

*SOMMES-NOUS CAPABLES DE NOUS  
LAISSER INSTRUIRE PAR «L'AUTRE»?  
RÉFLEXIONS D'UN ESPRIT ASIATIQUE  
OCCIDENTALISÉ*

Sr Amelia Vasquez, RSCJ

*Sœur Amelia, religieuse de la Société du Sacré Cœur (RSCJ), a été Supérieure régionale des Philippines. Elle a travaillé à Manille dans divers instituts de formation et de préparation théologique, pour les religieuses/religieux, prêtres, séminaristes provenant de différents pays d'Asie.*

*Original en anglais*

**L**e thème du prochain Synode des Évêques, “La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l’Église”, suscite diverses réactions de la part de catholiques issus de nombreux contextes culturels et géographiques à travers le monde, épousant un large spectre de positions théologiques. Cet essai est une « liste de souhaits » formulés par une religieuse asiatique des Philippines, dont le peuple est Malais-Polynésien de race et de tempérament. Ce peuple a été élevé majoritairement dans la religion catholique, dans une forme médiévale (certains préféreraient le mot *baroque*) de religiosité espagnole, et a reçu officiellement une sorte d’éducation américaine résiduelle. En plus de cela, pour ma part, je suis entrée dans une congrégation dont la spiritualité d’origine était franco-anglaise ; j’ai été formée en études théologiques et religieuses selon une méthode d’investigation post-Vatican II. J’ai vécu dans plusieurs pays d’Asie, d’Occident et d’Amérique Latine, et j’ai fait du ministère auprès de prêtres, de religieuses et de séminaristes.

Quelque limitée que soit ma perspective personnelle, mon identité est le produit d’une rencontre de divers courants culturels et religieux. Enrichie des courants religieux historiques et contemporains, à la fois de l’Orient et de l’Occident, j’ose espérer que mon Église se mettra bientôt à intégrer toutes les richesses de son voyage historique du passé à travers les cultures orientales et occidentales, et acceptera dorénavant l’invitation de « nouveaux » pays d’Asie à participer à un banquet spirituel plus riche encore et plus raffiné. Au regard de ceux qui ont été au courant de la censure dont des théologiens et des écrivains spirituels des dernières décades ont fait l’objet, pour avoir tenté une telle

Sommes-nous capables de nous laisser instruire par «l'autre»? —

intégration, il y a là une tension qui met à l'épreuve la créativité et l'intégrité de ceux qui se tiennent sur le tranchant de la théologie, et de ceux qui occupent des positions officielles dans l'Église.

Les noms des personnes impliquées, théologiens et employés de l'Église, peuvent aller et venir, mais la tension est ancienne comme le christianisme. Nous pouvons en simplifiant, nommer les deux pôles de cette tension : le Christ et la culture. L'histoire est remplie de manifestations de cette tension perpétuelle : le Concile de Jérusalem en la personne de Pierre et de Paul, les Pères de l'Église des écoles d'Alexandrie et d'Antioche, les moines pionniers dans le « monde barbare » (tensions d'ailleurs souvent résolues de manière heureuse par des leaders tels que Grégoire le Grand et Augustin de Cantorbéry), les missionnaires modernes de la première heure comme Bartolomé de Las Casas et Matteo Ricci, pour n'en citer que quelques-uns. Puisqu'il est dans la nature du christianisme de s'adapter car sa nature découle de l'esprit de Jésus lui-même, il y aura toujours des tensions au point de contact entre ce qui a déjà été « christianisé » et ce qui reste hors des limites de l'acceptable.

Aujourd'hui, c'est dans les théologies influencées par les rencontres interreligieuses de l'Asie du Sud et de l'Est que la tension est la plus fortement ressentie, particulièrement dans le domaine de la christologie et de la théologie des religions. Des accusations de « syncrétisme » et de « relativisme » ont parfois été dirigées contre des pionniers créatifs.<sup>1</sup> Cette vaste région géographique est le lieu d'origine de cultures enracinées dans des visions du monde plus anciennes que le christianisme, et qui ont nourri et transformé spirituellement des peuples entiers pendant des millénaires. Les catholiques de ces pays sont marqués de manière indélébile par les cultures dont ils ont hérité et aucune somme de sanctions ecclésiastiques ou définitions n'effaceront ces éléments de leur identité. Nier cet héritage qui a informé leur esprit et leur sensibilité, c'est aller à l'encontre du dessein de Dieu créateur. Des multitudes de catholiques ont été confrontées au problème d'avoir à choisir entre leur appartenance socio-religieuse et leur identité fondamentale.

Un synode mondial sur la Parole se doit donc de méditer sérieusement sur cette question, d'écouter les gémissements de l'Esprit dans le cœur des catholiques d'Asie dont la fidélité à Jésus Christ est évidente dans des vies d'orthopraxis, et souvent de sainteté, et qui tiennent fermement les traditions spirituelles héritées de leur double appartenance.

Avant d'entrer en discussion, il est utile de noter que les mots «asiatique» et «religion» sont des termes chargés de malentendus, les deux étant des étiquettes fabriquées par des «occidentaux», commodes pour manier des réalités lointaines et peu familières. Mais au risque de me précipiter dans des contradictions et des généralisations, j'utiliserai ces termes, simplement pour marquer mes points, en utilisant la compréhension occidentale conventionnelle, consciente que ce ne sont

pas des catégories noir sur blanc, spécialement parce que nous traitons de réalités complexes à multiples facettes. Dans les religions anciennes, transformantes et holistiques, le dicton : “L’Orient, c’est l’Orient, et l’Occident, c’est l’Occident, et les deux ne se rencontreront jamais” n’est pas valable; les termes Orient et Occident peuvent s’employer simplement pour accentuer un point particulier.

Issu d’un milieu sémitique, le christianisme était asiatique comme la plupart des grandes religions du monde. Cependant, il fut transmué au cours des siècles en une entité occidentale dont la forme est maintenant ressentie comme étrangère à l’esprit oriental. Le christianisme a perdu son ancrage asiatique et est désormais perçu comme étranger à la pensée et à la sensibilité asiatiques puisque sa doctrine est véhiculée par les concepts et le vocabulaire d’une philosophie européenne gréco-médiévale et son monde symbolique et son système organisationnel, sont réglés par une logique juridique, formulée il y a des siècles, et reconduite aujourd’hui sans esprit critique.

Je sens que notre tâche est désormais de redécouvrir cette « moitié » perdue du christianisme, en rappelant et en retrouvant la richesse de son passé du Moyen-Orient ; en faisant nôtres les nouveaux dons offerts par ses disciples enracinés dans les cultures de l’Asie du Sud, de l’Est et du Sud-Est asiatique, dont la contribution à l’Église universelle doit encore être reconnue, acceptée et épousée. Comme les évêques d’Asie l’ont déclaré à bien des reprises par le canal de la Fédération des Conférences Épiscopales d’Asie FABC, l’inculturation en Asie est un impératif et les Églises doivent s’engager dans un triple dialogue : dialogue avec les cultures, dialogue avec les religions, dialogue avec les pauvres. L’exhortation apostolique « *Ecclesia in Asia* » elle-même déclare : « Les Pères du Synode avaient bien conscience de la nécessité impérieuse pour les Églises locales en Asie de présenter le mystère du Christ à leurs peuples en fonction des critères culturels et des modes de pensée de ces derniers. Ils soulignaient aussi que cette inculturation de la foi sur le continent doit amener à redécouvrir le visage asiatique de Jésus» (*Ecclesia in Asia* 20).

Il ne suffit plus de représenter Jésus et Marie avec des visages asiatiques, ou bien d’orner les églises et de rehausser les cérémonies de décorations, d’instruments de culte et de musique de style asiatique, comme c’est aujourd’hui la tendance dans les communautés d’Asie encouragées à “inculturer”. Ce qu’il faut, c’est répondre à l’action de la Parole de Dieu dans les cœurs et les esprits asiatiques, et laisser couler les expressions authentiques de leur expérience religieuse dans l’art et le rituel, la théologie et la spiritualité, la pratique de la missiologie et de la pastorale afin que les catholiques asiatiques puissent réellement se sentir profondément chez eux dans leur religion, et sentir leurs cœurs vibrer à ces expressions. Le christianisme étant « passé » aux formes religieuses occidentales, il peut désormais entreprendre son voyage à un autre niveau : portant des cadeaux de l’Occident, il peut se mettre de nouveau en chemin vers les “nouvelles” cultures asiatiques. Laisser l’Esprit Saint libre de son action dans les Églises

Sommes-nous capables de nous laisser instruire par «l'autre»? —

d'Asie pourrait entraîner une nouvelle floraison du christianisme comme il ne s'en est jamais vu auparavant.

Cette tâche ne doit pas être seulement considérée comme un bel idéal en espérance; il est urgent que l'Église fasse le point sur sa fidélité à la nature incarnée de la mission du Christ parmi les peuples d'aujourd'hui. Prêcher Jésus Christ dans des cadres de pensée et dans une langue compréhensible pour les peuples des différentes cultures est un impératif aujourd'hui comme au temps de l'Apôtre Paul. Grâce aux sciences sociales et religieuses contemporaines nous disposons aujourd'hui de meilleurs instruments pour étendre de façon plus adéquate la bonne nouvelle, si seulement nous avons la passion, l'audace et la liberté de Paul...

En plus du malaise ressenti par de nombreux catholiques asiatiques vis à vis de leur religion, les inadéquations du christianisme occidental se manifestent également en Europe et aux États-Unis par un symptôme qui date de plusieurs dizaines d'années. Des centaines de milliers de chrétiens, dont bon nombre de catholiques, sont passés aux religions orientales, particulièrement au bouddhisme et à l'hindouisme, à la recherche d'une spiritualité qui les conduirait à la complétude et à la profondeur.

Ce mouvement, - qui pour beaucoup, est un passage littéral et géographique à l'Inde, au Tibet, au Japon, en Thaïlande,- résonne comme un écho de l'antique « fuite vers l'est », aux déserts de Syrie et d'Égypte, aux troisième et cinquième siècles, d'hommes et de femmes en quête de transformation personnelle radicale dans le silence et la solitude. Cet exode ne se fit pas seulement à partir des villes et des cités d'Asie ou d'Afrique du Nord, vers les marges des villages ou vers le désert qui s'étendait à l'extérieur ; beaucoup vinrent d'Europe à la recherche de cette nouvelle science auprès des moines qui avaient affiné leurs savoir-faire spirituels, et retournèrent finalement en Europe pour y jeter les fondements du monachisme occidental, ce joyau du christianisme qui continue aujourd'hui à offrir à beaucoup d'entre nous un puits profond de spiritualité. Chose intéressante, ce monachisme lui-même et les formes plus récentes de vie religieuse ont dernièrement été également revigorées par les eaux des religions orientales.

Malgré la rhétorique souvent répétée d'entrer en dialogue, les Églises institutionnelles hésitent à s'aventurer au-delà des frontières, pour deux raisons principales: le sentiment de suffisance et de supériorité de sa propre religion, et la crainte de l'« autre ». Malgré cela, de nombreux individus ont franchi cette ligne de démarcation avec le sentiment intuitif de la beauté et de la vérité qui résidaient en l'« autre » ; ce que les chercheurs individuels ont acquis par leur audace, peut servir maintenant à la communauté élargie.

Toutes les grandes religions du monde possédant un message de transformation spirituelle (ou de 'salut', pour utiliser le terme chrétien) sont enracinées dans la religion primitive ou religiosité cosmique ; leurs symboles sont puissants,

précisément, parce qu'ils émergent de rencontres personnelles avec le « Sacré » dans la « nature ». Les êtres humains, qui font partie intégrante de la nature, réagissent profondément aux symboles condensés à partir d'éléments de la « nature ». Mais, contrairement aux religions asiatiques, le christianisme a tellement stylisé, catégorisé, et limité numériquement ses symboles que ceux-ci sont maintenant souvent abstraits et artificiels ; on ne les rencontre que dans l'espace et le temps qui ont été sacralisés par une action rituelle réglée par l'autorité, hautement centralisée, de l'Église. Elle a pris ses distances par rapport à l'état brut de la vie en général si bien que l'on ne rencontre la plupart de ses symboles qu'à travers un processus de pensée explicatif, fruit d'une formation religieuse dans le cadre de la famille ou de l'Église. Lorsque les symboles perdent leur immédiateté et leur spontanéité, quand ils demandent à être « pensés », ils perdent généralement leur pouvoir de susciter des sentiments contemplatifs. Tel n'a pas été le cas des religions sino-indiennes qui sont florissantes et renouvellent leur vitalité par le chant, la danse, et autres formes d'art, alimentées par des sentiments continuellement préservés par leur proximité à la « nature ».

Il n'y a aucun développement linéaire entre les religions cosmiques et les religions métacosmiques comme l'hindouisme (qui est un mode de vie plutôt qu'une religion) ou le bouddhisme, car leurs histoires sont ponctuées d'irruptions du sacré ou de théophanies à des génies spirituels tels que les premiers 'rishis' de l'Inde ou les moines de Chine, du Tibet, de Birmanie, du Japon. Mais les visions du monde qui se sont développées à partir de ces rencontres avec le sacré n'ont pas coupé leurs liens avec le cosmos. Le langage et les symboles de la divinité expriment l'unité et l'interdépendance du tout – l'humain, le cosmique et le divin.

L'hindouisme parle de Dieu en tant que sein de l'univers et toutes les choses sont dans ce sein, comme celui d'une mère. Dieu est

*« ce dont naissent les êtres, ce par quoi ils vivent après être nés, ce dans quoi ils entrent à leur mort »* (Taittirîyaka-Upanishad, 3.1.1).

*« le père de cet univers, la mère, le soutien, l'aïeul. »* (Bhagavad Gita 9.17).

Le Tao te Ching (6) dit :

*Le Tao est appelé la Grande Mère :*

*vide et cependant inépuisable,*

*il donne naissance à des mondes infinis.*

Le néo-confucianiste Chang Tsai écrit :

*Le ciel est mon père et la terre est ma mère, et même une petite créature comme moi trouve une place intime en leur milieu. C'est pourquoi, ce qui remplit l'univers, je le considère comme mon corps et ce qui dirige l'univers, je le considère comme ma nature. Tous les gens sont mes frères*

Sommes-nous capables de nous laisser instruire par «l'autre»? —

*et sœurs, et toutes les choses sont mes compagnes.*<sup>2</sup>

Tous les êtres sont en Dieu, Dieu est dans tous les êtres et imprègne leur vie. Dieu est immanent, on peut le trouver dans l'univers, et en même temps, on le trouve à l'intérieur de soi, au centre ou dans la profondeur de son être. Toutes les dualités sont de simples illusions de l'esprit superficiel. De la même manière que le domaine des sens et des émotions, elles sont toujours assaillies par des phénomènes passagers, mais ces dualités, qui sont des constructions de l'esprit, peuvent être surmontées par la conscience profonde que l'on en a.

Les philosophies asiatiques limitent la capacité de l'esprit à ces niveaux. La rationalité - qui en Occident a dominé la religion - est considérée comme un instrument qui « objectifie », analyse et divise. Mais au-delà de la pensée, il y a un autre niveau, le transcendant, où les polarités sujet-objet n'existent pas. Au lieu de cela, il y a unité entre tous les êtres, y compris la divinité.

La vision inclusive et globale du monde qui met l'accent sur l'unité a été appelée, théologie « théanthropocosmique » ou « cosmothéandrique » par les théologiens asiatiques chrétiens. Ici, les lois de la logique occidentale de la non-contradiction ne tiennent pas puisque la réalité est un tout complexe, et les contradictions qui pourraient être posées comme postulat par l'esprit occidental sont surmontées par la position « les deux à la fois-et », qui embrasse toutes les oppositions apparentes.

C'est pourquoi, Dieu, le sein qui contient tout ce qui vit, n'est pas d'abord perçu comme Verbe mais comme Silence. Le « *neti...neti* » (pas ceci, pas ceci) de l'hindouisme, indique l'inaptitude de l'esprit humain à saisir Dieu.

*Ce qui réside éternellement à l'intérieur de soi-même, devrait être connu ; et au-delà de cela il n'y a rien à connaître. De la même manière que la forme du feu ne se voit pas, alors qu'il existe bien, là, dans le sous-bois, ou que sa semence n'est pas détruite, l'homme, après s'être entraîné à la méditation, percevra le dieu éclatant de lumière, comme l'étincelle cachée dans le bois (Svetasvatara Upanishad 1.12).*

*On ne peut le voir car, d'une part, lorsqu'il respire, il est le souffle proprement dit ; lorsqu'il parle, son nom est la parole ; quand il voit, son nom est l'œil ; quand il entend, il est l'oreille ; quand il pense, son nom est esprit. Tous ces noms ne le définissent que par ses actions. Et celui qui le vénère (le considère) comme l'un ou l'autre, ne le connaît pas, car il se situe au-delà (quand on le qualifie) par l'un ou l'autre (prédicat). Les hommes doivent le vénérer en tant que En-soi, car dans l'En-soi, tous sont un. Cet En-soi est l'empreinte de tout, car par lui on connaît tout. Et, de même que l'on peut retrouver par les empreintes ce qui était perdu, celui qui sait cela trouve gloire et louange ((Brihadâranyaka Upanishad, 1.4, 7).*

— Sommes-nous capables de nous laisser instruire par «l'autre»?

Dans la religion chinoise,

*Le Tao qui peut être dit*

*n'est pas le Tao éternel*

*Le nom qui peut être prononcé*

*n'est pas le Nom éternel.*

*Ce que l'on ne peut nommer est le réel éternel.*

*L'attribution du Nom est l'origine*

*de toutes les choses particulières.*

*Libre de désir, vous réalisez le mystère.*

*Prisonnier du désir, vous n'en voyez que les manifestations.*

*Cependant, mystère et manifestations*

*proviennent de la même source.*

*Cette source s'appelle obscurité.*

*Obscurité au sein de l'obscurité.*

*Le porche de toute compréhension.*

(Tao-teh Ching 1).

Le bouddhisme traduit une idée parallèle par la notion de « vide », d'où il découle que la Réalité Ultime est le Silence, domaine de l'Être qui tient tous les phénomènes pour éphémères et illusoire :

*Une étoile à l'aube, une bulle dans un ruisseau ;*

*Un éclair dans un nuage d'été,*

*Une lampe vacillante, un fantôme, et un rêve. (Diamond Sutra 32)*

Ces notions ne furent pas façonnées par un discours analytique ou philosophique mais par une expérience des profondeurs de la réalité et de la conscience humaine. La vie intérieure de Dieu n'est pas un objet de discours, de formulations ou de définitions dogmatiques puisque tout ceci fait obstacle à l'expérience de Dieu ou à la Réalité Ultime.

Certains théologiens et écrivains spirituels occidentaux actuels, emboîtant le pas à une littérature mystique plus ancienne et aux découvertes des sciences physiques contemporaines, parlent de panenthéisme - Dieu-en-tout - où Dieu n'est pas un Être hors du monde créé, hors de l'humanité, et par conséquent, n'est pas à proprement parler objet de pensée ou de culte. Et ceci est tellement plus fidèle à la croyance chrétienne en Dieu créateur de tout, en qui « nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

Ces caractéristiques des religions asiatiques évoquées ci-dessus sont également présentes à l'intérieur du christianisme, à commencer par le premier livre de la Bible où Dieu rompt le silence en prononçant les mots de la création et jusqu'au livre de l'Apocalypse. Au long des siècles, les mystiques ont produit une littérature dont le langage est semblable à celui des religions asiatiques, mais la théologie

qui a jailli de l'expérience mystique dans le christianisme a souvent été reléguée au domaine de la piété ou même mise sur la touche comme suspecte ou non fiable. En conséquence, contrairement aux religions asiatiques, elle n'est pas considérée comme une source du grand courant qui enseigne sur Dieu. L'image conventionnelle de Dieu rappelle encore le schéma grec de l'univers selon lequel Dieu est le premier « déclencheur » qui a mis la création en action ; un « Autre », non seulement transcendant mais séparé et distant - « au ciel » -, dont l'éloignement ne peut être franchi que par le pont de l'humanité de Jésus et la médiation de Marie et des saints. Ce Dieu fut l'objet de spéculation philosophique et de formulation d'un système fondé sur les catégories métaphysiques et le raisonnement ; d'où l'insistance sur l'orthodoxie dans les Églises chrétiennes. Cependant, ces concepts sont inintelligibles pour les chrétiens ordinaires, dont les aspirations vont à un Dieu proche, quelqu'un dont on peut dire : « nous l'avons entendu, nous l'avons vu de nos yeux, nous l'avons contemplé, nous l'avons touché de nos mains ». Pour la plupart, ces formulations doctrinales peuvent devenir une pierre d'achoppement, non seulement pour les simples chrétiens, mais aussi pour ceux qui ont fait l'expérience de Dieu comme silence. Ce sont ces deux types de chrétiens qui peuvent le mieux se retrouver dans ce Dieu des religions d'Asie, un Dieu infiniment disponible à leur égard, dans tous leurs désirs et leurs aspirations.

La différence majeure semble être que dans les religions asiatiques, le cadre de base de leurs systèmes religieux est mystique ; le silence est premier, avant la pensée et la parole, d'où la prédominance d'un apophatisme fort, une réticence à l'égard du Mystère. Dieu est Être, Il est Réalité, Il est Silence. La mystique est ontologie. La méthode logique et scientifique est importante mais vient en second lieu ; elle n'est pas utilisée pour définir la divinité mais pour tracer les étapes du voyage, et appliquer des stratégies éprouvées par le temps ou des techniques du voyage que fait l'être humain vers le divin. La méthode découle du sujet de manière organique, et le dynamisme du mouvement vers le Mystère est maintenu.

Dans le christianisme occidental, il semble que ce soit l'inverse. Faisant abstraction de son origine première, le cadre et le système sont fondamentalement rationnels, avec des formulations dogmatiques qui ont priorité et sont même appliquées au mystère de Dieu. La mystique est un phénomène périphérique, et le silence est considéré comme un moyen d'apaiser l'esprit pour le préparer à la contemplation, à entrer en contact avec Dieu. Il y a un hiatus entre la vie de foi et son explication puisque cette dernière ne fut pas un développement organique venant de l'intérieur mais une appropriation du dehors. Ceci est peut-être dû à « l'accident historique » qui fit que le développement du christianisme s'accomplit à l'intérieur du contexte hellénistique.

Cette fracture entre *mysterium* et *ratio* n'a pas toujours existé dans la pensée chrétienne, même après que les Pères de l'Église et les moines théologiens aient adopté la pensée platonicienne et stoïcienne. L'intellectualisme apparut avec l'usage de la métaphysique et de la méthode aristotéliciennes, l'insistance sur la



clarté rationnelle et une terminologie précise exigées par la scolastique médiévale qui exerça par la suite une hégémonie et un monopole virtuel :

*“L'Être devint une entité parmi d'autres, et par conséquent sujette aux manipulations de la pensée propositionnelle ou 'logique'. Le logos fut identifié avec la part rationnelle, et l'adéquation entre pensée et objet fut adoptée. De cette manière, l'ontologie première se trouva inscrite à l'intérieur de la 'métaphysique', et l'Être, au sens originel, se trouva masqué, caché, et oublié... L'alliance avec le dogme chrétien donna lieu à des opposés binaires avec des modes de penser polarisés, privilégiant le principe noétique au détriment de l'ordre naturel.”<sup>3</sup>*

Ainsi, le christianisme est-il désormais emprisonné dans cet univers conceptuel grec, incapable de se libérer par lui-même de son étau. Tous les théologiens occidentaux, héritiers de cet univers conceptuel étant limités par ce discours, aucune somme de déconstruction de leur part ne peut libérer la théologie occidentale. Ils n'ont aucun autre moyen à leur disposition et ne peuvent « démonter la maison du maître en utilisant les outils du maître », contrairement aux experts en religion et aux penseurs du monde non occidental qui proposent des alternatives parce qu'ils viennent d'un monde différent.

L'Église catholique est-elle capable de reconnaître les limites de la métaphysique grecque pour transmettre des notions de Dieu ? Est-elle capable de comprendre que même l'ensemble du système religieux sémitique-gréco-romain ne saurait enfermer Dieu ? Est-elle en mesure de déplacer les frontières élevées au cours des siècles afin de permettre aux chrétiens d'entrevoir une lueur du Dieu de tout l'univers, de l'humanité et des religions, à travers d'autres sources de révélation ? Est-elle capable de faire confiance à la fidélité des chrétiens asiatiques qui sont authentiquement engagés dans la recherche d'alternatives pour communiquer leur foi en Jésus, en son *Abba*, et en l'Esprit ? Permettra-t-elle à ces chrétiens de se sentir chez eux dans la religion qu'ils ont choisie ? Peut-elle accepter le fait que les théologiens d'Asie aient quelque chose d'extraordinaire à offrir à l'Église universelle, qui l'empêchera de devenir moribonde en se renouvelant par un dialogue - humble, une écoute active et une attitude kénotique vis-à-vis de l'autre ? Est-elle capable de se défaire de son obsession de rationalité qui empêche les personnes de rencontrer le mystère en plénitude ?

Il est vrai que les religions sont des univers entiers de symboles et de sens, et admettre dans le système des éléments nouveaux ou qui semblent étrangers, présente le risque de provoquer une déchirure dans sa tunique sans couture ou déclencher son écroulement comme un château de cartes. Mais, il est vrai aussi que les religions et les cultures sont dynamiques et le changement créatif ajoute à leur continuelle vitalité. Ceci est tellement évident aujourd'hui dans les religions asiatiques qui ont été transplantées en Occident, particulièrement le bouddhisme et l'hindouisme, qui ont absorbé les meilleures influences que l'occident a à offrir ; ces religions ont été revitalisées en Europe et aux USA par leurs adhérents

nés en Occident qui ont apporté leur cadre de pensée et leur langage à leurs nouvelles religions, et ont permis à ces religions de se développer pour atteindre un niveau qu'elles n'avaient pas trouvé dans leurs lieux d'origine, en Asie.

Ces religions se sont adaptées tout en gardant leur « essence », elles ont été « transformées » et ont surpassé leurs formes culturelles limitées et limitatrices, en se rendant désormais disponibles et facilement accessibles aux non-asiatiques. Si c'était possible, nous appliquerions à ces religions, le terme « Pentecôte » car c'est ce qui s'est produit. Elles sont devenues véritablement universelles, et s'expriment dans la langue de nombreuses nations.

Il suffit de survoler l'itinéraire historique du christianisme à travers les diverses cultures pour voir qu'il s'est transformé au cours des siècles. Hans Küng démontre graphiquement ce fait, en retraçant le trajet du christianisme en développement, à travers six macro-paradigmes: le paradigme apocalyptique des premiers temps du christianisme ; le paradigme de la première Église hellénique, le paradigme médiéval catholique romain, le paradigme de la Réforme protestante ; le paradigme moderne des Lumières, et le paradigme œcuménique contemporain<sup>4</sup> (tout en reconnaissant cependant que le catholicisme autoritaire de Rome aujourd'hui n'a pas pris ses distances avec l'ancien paradigme médiéval).

Fidèle à cette tradition de se traduire culturellement, et à l'Esprit qui a guidé ces différentes transformations, les théologiens d'Asie et les leaders spirituels essaient de parler un langage accessible à leurs compatriotes en utilisant des symboles qui trouvent une résonance dans leurs cœurs plutôt que de leur faire faire des sauts périlleux du point de vue intellectuel, et qui finissent par se révéler futiles. Leur faire adapter le discours rationnel occidental comme signe d'appartenance religieuse, équivaut à une circoncision du dernier jour, subtile, « spirituelle », imposée aux païens d'aujourd'hui !

La tâche des chrétiens d'Asie aujourd'hui, ne consiste pas à défaire les nœuds qu'ils constatent dans leur religion, - cela ne servirait à rien -, ni même à construire un système théologique basé sur les schémas philosophiques et culturels dont ils ont hérité, comme le fit Thomas d'Aquin, car il est trop tôt pour cela. Ce dont ils disposent à présent, c'est de fragments, recueillis par des théologiens et des travailleurs sociaux, dans leur profonde expérience de la lecture de la Bible faite avec les yeux de l'Asie et dans le dialogue avec leurs peuples. Ce sont « *des fragments organiques, c'est-à-dire, qui se sont constitués à partir des questions et des défis auxquels nous sommes confrontés immédiatement dans nos expériences, mais qui, néanmoins nous conduisent à l'horizon plus vaste du tout* »<sup>5</sup>. Ces fragments sont les premiers pas, hésitants certes, parce que la théologie asiatique en est encore au stade de l'exploration, vers l'ouverture de chemins qui n'existaient pas jusque-là ; situation semblable à celle des essais qui furent tentés avec discernement dans le passé par les premiers dogmatistes et docteurs de l'Église. Ils font autorité cependant, dans le sens où l'expérience a une autorité indéniable

lorsqu'elle est confirmée par la communauté de foi qui partage les mêmes schémas culturels et religieux. Dans le cas présent, l'autorité sera d'abord synonyme d'intégrité de la recherche et de ses résultats. Elle ne procèdera pas de la clarté des déductions logiques, des preuves et des reproductions d'"autorités anciennes" comme celles qui donnèrent leur stabilité aux théologies médiévales exprimées dans le langage des scolastiques, et qui reçurent finalement l'agrément irréfutable des ecclésiastiques en charge. Ici, la vérité n'est pas un sujet de logique ou de clarté de méthode. Nous sommes confrontés à l'interrogation : « Qu'est-ce que la vérité ? » « Pour bien des asiatiques, la réponse viendra peut-être de l'absence de réponse des philosophies nées de l'expérience, qui ne définissent pas mais se contentent d'évoquer et d'indiquer la réalité, comme dans la philosophie du yin-yang et les schémas de pensée non-dualiste, qui ne souscrivent pas aux principes de la logique occidentale.

Contrairement à la plupart des théologiens occidentaux dont les aptitudes se sont affinées dans la discipline et la rigueur d'une seule tradition - celle de l'Occident -, les théologiens d'Asie sont équipés de deux instruments : des méthodes théologiques occidentales et de leur propre formation éducative dans les philosophies sino-indiennes, qui se développèrent avant celles de l'Occident. Les théologies « asiatiques » ne souffrent donc pas d'un manque de rigueur mais elles s'épanouissent, à cause d'une liberté de la pensée créative également soumise à l'autocritique.

Je conclurai en faisant des suggestions pour une herméneutique biblique asiatique, herméneutique conçue, d'une manière générale, comme une théorie et un art d'interprétation des textes. N'étant pas bibliste, j'ai bien conscience de mon manque de technicité en la matière, mais le fait de venir de l'extérieur a ses mérites, peut-être celui d'avoir l'objectivité et la perspective de la distance, l'audace de quelqu'un qui n'a pas de réputation professionnelle à perdre, et a seulement le désir d'élargir les paramètres pour comprendre la Parole de Dieu en Asie et dans un monde autre qu'occidental.

Pour le moment, fabriquer une « herméneutique biblique asiatique » est un défi redoutable, sinon impossible. Elle devra emprunter aux méthodes d'interprétation biblique anciennes, traditionnelles et contemporaines des 2000 années passées, méthodes à la fois « orientales » et « occidentales », en choisissant ce qui est approprié, et parvenir ainsi jusqu'à la situation présente en Asie ; en faisant, par conséquent, un usage extensif, à la fois, des approches diachronique et synchronique, et en supposant qu'une herméneutique saine et sérieuse aujourd'hui doit être à la fois contextuelle et interdisciplinaire si elle veut être utile à la théologie et à la pratique pastorale.

Ce qui est spécifiquement « asiatique », c'est précisément ce qui provient des expériences de lutte socio-politico-économique des peuples pour se libérer du colonialisme et autres formes d'oppression ; et ce qui découle de l'expérience de « salut » ou de transformation spirituelle, dans le contexte d'une diversité de

cultures et de religions dynamiques. Les formes indigènes populaires, telles que les mythes et les récits qui trouvent une expression dans la narration, la musique ou la danse populaires, sont des réceptacles de sagesse accumulée qui mettent en relief les expériences de Dieu. Les littératures « mystiques » classiques, méditées de siècle en siècle, et depuis des millénaires, ont ouvert des voies à l'évolution de la conscience humaine. L'« exégèse conjointe d'écritures » est une approche nouvelle et fructueuse de type symbiotique :

*“Car ici, lorsque l'enseignement séminal des Écritures d'une religion, - semé et enfoui dans les textes - , est exposé à la chaude lumière de l'enseignement des textes sacrés d'une autre religion, il germe et grandit pour devenir une source fructueuse d'intuitions nouvelles. Dans cette approche « symbiotique », il n'y a pas de place pour une quelconque dilution ou déformation des enseignements de base de l'une ou l'autre des deux religions ; ni pour une tentative quelle qu'elle soit, de se satisfaire d'équations faciles ou de comparaisons détestables.”<sup>6</sup>*

Semblable lecture nous ouvre de manière exponentielle à de nouveaux horizons de compréhension :

*“Il existe de multiples univers de sagesse, chacun captant quelque chose du rayonnement de l'être et la réfléchissant dans la vie de ses disciples. Aucun de ces univers ne réfute ou n'exclut les autres comme si chacun était la langue maternelle de ses disciples, mais tous s'entremêlent en une hymne à la gloire du créateur.”<sup>7</sup>*

L'herméneutique, qui essaie d'exprimer la profondeur et le tout, a nécessairement besoin des instruments et des perspectives de nombreuses disciplines qui n'avaient pas été utilisées jusque là, pour aider à l'interprétation des écritures : spécialement les diverses sciences de la religion (histoire, anthropologie, sociologie, psychologie, philosophie de la religion) ainsi que des disciplines qui s'appliquent à des domaines plus séculiers comme l'économie et les sciences naturelles. Un tel regroupement d'instruments aiderait, souhaitons-le, à éclairer l'action de l'Esprit par la Parole dans les écritures. Cela ferait aussi avancer notre compréhension et nous aiderait à mettre nos pas dans ceux de Jésus, Lui qui franchit les frontières de sa religion à tant de reprises et se laissa enseigner par l'exclu et par l'étranger de son époque, y compris des Samaritains « hérétiques ».

Jean-Paul II lui-même invitait l'Église à être « ouverte aux voies nouvelles et surprenantes par lesquelles le visage du Christ [pourrait] être présenté en Asie » et à « s'appuyer sur l'expérience de saint Paul qui établit un dialogue avec les valeurs philosophiques, culturelles, et religieuses de ses auditeurs » (Ecclesia in Asia 20).

N.B. Cela intéresserait l'auteur d'avoir vos commentaires. Vous pouvez les envoyer à son adresse électronique : [advasquez@yahoo.com](mailto:advasquez@yahoo.com)

- <sup>1</sup> « L'Asie est le bâton de discorde car elle fut le berceau de toutes les hérésies modernes, comme l'affirmait le Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples se reportant à l'encyclique *Redemptoris Missio* », Pim Valkenberg, « Jacques Dupuis, as a theologian with a reversed Mission » in Frans Wijzen and Peter Nissen, eds., *Mission is a must : Intercultural Theology and the Mission of the Church* (Amsterdam : Rodopi, 2002), p. 148.
- <sup>2</sup> Chang Tsai, "Western Inscription" *Source Book in Chinese philosophy* par W.T. Chan (Princeton University Press, 1969) p. 497.
- <sup>3</sup> Stanley Hopper, "The Word as Symbol in Sacred Experience", E.D. Blodgett et H.G. Coward, eds., *Silence, the Word and the Sacred* (Wilfred Laurier University Press, 1989) pp. 85-86.
- <sup>4</sup> Hans Küng, trad. par John Bowden, *Christianity: Essence, History, and Culture* (New York: the Continuum Publishing Co., 1995).
- <sup>5</sup> Felix Wilfred, "Jesus-Interpretations in Asia: Fragmentary Reflections on Fragments", *East Asian Pastoral Review*, 43 (2006) 4, <http://eapi.admu.edu.ph/eapr006/Wilfred.htm>
- <sup>6</sup> Felix Wilfred. Voir aussi Pieris, Aloysius « Cross-Scripture Reading in Buddhist-Christian Dialogue : A Search for the Right Method », in *Scripture, Community and Mission. Essays in Honor of D. Preman Niles* publié par Paul Wickeri (Hong-Kong: Christian Conference of Asia – The Council of World Mission; London: 2<sup>e</sup> édition, 2003) p. 253
- <sup>7</sup> Jonathan Sacks, the *Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum 2003) p. 204