

S. Kappen (octobre 85)

Une école spécifique de pensée qui puisse être appelée "théologie de la libération", n'existe pas actuellement parmi les chrétiens indiens. On trouve par contre des recherches visant une interprétation nouvelle de l'Évangile, inspirée par le Concile Vatican II et l'exigence d'une action organisée en vue de la justice sociale. Aucun effort n'a encore été fait en vue de définir la spécificité d'une approche indienne de la théologie de la libération. Notre contribution sera dès lors plus prospective que descriptive, c'est à dire qu'elle explore les voies que doit prendre une pensée théologique pleinement contextuelle et répondant véritablement au défi d'une action transformatrice de la société en Inde.

Une crise de civilisation

Dans le sous-continent indien, de profonds changements affectent les institutions, la culture et la conception du monde; avec les progrès des sciences, des technologies et l'éducation moderne, le monde au dessus du soleil, de la lune et des étoiles a perdu son aura divin et s'est effondré dans le monde humain, d'ici-bas. Le même sort atteint la terre, les arbres, les rivières, les eaux et la mer; de divinités de la fertilité ils sont devenus matière première pour le travail humain et ainsi, partie de l'histoire humaine. D'une manière semblable, les institutions sociales et culturelles ont perdu leur statut de conformité à la volonté divine et de réalités immuables dont elles jouissaient auparavant; elles sont reconnues pour ce qu'elles sont: des oeuvres de l'homme que celui-ci peut refaire ou défaire à volonté.

Cette nouvelle prise de conscience a créé le climat mental nécessaire aux luttes populaires contre des structures sociales oppressives. Ces luttes, à la fois présupposent et génèrent dans les masses une conscience d'être créatrices de leur propre avenir. Le passage du temps cyclique au temps historique est impliqué dans cette transition². La temporalité commence à suivre le rythme non plus des processus cosmiques mais des décisions humaines. Cette mutation dans la conscience de soi et du monde est un phénomène universel affectant les humains sur toute la terre. Ce qui est spécifique à l'Inde c'est le télescopage de processus historiques qui ailleurs ont pris des siècles à murir; en Inde, l'avenir devient présent avant que le présent ne s'enfonce dans le passé entraînant un conflit angoissant entre le neuf et le vieux.

L'absorption de l'histoire naturelle dans l'histoire humaine et la transition du cyclique en historique humain entraînent une révolution dans la manière dont les gens conçoivent le divin; ils ne peuvent plus

Le chercher dans un monde mystérieux au dessus et autour, ils doivent le chercher dans l'histoire, dans la temporalité à laquelle eux-mêmes donnent nom et forme.³

Où rencontrons-nous le Divin dans l'histoire ? Le Divin vient à nous comme don et comme défi; comme don dans l'expérience de la beauté, de l'amour, de l'amitié, de l'être ensemble. Quoique confinées dans l'ici et maintenant, de telles expériences ouvrent une fenêtre sur ce qui est au-delà; l'au-delà, le Divin nous confronte comme un défi quand, au travers de situations historiques, il nous demande de nous libérer de toute entrave et d'avancer vers l'inconnu, espérant contre tout espoir. Ces deux théophanies sont médiatisées par l'histoire et appellent une réponse adéquate. Le don demande d'être protégé et préservé pour l'avenir le défi doit aboutir à une action transformatrice. Les réponses se complètent et s'enrichissent l'une l'autre.

Celui qui n'a pas fait l'expérience de l'absolu de la beauté, de l'amour, de la communauté se révoltera rarement contre les conditions de laideur, d'oppression et de fragmentation de l'humain. Semblablement celui qui ignore le défi de créer l'avenir risque de manquer l'annonce du Divin dans le présent.

Cette double réponse des humains, nous l'appelons : pratique théandrique. En elle, sont conjoints contemplation et action, célébration et création, protection et subversion, mémoire et espoir, transformation de soi et transformation du monde. C'est dans la pratique théandrique et dans ce qu'elle engendre que le don- appel du Divin s'incarne. Si cela est vrai, la Révélation est, en un certain sens, une tâche historique de l'humanité: les humains ont ^{autant} à créer la vérité à propos du Divin qu'à la découvrir. Pour ne pas introduire une perspective trop complexe, je me centrerai sur le caractère transformateur de la pratique théandrique.

Le cri des pauvres et des marginalisés

Pour définir davantage l'appel du Divin dans la conjoncture critique de notre histoire, il nous faut examiner notre système social dans son ensemble et les forces en conflit qui y travaillent. Une analyse sociale détaillée n'étant pas possible ici, je me contenterai d'indiquer les principaux problèmes auxquels notre pays doit faire face.

En Inde, règne un capitalisme dépendant caractérisé par la concentration des moyens (agricoles et industriels) de production dans un petit nombre de mains. Ce capitalisme ^{a contribué} engendre un développement des forces de production mais crée aussi une grande disparité, de revenus et des chances, encore accrue depuis l'indépendance. Alors que les 10% qui jouissent des revenus supérieurs vivent dans une large aisance, 47% sont contraints de vivre en dessous du niveau de subsistance.

Voici comment un économiste résume les résultats du développement capitaliste jusqu'à présent : " 9/10e de la population indienne sont laissés en arrière dans les bras de décharge de l'économie; la pauvreté des masses augmente, la disponibilité des nécessités humaines élémentaires par tête, tels que céréales et vêtements se fait rare; l'endettement rural s'est multiplié, le chômage et le sous emploi atteignent 20,8 millions d'humains"⁴ A quoi il faut ajouter la prolifération des bidonvilles, la marginalisation des tribus et des hors-castes, la destruction de l'artisanat traditionnel, les ravages écologiques provoqués par ~~la~~^{l'act} production tournée vers le profit.

Sur le front politique, les classes riches, les propriétaires terriens, les paysans riches et la moyenne et haute bourgeoisie, sont capables de faire usage, à leur profit, des institutions démocratiques. Ils manipulent les élections, créent de puissants lobbys dans les assemblées et au parlement, corrompent la bureaucratie et contrôlent les organismes des gouvernements locaux. De plus, le pouvoir politique est devenu très centralisé réduisant au minimum la participation populaire et refusant aux états et groupes ethniques leur légitime autonomie.

La crise culturelle est plus profonde encore que la crise économique et politique ; elle est engendrée par le conflit entre la tradition et une modernité bourgeoise transplantée du dehors. A un extrême du spectre culturel nous avons la culture traditionnelle des castes accouplée à une religiosité périmée et ,de l'autre, la modernité bourgeoise dans sa forme pure, patronnée par les sections de l'élite urbaine occidentalisée. Entre les deux, une culture hybride qui combine les pires éléments de la tradition avec les valeurs capitalistes d'intérêt privé: compétition, agressivité et consommation.⁵ C'est cette monstrueuse non-culture qui domine la vaste majorité du peuple indien. Elle a vicié les sources de la vie en société et a promu une ère de décadence morale et de corruption universelle. Sous son maléfice toutes les réalités sociales sont marquées d'une ombre pernicieuse et grotesque. L'argent blanc a sa contrepartie l'argent noir, des biens de bonne qualité, des biens adultérés, la propriété vraie -la fausse propriété, la démocratie bourgeoise, la politique de mafia, la loi écrite-une loi non-écrite de la puissance et de la manipulation, la religion authentique - le culte de fausses divinités masculines et féminines.

Le défi auquel le peuple indien a à faire face est clair : il doit structurer l'économie de telle manière que la production visant le profit soit remplacée par la production des biens nécessaires à la société; le pouvoir doit être rendu au peuple pour qu'il puisse modeler sa propre vie; il faut créer une contre-culture consonnante avec la dignité humaine et avec les valeurs positives de la tradition. Cette dernière tâche

doit recevoir la plus haute priorité dans le contexte indien où une révolution socio-politique authentique n'est possible que si elle est précédée d'une révolution culturelle. Mais qui va amener ces changements? Le gandhisme est aujourd'hui une force usée qui a quasiment dégénéré en un simple culte. Les partis de gauche ont été absorbés dans une politique de pouvoir et par la culture abatardie en vogue.⁶

C'est pour combler ce vide politique que, depuis une dizaine d'années, des groupes surgissent à la base un peu partout en Inde. Une fois sur le terrain les activistes chrétiens parmi eux ont fait l'expérience de la contradiction existant entre l'engagement répondant à l'appel inconditionnel de Divin incarné dans la situation historique d'une part et le genre de théologie dont ils avaient hérité d'autre part. La théologie de la libération en Inde tente de répondre à cette contradiction.

Une théologie fondamentale de libération:

L'auto-révélation du Divin, concrétisée dans la situation historique présente est adressée à tous quelle que soit leur affiliation religieuse. D'où la possibilité et la nécessité d'une théologie fondamentale de libération qui se développe au-dessus des barrières religieuses et idéologiques. Ainsi comprise, la théologie est engagée dans une réflexion critique sur l'auto-manifestation historique du Divin comme don-appel et sur la réponse humaine.

Expliquons les termes employés: le thème de la théologie n'est pas "Dieu" parce que "Dieu" est un mot impliquant un Être suprême, personnel. En tant que tel, il est un concept produit par la théologie antérieure. Le terme "le Divin" est préféré pour marquer le caractère non pas personnel ou impersonnel mais trans-personnel. L'objet de la théologie n'est pas le Divin en lui-même mais tel qu'Il se révèle aux hommes et aux femmes dans l'histoire et ~~qui~~ prend force dans la pratique théandrique. Vu sous cet angle, toute théologie authentique est libératrice, ^{du fait} ~~en tant que~~ don-appel et la pratique humaine qu'il provoque aboutit à la libération de toute aliénation, libération pour l'amour, la communion, la créativité.

C'est sur cette pratique théandrique qui se poursuit que la théologie est appelée à réfléchir. La réflexion implique un élément conceptuel — ce qui n'est pas tant la force que la faiblesse de la théologie. Car ce thème se développe plus adéquatement dans le langage multidimensionnel des symboles (poésie, drame, musique, peinture, sculpture, danse..) que dans le langage unidimensionnel des concepts; il faudra donc, qu'à l'avenir la théologie se réapproprie le langage poético-symbolique des paraboles de Jésus, des dialogues de Bouddha et des prophètes des Upanishads.

La réflexion doit remplir une fonction critique. Les humains n'arrivent pas sur scène l'esprit vide mais chargé de symboles, de mythes de conceptions et de préjugés qui dérivent de leur arrière-fond religieux ou d'autres croyances et idéologies rencontrées dans la vie quotidienne. De telles présuppositions sont en général ambivalentes: elles peuvent soit éclairer, soit voiler la réalité; d'où la nécessité d'une critique visant à vérifier si le divin don-appel et la réponse humaine ont été correctement interprétés ou ont été mal compris du fait de fausses pré-conceptions.

En plus d'être critique, la réflexion doit être engagée. La théologie ne peut pas rester neutre à l'égard de l'objet ~~de l'objet~~ de sa réflexion car, faire de la théologie fait partie de la réponse au don-appel médiatisé par l'histoire. C'est une forme d'action subversive - créatrice plus proche de la prophétie que de la science. Pour la même raison, le théologien ne peut pas échapper à la croix.

La théologie de la libération dont j'ai esquissé les grandes lignes est fondamentale et universelle: Fondamentale parce que la révélation du Divin dans l'ici et maintenant de l'existence individuelle-collective et la pratique théandrique qu'elle provoque a une immédiateté que n'a pas la révélation faite dans le passé. En tant que tel il est le critère ultime par lequel les théologies anciennes doivent être jugées. Cette théologie est aussi universelle parce que son thème est accessible aux adhérents de toutes les religions et même aux idéologies séculières comme le marxisme. C'est sur la base de ^{cette} unité sous-jacente qu'un pluralisme religieux et théologique peut se comprendre.

Théologie indienne, chrétienne de de la Libération

Ces réflexions nous permettent de définir la théologie chrétienne de libération comme une réflexion critique et engagée sur l'Évangile à la lumière de la pratique théandrique et sur la pratique théandrique à la lumière de l'Évangile. Avant d'élucider ce que cela veut dire concrètement, il me faut faire deux observations préliminaires:

On s'imagine souvent que l'Indien chrétien est un être à part ayant peu en commun avec l'Hindou; cette idée est, en fait, jalousement instillée en lui par les églises, depuis son enfance. Mais, du point de vue anthropologique, il est d'abord un Indien et ensuite seulement un chrétien; il est fils de sa terre autant que l'Hindou; les plus profonds recoins de son être réverbèrent l'inconscient collectif du peuple indien. Pour ne donner qu'un exemple: aussi passionné qu'il soit de musique liturgique chrétienne, c'est souvent le gayatri, (l'hymne) au Soleil levant chanté à l'aube qui touche en lui la corde la plus profonde. Il y a plus, dès sa petite enfance il est exposé aux symboles, mythes, rituels et conceptions propres aux autres religions ce qui fait de l'Indien chrétien

un être culturellement et religieusement hybride; il en va de même, à un moindre degré, pour l'Indou ou le musulman moyens; ils ont eux aussi assimilé, à des degrés divers, des idées, valeurs et symboles de la tradition chrétienne. La relation de symbiose entre plusieurs religions est le contexte vivant dans lequel l'Indien chrétien poursuit sa réflexion théologique.

Ma seconde observation concerne la relation du théologien avec la pratique théandrique sur laquelle porte sa réflexion. Dans des pays comme ceux d'Amérique Latine où les chrétiens sont majoritaires, le théologien et la communauté humaine sur la pratique de laquelle il réfléchit, appartiennent l'un et l'autre à la bergerie chrétienne; c'est pourquoi Gustavo Gutierrez a pu définir la théologie de la libération comme une "réflexion critique sur la praxis chrétienne à la lumière de la Parole".⁷ Ceci n'a guère de sens en Inde où l'agent de la pratique théandrique doit nécessairement être une communauté plus large comprenant des hommes et des femmes de diverses religions et convictions. C'est en tant qu'inséré dans une telle communauté oecuménique que l'Indien chrétien fait de la théologie; ce n'est pas affaire d'opportunisme mais enracinement dans un engagement partagé en vue de l'humanisation de la société. En effet, les éléments d'une nouvelle théologie ne se manifestent que chez les théologiens et dans les groupes chrétiens qui sont détachés, au moins mentalement si pas physiquement, du ghetto des institutions d'église et ont jeté l'ancre dans le monde séculier.

De la pratique théandrique à l'Evangile. La première tâche pour toute théologie de la libération en Inde consiste dans une réflexion critique sur l'Evangile à la lumière de notre pratique théandrique actuelle. Mais l'Evangile est lu par le chrétien moyen avec les lunettes de la tradition il faut donc aussi faire l'examen critique de cette tradition; la pratique théandrique nous aidera à faire la distinction entre les éléments de la tradition toujours valables et d'autres devenus périmés, et à rejeter les accrétions interprétatives qui ont recouvert ou même distordu le véritable sens de la vie et du message de Jésus.

J'indiquerai maintenant quelques aires qu'il est nécessaire de repenser et où cette nouvelle réflexion commence, en Inde, timidement et à tâtons:

1. L'intuition, que le Divin se révèle dans les défis et expériences de la vie séculière, fait exploser la notion d'un Dieu qui aurait dit son dernier mot il y a deux mille ans et puis, pourrait-on dire, s'est retiré de la scène, et ^{par là} renverse l'hégémonie du passé sur le présent et confère une valeur théandrique aux efforts de notre peuple en vue d'une société plus humaine.

De plus, la reconnaissance du Divin comme continuant de confronter les humains, est aussi un retour de la prophétie pratiquement étouffée par l'Institution.

2. La pratique théandrique appelle aussi une révolution dans notre discours sur le Divin. La théologie traditionnelle parle de Dieu comme s'il s'agissait d'un sujet déjà connu auquel on peut attribuer des prédicats comme quand nous disons Dieu est amour, Dieu est vérité, Dieu est le défenseur de la veuve et de l'orphelin etc. Mais ce type de discours devient problématique quand on se rend compte que la vérité concernant le Divin est ce que les hommes ont encore à créer au cours de l'histoire. Le Divin ne peut être connu que comme prédicat de l'humain, comme la dimension en profondeur de l'histoire humaine en cours d'exécution. Ce que nous rencontrons ici et maintenant ne sont que des indications, des invitations du Divin. Ceci requiert une reformulation de ce que nous avons dit précédemment: l'Amour est divin, la Vérité est divine, s'occuper de la veuve et de l'orphelin est divin etc. Ce faisant, nous rejoignons Gandhi qui a écrit ^{que} pendant longtemps, il avait eu l'habitude de dire: Dieu est vérité. Mais il en vint à préférer dire La Vérité est Dieu. Ce type de discours théologique mettra fin au bavardage arrogant de théologiens chrétiens et libérera le Divin de concepts morts dans lesquels on l'a encapsulé. De plus, cela rendra à la théologie la crédibilité perdue. Dites aux habitants des bidonvilles de Bombay ou Calcutta, que Dieu est le défenseur du pauvre, vous serez heureux s'ils ne mettent pas la main sur vous. Mais il en ira tout autrement si vous leur dites que, quand vous vous aimez les uns les autres, quand vous luttez pour briser vos chaînes vous êtes sous l'emprise du Divin.

3. Si l'auto-révélation du Divin se poursuit dans l'histoire, la conception de Jésus comme ~~comme~~ révélation définitive doit être révisée. Jésus sera vu dorénavant comme ce qu'il est réellement: une manifestation unique, intense, sans parallèle (jusqu'à présent, du Transcendant immanent au flu de l'histoire, un chemin et un guide sûrs vers la fin ultime de l'humanité. Le "Christ", méta-historique, assis à la droite du Père, fera place au Jésus voyageur sur le chemin vers Jérusalem. Ainsi les adorateurs du "Christ" redviendront les disciples qui suivent Jésus. Remettre Jésus à sa place dans l'histoire, mettra fin à l'impérialisme idéologique exercé sur les non-chrétiens par le christianisme. Car c'est le concept de Jésus-Christ comme plénitude de la Révélation qui a engendré la théologie de la conversion et la conquête missionnaire et qui a aussi servi à légitimer le colonialisme et l'imposition à d'autres peuples et nations de ce qui était appelé la civilisation chrétienne. Tant que les chrétiens n'abandonneront pas leur attitude habituelle d'intolérance,

De plus, la reconnaissance du Divin comme continuant de confronter les humains, est aussi un retour de la prophétie pratiquement étouffée par l'Institution.

2. La pratique théandrique appelle aussi une révolution dans notre discours sur le Divin. La théologie traditionnelle parle de Dieu comme s'il s'agissait d'un sujet déjà connu auquel on peut attribuer des prédicats comme quand nous disons Dieu est amour, Dieu est vérité, Dieu est le défenseur de la veuve et de l'orphelin etc. Mais ce type de discours devient problématique quand on se rend compte que la vérité concernant le Divin est ce que les hommes ont encore à créer au cours de l'histoire. Le Divin ne peut être connu que comme prédicat de l'humain, comme la dimension en profondeur de l'histoire humaine en cours d'exécution. Ce que nous rencontrons ici et maintenant ne sont que des indications, des invitations du Divin. Ceci requiert une reformulation de ce que nous avons dit précédemment: l'Amour est divin, la Vérité est divine, s'occuper de la veuve et de l'orphelin est divin etc. Ce faisant, nous rejoignons Gandhi qui a écrit ^{que} pendant longtemps, il avait eu l'habitude de dire: Dieu est vérité; mais il en vint à préférer dire La Vérité est Dieu.⁸ Ce type de discours théologique mettra fin au bavardage arrogant de théologiens chrétiens et libérera le Divin de concepts morts dans lesquels on l'a encapsulé. De plus, cela rendra à la théologie la crédibilité perdue. Dites aux habitants des bidonvilles de Bombay ou Calcutta, que Dieu est le défenseur du pauvre, vous serez heureux s'ils ne mettent pas la main sur vous. Mais il en ira tout autrement si vous leur dites que, quand vous vous aimez les uns les autres, quand vous luttez pour briser vos chaînes vous êtes sous l'emprise du Divin.

3. Si l'auto-révélation du Divin se poursuit dans l'histoire, la conception de Jésus comme ~~comme~~ révélation définitive doit être révisée. Jésus sera vu dorénavant comme ce qu'il est réellement: une manifestation unique, intense, sans parallèle (jusqu'à présent, du Transcendant immanent au flu de l'histoire, un chemin et un guide sûrs vers la fin ultime de l'humanité. Le "Christ", méta-historique, assis à la droite du Père, fera place au Jésus voyageur sur le chemin vers Jérusalem. Ainsi les adorateurs du "Christ" redeviendront les disciples qui suivent Jésus. Remettre Jésus à sa place dans l'histoire, mettra fin à l'impérialisme idéologique exercé sur les non-chrétiens par le christianisme. Car c'est le concept de Jésus-Christ comme plénitude de la Révélation qui a engendré la théologie de la conversion et la conquête missionnaire et qui a aussi servi à légitimer le colonialisme et l'imposition à d'autres peuples et nations de ce qui était appelé la civilisation chrétienne. Tant que les chrétiens n'abandonneront pas leur attitude habituelle d'intolérance,

Une telle communauté étant centrée sur Règne de Dieu on pourrait l'appeler "une communauté basileic". Dans une société religieusement pluraliste comme l'Inde de telles communautés sont des médiations nécessaires entre la communauté-Jésus et le Règne de Dieu à venir. En réalité la mission principale de la communauté ecclésiale est de créer des communautés "basileics".

7. La pratique théandrique demande un réévaluation de l'autorité dans l'Eglise. Là où le Divin se révèle au travers d'évènements et de situations, Il donne autorité à ceux qui répondent à son appel. Telle est l'autorité dans sa manifestation la plus originale et inconditionnelle. L'autorité institutionnalisée n'en est qu'une concrétion historique - qui en dérive et doit la servir. De plus, l'autorité institutionnalisée peut lier et délier seulement pour autant qu'elle se laisse lier par l'appel du Royaume. La même chose s'applique à la sacramentalité de la communauté ecclésiale; elle est sacramentelle, c'est à dire qu'elle communique le Divin pour autant, qu'en obéissance au Divin, elle s'affirme contre les forces opposées au règne de Dieu et est engagée dans la libération totale des humains. La sacramentalité n'est pas une prérogative magique mais une qualité éthique de la communauté des croyants. Elle n'appartient pas exclusivement aux chrétiens; les communautés "basileics" sont aussi sacramentelles peut-être même plus qu'une communauté ecclésiale puisqu'elles seules constituent des agents effectifs de l'action transformatrice.

8. La rencontre du Transcendant comme immanent dans l'histoire mine la dualité du sacré et du profane, du matériel et du spirituel qui procure aux églises officielles un alibi convenable à leurs engagements sordides dans les affaires de ce monde et une excuse à leur inaction coupable face à l'inhumain manifeste.¹⁸ Les chrétiens actuels sont contraints, par leur expérience du Divin dans le siècle, de se retourner vers les évangiles et d'y retrouver la perspective globale de Jésus qui voyait l'irruption du Royaume dans le visible, dans les réalités tangibles de l'histoire: quand les aveugles voient, les sourds entendent, les opprimés sont libérés, quand les pauvres prennent possession de la terre.

Nous avons ^{jusqu'ici} réfléchi à certains aspects de l'Évangile et de la tradition à la lumière de la pratique théandrique; renversant le processus, nous allons maintenant regarder à la lumière de l'Évangile la réalité indienne. Ici aussi, nous avons à nous méfier de certaines présuppositions qui pourraient vicier notre approche.

De l'Évangile à la pratique théandrique

Notre point de départ ici n'est pas l'orthodoxie mais l'Évangile, déjà réinterprété selon les lignes ci-dessus. C'est ici que je marque

mon désaccord avec les théologiens académiques qui présupposent souvent que le christianisme est une religion cultuelle et procèdent à l'intégration d'éléments des rituels hindous. L'aliénation du mouvement prophétique de Jésus en une religion cultuelle au cours de son développement dans le monde greco-romain s'est encore accentué sur le sol indien. Le christianisme perd de son identité n'ayant plus rien de spécifique à offrir que ne peut offrir l'hindouisme. De même, les théologiens qui considèrent comme allant de soi que leur religion est une religion de salut individuel finiront par chanter des hymnes à l'individualisme notoire de la religion de l'Hindou; ici encore on passe à côté de la révélation spécifique du Divin en Jésus. L'approche de la réalité indienne du point de vue de ce qu'on appelle le "Christ mystique" est non moins trompeuse. Cette construction théologique, comme la notion de "chrétiens anonymes" permet aux chrétiens d'intégrer dans leur propre univers religieux tout ce qu'ils trouvent de vrai et de bon dans les religions non-chrétiennes: c'est de l'impérialisme chrétien qui cherche à annexer le monde non chrétien, sous un nouveau déguisement et sous couvert d'un ensemble d'agressions comme pour compenser la banqueroute de la théologie de la conversion. C'est du moins ainsi que l'interprêtera la population hindoue.

Nous devons aussi nous débarrasser de l'idée que l'Évangile est un préalable nécessaire à toute action transformatrice de la société indienne. Bien avant que des chrétiens prennent l'initiative d'organiser les luttes populaires, des communautés indiennes, pendant des décades, l'ont fait, spécialement au Kerala, Andhra et Bengal occidental. Des centaines d'hommes et de femmes ont consacré leur vie à la cause de la justice et quelques uns d'entre eux seulement étaient chrétiens. La plupart s'inspiraient de la situation d'oppression elle-même ou d'autres religions ou idéologies. L'essentiel pour toute action transformatrice est l'obéissance inconditionnelle à l'appel du Divin, même si on ne le nomme ainsi. Ceci ne vise pas à dévaluer la présence chrétienne en Inde mais à la faire voir dans une juste perspective. Ce que l'Évangile peut apporter est son propre pouvoir d'illuminer et d'inspirer; son rôle est de renforcer "les énergies du nouvel âge" qui fermentent déjà dans la société indienne.

Les théologiens académiques entretiennent souvent l'idée que les sociétés séculières suivent le rythme cyclique de la vie institutionnelle où rien de neuf n'arrive; ils ne perçoivent pas les changements rapides en cours dans la société et la culture indienne, sous l'impact de la science, de la technologie et de l'expansion du capitalisme. À considérer la religion des Écritures comme étant la religion actuellement vécue ils s'engagent dans d'inutiles efforts pour sauver des éléments de la tradition que les Hindous eux-mêmes ont abandonnés. Pire encore quand

ils prennent la tradition sanscrite comme étant le tout de la tradition indienne alors qu'elle est , pour une large part, la création des castes dominantes en vue de la protection de leurs intérêts propres. La tentation est d'autant plus grande que le théologien lui-même appartient à la foi chrétienne qui elle aussi a dégénéré en idéologie de statu-quo.

Avec ces risques à l'esprit, examinons du point de vue de Jésus la réponse créatrice du peuple indien au défi libérateur du Divin.

1. La lumière de l'Évangile permettra au chrétien comme à l'hindou de mieux discerner le travail du Divin dans l'histoire contemporaine; l'auto-création de l'humanité dans l'espace-temps a une dimension théologique qui n'est pas évidente pour l'Indien moyen qui est enclin à chercher le divin soit dans les phénomènes naturels soit dans l'univers mythique des dieux et des déesses où dans la sphère du métaphysique. Si de plus en plus d'Hindous commencent à reconnaître que l'histoire humaine a une dimension religieuse et la religion une dimension historique c'est largement sous l'influence de l'Évangile. De la même manière la contribution historique du christianisme a rappelé aux Indiens que la religiosité authentique comporte un dynamisme social et implique l'amour du prochain quelle que soit sa caste ou sa croyance et a inspiré à des Hindous de commencer des institutions telles que des hôpitaux, des orphelinats et des écoles. On peut donc nourrir l'espoir de voir les chrétiens se radicaliser progressivement et prendre cause pour les exploités, ouvrant par là les yeux des Hindous sur le fait qu'une foi authentique implique la lutte pour un ordre social humain.

2. L'Évangile aide aussi à distinguer les réponses authentiques des fausses réponses au vouloir divin historiquement révélé. Jésus enseigne que le Divin se rend présent dans le temps et l'espace là où les affamés sont nourris, la soif de justice étanchée et où toutes les entraves sont déliées et montre aussi que l'humanisation du monde est le seul indicateur sûr de la divinisation. La réponse d'une communauté porte le sceau de l'authenticité seulement si elle aboutit au développement libre et plénier de ses membres. Le théologien se méfiera donc de tous les efforts de transformation sociale qui s'appuient sur la violence et la haine et qui utilisent les masses comme de simples instruments en vue d'atteindre le pouvoir, en sacrifiant l'individu à quelque volonté collective aliénée dans le vain espoir qu'une société puisse être restructurée par des diktats venus d'en haut. Ses sympathies le portent plutôt vers la voie non-violente de Gandhi qui, notons le, n'implique pas le refus de la résistance organisée aux structures injustes de pouvoir et de la richesse.

En considérant la tradition indienne comme un tout, le théologien chrétien trouvera le point d'insertion pour Jésus et son message moins dans les Écritures brahmaniques et le style de vie des castes supérieures

que dans la tradition dissidente.¹² Si les Écritures contiennent une certaine théologie de libération (mukti), elles n'envisagent, au mieux, que la libération ^{de l'}individuelle, mais ne connaissent rien de la libération de la communauté humaine et encore moins de la nature de l'histoire; Dans une telle perspective, le monde de la création humaine n'a aucune valeur ultime. De plus, la libération cherchée est libération du péché (papa), de la captivité du cycle de l'existence (samsara) ou de l'ignorance (avidya). Dans les écritures hindoues il n'est fait aucune mention de la libération du péché social sous forme de structures d'injustice. Quand à la manière de se libérer, la tradition dominante parle de trois voies (marga) : l'action rituelle (karma), la dévotion à un Dieu personnel (bhakti) et la gnose (jnana). Le péché structurel n'étant pas reconnu, il n'y a non plus aucune reconnaissance de l'effort humain collectif, sans parler de la lutte comme moyen valide d'action libératrice. Au contraire, les Écritures, dans leur forme actuelle, sont conçues de façon à maintenir la suprématie mâle et le système d'inégalité institutionnalisée des castes. Elles promettent la liberté aux hommes dans le ciel au dessus ou au plan d'une réalité transcendante qui ignore les chaînes d'ici-bas.

En contraste rafraichissant, nous trouvons, en Inde, une tradition dissidente dont le plus puissant porte-parole fut le Bouddha et qui a fleuri au 6e siècle avant le Christ. Même s'il y a beaucoup d'énigmatique et de mystifiant dans ses enseignements, il est remarquable que, sous plusieurs aspects, le Bouddha anticipait les préoccupations du prophète de Nazareth. Ce grand asiatique a été le premier à répudier la hiérarchie des castes et la suprématie des Brahmanes; le premier à dénoncer le culte des dieux et déesses, des esprits bons et mauvais et des pratiques superstitieuses qui les accompagnaient; le premier à mettre le doigt sur les racines économiques de la violence et de l'anarchie sociale; le premier à rappeler à ses frères humains qu'ils doivent chacun être une lumière par soi-même; le premier à faire le projet d'une société future dans laquelle la règle des rois ferait place à celle du "dharma" (l'éthique); le premier à prêcher l'amour universel et la compassion comme règle éternelle de vie. Le Bouddha a aussi fondé des communautés (Samgha) qui devaient faire le pont entre l'âge présent de l'affliction (dukha) et le royaume de la vertu à venir.¹³

Mais cette puissante poussée de l'esprit asiatique vers l'amour et la liberté n'a pu maintenir son élan radical originel. Le brahmanisme parvint à l'absorber et à le neutraliser. Mais les énergies libérées par le bouddhisme devaient émerger à nouveau dans l'Inde méridionale, cette fois en réponse à l'exploitation et à l'oppression féodales. Ses porte-paroles étaient les saints du mouvement de dévotion (Bhakti) qui dirigèrent leurs attaques contre le système des castes et la religion

formaliste et furent , à cause de cela, persécutés par la classe sacerdotale.¹⁴ Mais la religion de dévotion devait elle aussi succomber à l'hindouisme de caste en devenant elle-même une espèce de caste. De nouveau, aux 18e et 19e siècles, au plus fort de l'exploitation coloniale, des mouvements messianiques ont surgi parmi les tribus et les hors-castes; certains trouvaient une inspiration dans le christianisme, d'autres dans des traditions populaires concernant l'âge d'or. Tous ont été durement réprimés par les colonisateurs qui étaient souvent associés aux classes dirigeantes locales. Laissant de côté les innombrables luttes paysannes du début du siècle avec à leur pointe le mouvement communiste, nous arrivons au mouvement d'indépendance sous la direction de Gandhi qui reprend la doctrine bouddhique de non violence, réinterprète l'hindouisme et le message évangélique et les transforme en une arme idéologique puissante pour combattre la puissance coloniale. Ce fut le pouvoir unificateur des symboles religieux qui permit à Gandhi de réunir autour de lui les masses paysannes. Après le Bouddha, c'est Gandhi qui établit des fondements^{pour} une théologie de la libération . Son génie a consisté à lier ensemble religion et praxis politique libératrice. Le gandhisme n'est cependant pas parvenu à une restructuration radicale de la société indienne; son engagement irrationnel envers l'unité de l'hindouisme basé de fait sur la désunion des castes et son attitude ambivalente à l'égard du capitalisme l'empêchèrent de reconnaître la réalité et la nécessité de la lutte des classes.¹⁷

Même un aussi rapide survol de l'histoire montre que la tradition de Jésus doit fusionner avec les courants radicaux de la tradition religieuse indienne; c'est à partir d'une telle symbiose que prendra forme une réelle théologie asiatique chrétienne de libération. Son terrain nourricier ne sera pas les communautés chrétiennes fermées sur elles-mêmes mais ces communautés basileïcs dont j'ai parlé qui sont engagées dans la lutte pour une humanité plus plénière.

1. cf S.Kappen, Jesus and Freedom, Orbis Books, New York, 1977 et son Jesus and Cultural Revolution - An Asian Perspective, a BUILD publication, Bombay, 1983; Samuel Rayan, The Anger of God, a BUILD publication, Bombay; D.S. Amalorpavadass (ed.), The Indian Church in the Struggle for a New Society, NBCLC, Bangalore, 1981. Et aussi la série de tracts (39 jusqu'ici) appelés Anawim qui tentent de réinterpréter Jésus pour l'homme d'aujourd'hui et sont en circulation parmi les activistes sociaux dans toute l'Inde. Les principaux collaborateurs sont S.Kappe, Samuel Rayan et George Soares Prabhu.
2. R. Panikkar ne prend pas en compte les transformations actuellement en cours concernant la conscience de la temporalité, quand il oppose cyclique et temps fait par l'homme comme si ces réalités étaient statiques; ceci dans sa "Philosophy and Revolution: Text, Context and the Texture", The Living Word, Vol 81, 1975, pp 397-399.
3. Ceci, nous le reconnaissons, est une extrapolation anticipatrice. La majorité des hommes de la rue s'accroche encore à la conception traditionnelle du divin. De plus, le temps cyclique ne devant jamais être totalement absorbé dans le linéaire, le cosmique maintenant toujours un certain résidu d'autonomie en relation avec l'humain, la religiosité propre à ces conceptions ne disparaîtra pas entièrement; elle sera à la fois reniée et préservée.
4. Ranjit Gau, India's Economic Development - Aspects of class Relations Orient Longman, New Delhi, 1981, p.77.
5. S.Kappen, "The Dialectic of Tradition and Modernity" in Negations: A Journal of Culture and Creative Praxis, in N° 11 et N°12, 1984, Trivandrum (Depuis lors cette publication a cessé de paraître).
6. S.Kappen, "Indian Communism and the Challenge of Cultural Revolution", Negations, N° 13, 1985.
7. Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation, Orbis Books, New York, 1973 p.13.
8. Young India, 31 December 1931, pp.427-8.
9. Marc 3: 34-5.
10. Cf S.Kappen, "Church, Liberation Theology and Marxism", Vaidikamitram, Pattanakad, Vol XVIII, N°4, April 1985, pp.97-122: L'article est une réponse à l'instruction de la Sacré Congrégation pour la Doctrine de la Foi concernant la théologie de la Libération.
11. Pour une critique de cette approche lire Lancy Lobo, "Towards an Inculturation in the Non-Sanskritic Tradition", Vidyajyoti Journal of Theological Reflection, Delhi, Janvier 1985, pp. 16-28.
12. S.Kappen's Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective est une étude exploratoire dans cette direction. Concernant les sources religieuses pour une théologie de la libération dans la tradition asiatique, cf la brillante étude de Aloysius Pieris, "Religions in Liberation Theology", Midyajyoti, Vol. XLVI, Avril 1982 et Mai-Juin 1982. On peut discuter de la validité de ses catégories de cosmique et Meta-cosmique. Dans son enthousiasme pour la tradition religieuse asiatique il ne remarque pas le rôle qu'elle a joué dans le maintien de structures sociales inhumaines comme les castes. On note, de plus une certaine tendance à réifier la tradition religieuse asiatique et à ignorer les changements actuellement en cours dans la conscience des gens sous l'impact de la science et de la technologie. Malgré ses limites, l'étude de Pieris contient des lignes directrices utiles pour une théologie de la libération asiatique.
13. Jesus and Cultural Revolution, pp.37-41; et aussi Trevor Ling, The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues, Dent, London 81
14. D.D. Kosambi, Myth and Reality, Popular Prakashan, Bombay, 1962, pp.31-6.
15. Stephan Fuchs, The Rebellious Prophet, Asia Publishing House, Bombay 65
16. A.R. Desai (ed), Peasant struggles in India, P, Delhi, 1981.
17. T.K. Unnithan, Gandhi and social changes, Rawat Publications, Jaipur, 1979