, *La problématique du Qi chez les Chinois et quelques questions théologiques subséquentes*, dans *CTUF* 53 (Automne 1982) 341-368.
53. *Ibid.*, 342.
54. Nous n'abordons pas ici le thème du Yin-Yang, peu discuté dans les *Collectanea*. Signalons un court article de CHING Yao-shan, *Vie humaine et concept*

intéressants et difficiles de Mencius. Cette position seconde ne relativise pas le concept, mais le positionne comme le développement nécessaire des prémisses d'une pensée, développement qui en enrichira les connotations et en approfondira le sens[55]. Aloysius Chang le rapproche de l'évolution du terme hébreu *ruach*[56]. Il s'essaie de ce fait à soupeser quelques connotations du Qi, situées quelque part entre «énergie» et «esprit». Même si, à l'occasion de cet article, Aloysius Chang utilise des textes qui jusqu'alors n'appartenaient pas à son canon propre, fidèle à son orientation de fond, il s'appuie essentiellement sur Mencius: la volonté est l'éducatrice du *Qi* (*zhi qi zhi shi ye*). La volonté, c'est ici l'instance morale individuelle, à rapprocher de cette faculté que Mencius se reconnaît de savoir «discerner les paroles» (*zhi yan*), tandis que le *Qi* est cette ardeur universelle, qui traverse mon corps et emplit l'intervalle Ciel-Terre, ardeur à protéger et à nourrir (*yang qi*) dans un rapport continu à la faculté de discernement critique[57]. «Le *Qi* est le compagnon de la justice et du *Dao*, sans lui c'est la famine. Il naît de l'accumulation de la jus-

---

de Yin-Yang, dans *CTUF* 40 (Été 1979) 259-264. Le principal mérite de cet article est de rappeler la centralité du thème en monde chinois et d'être l'un des premiers textes des *Collectanea* à faire un usage autre que marginal du *Laozi*. Il en cite le célèbre chapitre 42: «La Voie produit le Un, le Un produit le Deux, le Deux produit le Trois, Trois produit les Dix Mille êtres. Les Dix Mille êtres s'adossent au Yin, serrant sur leur poitrine le Yang. L'harmonie naît au vide des souffles médians (c'est-à-dire du *qi*)» (trad. C. Larre, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Desclée, 1977, p. 126). Cet extrait, qui condense les notions de *Dao*, de Yin-Yang et de *Qi*, se prolonge par une sorte d'éloge de la kénose: «les êtres gagnent à se diminuer comme ils perdent à vouloir s'augmenter». L'intérêt théologique de ce texte est évident, mais son usage s'avère difficile dès que l'on sort du registre du syncrétisme et de l'apologétique.

55. Pour éviter tout malentendu, il faut compléter les propos d'Aloysius Chang. Que le *Qi* soit second en tant que concept articulé philosophiquement ne signifie pas qu'il le soit historiquement. Les disciplines respiratoires fondées sur une discipline du *Qi* semblent très antérieures au taoïsme, et peut-être même directement liées aux religions proto-historiques de la sphère géographique chinoise, très proches alors du chamanisme. On en trouve un archétype dans le personnage de Pengzu, évoqué aux chapitres 1 et 15 du *Zhuangzi*, l'ancêtre des techniques de longévité. Dans le premier chapitre (*Wudi benji*) de ses Mémoires historiques, l'historien Sima Qian écrit que l'Empereur Jaune, premier souverain mythique chinois, gouvernait le pays en enseignant à son peuple «la maîtrise des Cinq *Qi*». De tels indices, joints à quelques découvertes archéologiques, amènent à voir dans le *Qi* une notion vitaliste première, objet d'une réflexion et d'une reconstruction critique ultérieures, dès que l'on disposa pour ce faire d'un système philosophique adéquat.

56. A. CHANG, *La problématique du Qi...*, cité n. 52, 531.

57. Nous reprenons ici le chapitre «*zhi yan yang qi*» dans *Gong Sun Chao* II-1 (cf. J. LEGGE, *The Chinese Classics, The Works of Mencius*, p. 188-192).

tice, non d'actes de justice accomplis par à-coups»[58]. La suite du texte insiste sur le fait que celui qui pratique la justice, et de ce fait développe en lui l'énergie primordiale, ne doit pourtant jamais s'efforcer de cultiver cette énergie pour elle-même. Point de pratique qui porte fruit sans attitude de détachement envers les fruits de la pratique. Chez Mencius, «clairement, le *Qi* traduit l'ampleur de la vertu»[59]. Cette liaison de principe entre détachement intérieur et flux de l'énergie primordiale trouve une expression célèbre dans l'*Hymne au Qi de Rectitude* de Wen Tianxiang (1236-1282), un ministre indomptable que son *Qi,* nourri de droiture, préserve en prison de toute maladie[60]. Sur cette base le Père Chang esquisse une comparaion des concepts de *Qi* et d'Esprit. Une même connotation originelle de respiration, de principe de vie, s'élargit pour englober le domaine de la vie morale dont la rectitude garantit la communication entre Ciel et Terre. Néanmoins, l'Esprit prend un caractère plus indépendant et plus personnel que le *Qi,* qui garde une forte connotation pratique et matérielle. Le *Qi* exprime aussi l'intégration du corps lui-même, que l'on peut définir comme unité de circulation pour le *Qi.* En raison de ces connotations, un Chinois donne facilement un sens concret au «souffle du Christ» évoqué en *Jn 20.* Le caractère intégrateur du *Qi* l'aide aussi à comprendre le rôle unificateur de l'Esprit — qu'il s'agisse de la contemplation du mystère de la Trinité, de la communion entre l'homme et Dieu, ou du rassemblement de tout l'univers. C'est en vertu d'un tel principe que l'on peut tenir à la fois qu'un homme qui réforme sa conduite est de ce fait même un homme «dans l'Esprit», et que, dans l'acte de reprise et d'envoi de son souffle, le Seigneur fait périr et vivre (*Ps 104*,29-30).

On le voit: Aloysius Chang échappe ici à une problématique trop étroitement confucéenne[61] et, dans la discussion d'un concept englobant de la culture chinoise, il fait entendre une connotation théologique spécifique. Cependant son propos n'échappe pas entièrement à l'abstraction. Lorsqu'il s'interroge sur la pertinence du concept de *Qi* en christologie, Aloysius Chang n'évoque en rien la question des miracles. Or, le *Qi* est un concept qui, depuis une bonne dizaine d'années, a acquis en

58. *Ibid.*, p. 190.
59. A. CHANG, *La problématique du Qi...*, cité n. 52, p. 349.
60. *Ibid.*, p. 347
61. Le *Qi* est certes présent dans la pensée néo-confucéenne, mais il y est conçu uniquement dans le rapport qu'il entretient avec le principe de raison (*li*). Ce n'est pas la base de l'argumentation que déploie ici A. Chang.

Chine populaire une faveur extraordinaire (on parle de soixante millions d'adeptes du *Qi Gong*, la discipline du travail du *Qi*), et cela en étroite relation avec des phénomènes de guérison et autres manifestations plus ou moins «miraculeuses», qui ne sont pas sans ambiguïté[62]. Il est alors aisé de rapprocher le *Qi* de la «force» qui sort de Jésus, évoquée à plusieurs reprises par les évangélistes, et de faire du Christ l'homme habité en plénitude par le *Qi* de rectitude. Nous avons pu constater que des praticiens du *Qi Gong*, mis en contact avec l'Évangile, font spontanément ce rapprochement. La relative abstraction de la discussion du Père Chang est partiellement compensée par l'article de Yao You-hung présenté en III-3.

Au fil du temps, la discussion des concepts chinois fondamentaux qu'entreprennent nos auteurs se donne de plus en plus à lire comme l'intériorisation de quelques intuitions, intériorisation qui doit aider le chrétien chinois à goûter la saveur spirituelle de sa culture et de sa foi au travers de leur approfondissement réciproque. Ce sont les voies de cet approfondissement spirituel sur lesquels il nous faut encore nous pencher.

(à suivre)

Taiwan, Roc
242, Taipei Hsien, Hsinchuang

Benoît VERMANDER, S.J.
Fujen Catholic University
Faculty of Thelogy

62. Les premiers livres qui popularisèrent les techniques traditionnelles de longévité apparurent au début du siècle. L'explosion des activités de *Qi Gong* date de la seconde moitié des années soixante-dix, après la publicité qu'entraîna la guérison de cancéreux. Plus récemment, plusieurs procès ont mis à jour les pratiques de nombreux maîtres supposés. L'ampleur et la diversité du phénomène interdisent toute généralisation hâtive.