RECHERCHE MISSIONNAIRES

Spiritus

EXPÉRIENCE ET

TREIZE INSTITUTS MISSIONNAIRES S'EXPRIMENT SUR L'ACCUEIL DES VOCATIONS

AU SERVICE DES ÉGLISES...
- FORMATION MISSIONNAIRE
- FONDATIONS
- CLERGÉ LOCAL
- CHANGEMENTS
- INTERNATIONALISATION
- FRATERNITÉ INTERRACIALE

...L'ESPRIT DE PENTECÔTE

&

MISSION ET INCULTURATION

CLAUDE GEFFRÉ

109

vocations/2: instituts

DÉCEMBRE 1987 109 TOME XXVIII

vocations/2: instituts

1. dossier

Missions Etrangères de Paris	Au service des Eglises / 339
Missionnaires d'Afrique	Clergé local d'abord / 344
Sœurs Missionnaires de N.-D. d'Afrique	Fondation de congrégations locales / 349
Missions Africaines de Lyon	Une voie pour les Eglises missionnaires / 352
Sœurs de N.-D. des Apôtres	Au rythme des Eglises / 359
Société du Verbe Divin	Ce qui change / 365
Pères Comboniens	Appelés à des conversions / 372
Pères Scheutistes	Pourquoi s'internationaliser / 376
Oblats de Marie Immaculée	Au-delà de toute frontière / 381
Sœurs de Saint-Joseph de Cluny	Un choix dès l'origine / 385
Franciscaines Miss. de Marie	En communauté internationale / 390
Sœurs Spiritaines	«Correspondre à l'Esprit» / 395
Spiritains	L'Esprit de Pentecôte / 399
XXX	Pour une réflexion ultérieure / 404
	&
Claude Geffré	Mission et Inculturation / 406

2. bibliographie

Paul Coulon	Une chronique d'humeur / 428
lectures	Notes bibliographiques / 437
livres	Reçus à la rédaction / 445
tables	Tome XXVIII / 446
	Informations / 448

Un nouvel élan missionnaire se prépare-t-il? Vitalité et créativité des Eglises du tiers monde, que nous avons évoquées dans: « Vocations/1: un tournant » (Spiritus n° 108), *éveillent en nous cette espérance.*

Notre espérance se confirme par le regard sur quelques Instituts missionnaires. Regarder la vie et déchiffrer les paroles à partir des faits, telle est notre approche.

Dans le présent cahier, des Congrégations s'expriment sur l'accueil des vocations dans le tiers monde: recherches et hésitations, motivations par rapport aux Eglises, voies diverses de formation, conversions et avenir...

A leur écoute, l'on devine une profonde transformation dans les Instituts. Quels sont les traits marquants de cette évolution? Et pour quelle Mission?

Nul doute, l'Esprit de Pentecôte, qui pousse sans cesse à dépasser des frontières, est à l'œuvre; il diversifie les ouvriers de la moisson et les éveille à la « mission partagée ». Les voies de la Mission s'orientent « de partout vers partout ». La parole du Christ: « Allez dans le monde entier » prend un souffle d'universalité.

Spiritus

AU SERVICE DES ÉGLISES

MISSIONS ÉTRANGÈRES DE PARIS

La Société des missions étrangères de Paris est un Institut français de prêtres séculiers fondé à Paris en 1659, par Pierre Lambert de la Motte et François Pallu. Ses membres travaillent en Asie (de l'Inde à l'Indonésie et du Japon à la Malaisie et Singapour), à Madagascar et dans les îles de l'Océan Indien ou du Pacifique, et au Brésil.

Quelle est la pratique de cette Société quand se présentent à elle des vocations issues des églises où elle est en mission?

---

notre tradition depuis les origines

La tradition constante des MEP depuis les origines a été de travailler à la fondation puis au développement d'Eglises locales, sans jamais envisager, du moins jusqu'à une époque très récente, l'éventualité d'agréger à la Société des prêtres issus des Eglises dans lesquelles elle était à l'œuvre. Les MEP considéraient que leur mission était de travailler à se rendre eux-mêmes inutiles en quelque sorte, de préparer leur propre disparition, en formant un clergé local capable de se suffire. Ils auraient eu l'impression de dépouiller les Eglises de leur bien propre en cherchant à se recruter chez elles.

Tous les membres des MEP ont une très vive conscience de leur identité de prêtres au service d'une Eglise particulière, comme le sont les prêtres diocésains. La pratique de la Société a toujours été de remettre intégralement aux diocèses, dès que possible, les établissements ou œuvres fondés par ses membres, sans chercher jamais à ménager son propre avenir, là où ses services devenaient inutiles ou moins nécessaires.

Tradition de désintéressement au service de l'Eglise locale, sentiment de faire partie du clergé séculier, malgré un minimum d'organisation propre à la Société (pour la formation de ses membres et pour l'intendance...): il faut connaître cet arrière-plan pour comprendre la portée des débats qui ont eu lieu depuis quelques années entre nous sur l'opportunité de changer une pratique que l'on sait appréciée par les évêques.

une question posée aujourd'hui

Ces débats ont été provoqués par les demandes de quelques prêtres indiens, appartenant à des diocèses déjà relativement bien pourvus, qui souhaitaient, après avoir obtenu l'accord de leur évêque, se consacrer à la mission hors de leur pays. Ces prêtres considéraient que leur admission dans la Société des MEP pourrait permettre à leur propre vocation missionnaire de se réaliser, sans qu'ils aient à renoncer à leur identité de prêtres séculiers. Ils pensaient pouvoir trouver dans la Société le dynamisme missionnaire et le soutien, matériel et spirituel, nécessaire pour mettre leur sacerdoce au service de l'Eglise universelle.

La question se posait donc, question de fait et non pas seulement théorique, de savoir si, pour répondre à l'appel de ces prêtres, la Société pouvait modifier sa pratique. Malgré les efforts faits pour informer l'ensemble de la Société, beaucoup de confrères vivant hors de l'Inde, dans des pays où la question ne se posait pas *de facto,* ne sont pas parvenus à l'aborder autrement qu'au plan des principes, principes qualifiés parfois trop rapidement de « théologiques », sans qu'il soit possible au bout du compte, de relativiser la valeur normative de la pratique de la Société pendant ses trois siècles d'existence.

arguments pour...

Les arguments des partisans de l'accueil de prêtres asiatiques dans la Société étaient sans doute les mêmes arguments qui ont amené plusieurs congrégations missionnaires à se recruter partout où elles travaillaient, sans distinction de nationalité ou de race:

– une Eglise locale ne devient véritablement pleinement adulte que lorsqu'elle prend sa part de la mission universelle, y compris en envoyant des missionnaires à l'étranger. *Les Instituts ont donc le devoir d'aider* les

Eglises à se développer en s'ouvrant aux candidats venus de ces Eglises. En recevant ces candidats dans leurs rangs, bien loin de priver l'Eglise locale des énergies dont elle a besoin, ils contribueront au contraire à l'enrichir.

– Après Vatican II, la mission ne peut plus être pratiquée comme un mouvement à sens unique, d'aide en personnel et en argent accordée par des Eglises dites de chrétienté à d'autres qui sont moins favorisées. La mission doit être aussi échange et communion entre Eglises. Aujourd'hui les instituts missionnaires doivent donc *promouvoir ce mouvement d'échange* en recevant des membres non européens. De ce point de vue, il n'y a pas à distinguer entre ordres religieux et sociétés de vie apostolique. Ces dernières devraient pouvoir faire comme les grands ordres religieux qui contribuent à la réalisation de la communion par leur recrutement international. Puisqu'il s'agit d'une exigence nouvelle, ou tout au moins perçue de façon nouvelle, les MEP ne devraient pas arguer de leur tradition propre pour refuser d'y répondre, et on ne doit pas, en particulier, prendre prétexte de la volonté des fondateurs pour refuser une évolution: les fondateurs ne pouvaient pas prévoir la situation présente.

– Les candidats indiens qui se présentent semblent avoir peine à comprendre qu'on hésite à les accueillir. Ils ne comprendraient pas que l'appartenance à la Société soit considérée comme un privilège réservé aux européens. A la limite ils se sentiraient victimes d'une *discrimination.*

– Bien que ses effectifs aient beaucoup diminué, la Société a encore un potentiel missionnaire appréciable, des richesses d'expérience et une organisation qu'elle devrait mettre à la disposition de ces candidats. *Il ne s'agit pas pour elle d'assurer sa survie*, mais de partager avec d'autres, qui demandent à en bénéficier, ce potentiel missionnaire.

arguments contre...

De leur côté, les adversaires du changement ne manquaient pas d'arguments:

– Quelles que soient les intentions des partisans de l'incorporation de prêtres locaux dans la Société des MEP, un changement de notre pratique serait ressenti presque partout comme une ingérence, une *limitation de la liberté des évêques*, une atteinte au principe de la gratuité de notre service. Gratuité à laquelle est due en grande partie l'estime que portent les évêques à la Société.

– L'essentiel est de rester fidèles à la vocation de la Société et aux aspirations de la majorité de ses membres : *les Eglises locales doivent prendre elles-mêmes en main leur propre destin.* A elles de décider et d'organiser, à elles de disposer de leur personnel, à elles de fonder, le cas échéant, leur propre société missionnaire, comme cela a d'ailleurs été fait au Vietnam et en Corée.

– L'objectif : « aider les Eglises à devenir missionnaires » est excellent, mais il n'est pas nécessaire pour l'atteindre de recourir à la solution envisagée : on respectera mieux l'autorité des évêques et la liberté des Eglises en *favorisant les initiatives prises localement* sans donner l'impression de les récupérer au bénéfice de la Société.

– Pour la plupart de ses membres, la Société est avant tout, et doit rester, un organisme d'envoi : d'une Eglise – celle de France ou de Belgique... – vers une autre Eglise. Tous ont un sentiment plus fort d'appartenance à une Eglise particulière (Eglise d'envoi ou Eglise d'accueil) qu'à la Société elle-même. La vocation propre des prêtres MEP est celle d'un *service ministériel à vivre dans et avec l'Eglise locale.* Il n'est pas conforme à la tradition, ni réaliste, de parler d'une sorte de charisme d'universalité qui serait interne à la Société en tant que telle, et qu'il faudrait développer.

– Les confrères vivent l'universalité d'abord en s'efforçant à un enracinement profond à l'intérieur d'un peuple et d'une Eglise particulière. D'autres instituts ou ordres religieux ont pour vocation de vivre le charisme d'universalité dans son extension en recherchant la diversité d'origines de leurs membres : à chacun son charisme, ne mélangeons pas les rôles...

– Pour toutes ces raisons, il est plus sage de se contenter d'offrir aux prêtres asiatiques qui insisteraient la possibilité d'avoir *un statut d'associés*, si ce statut devait faciliter pour certains la réalisation de projets authentiquement missionnaires vraiment impossibles à réaliser autrement.

en conclusion

L'Assemblée générale de 1986, qui avait inscrit à son ordre du jour la question de l'admission éventuelle de candidats issus des jeunes Eglises, a refusé une proposition prévoyant l'incorporation de ces candidats comme membres à part entière de la Société. Elle a cependant voté en faveur d'une autre proposition autorisant le supérieur général à accueillir comme « associés »,

à certaines conditions et pour une durée limitée, les candidats déjà prêtres qui seraient intéressés par cette possibilité.

Elle a aussi voulu souligner l'importance de ces questions pour elle en votant la résolution suivante:

L'Assemblée demande à tous les membres de la Société de promouvoir et soutenir l'effort missionnaire des Eglises locales pour la mission universelle.

La Société aidera les Eglises locales où elle travaille à envoyer à d'autres Eglises des Prêtres Fidei donum en fournissant, à la demande de ces Eglises, des facilités de voyage, d'hébergement et de formation.

Là où une Eglise locale a fondé ou veut fonder un Institut missionnaire propre, et demande à la Société sa collaboration pour cet Institut, la Société considérera ce service comme prioritaire.

L'avenir dira si ces résolutions ont été suffisantes pour promouvoir des réalisations utiles.

Jean-Paul Bayzelon
Supérieur Général, m.e.p.

128, rue du Bac
75341 Paris Cedex 07

CLERGÉ LOCAL D'ABORD

SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE

La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), fondée à Alger en 1868 par Mgr Lavigerie, est un Institut de Prêtres séculiers et de Frères, vivant en communauté, liés entre eux par une Règle commune, et par le serment de se consacrer à l'œuvre des Missions d'Afrique, selon les Constitutions de la Société.

---

d'abord un clergé indigène

Professeur d'Histoire ecclésiastique en Sorbonne, de 1852 à 1861, Lavigerie connaissait bien la tradition apostolique: chaque nouvelle communauté de fidèles aura des prêtres choisis parmi les naturels du pays.

Dans ses Instructions aux missionnaires de la première caravane vers les Grands Lacs Africains, il écrit: « Vous allez là-bas pour y être remplacés, votre tâche sera achevée lorsque vous aurez réussi à former des prêtres et des évêques sortis du peuple que vous allez convertir » (1878).

Il disait déjà en 1874: « Les missionnaires devront être surtout des *initiateurs* mais l'œuvre durable doit être accomplie par les Africains eux-mêmes, devenus chrétiens et apôtres. Et il faut bien remarquer ici ce que nous disons: devenus *chrétiens* et *apôtres*, et non pas devenus *français* et *européens.* »

Deux siècles plus tôt, l'Instruction romaine aux Vicaires Apostoliques en partance vers les pays, non colonisés, de l'Extrême-Orient, avait assigné comme première tâche la création d'un clergé local: « Voici la principale raison qui a déterminé la Sacrée Congrégation à vous envoyer revêtus de l'épiscopat dans ces régions. C'est que vous preniez en main par tous les moyens et méthodes possibles l'éducation des jeunes gens, de façon à les rendre capables de recevoir le sacerdoce » (1659).

Les premiers Missionnaires d'Afrique atteignent les régions du centre de l'Afrique en 1879, puis l'actuel Mali en 1894. Deux tentatives de traversée du

Sahara ont échoué en 1876 et 1881 : les deux équipes de trois missionnaires sont massacrées.
Dans les territoires d'Afrique Noire confiés aux Pères Blancs, les quatre premiers prêtres Ougandais sont ordonnés en 1913, les deux premiers prêtres Rwandais en 1917, les quatre premiers prêtres Tanganykais en 1917, le premier prêtre Malien en 1936, les trois premiers prêtres Mossis (Burkina-Faso) en 1942.
Remarquons le parcours singulier d'un prêtre Ougandais, Joseph Kiwanuka. Né en 1899 sur les bords du lac Victoria, il est ordonné prêtre en 1929 par Mgr Streicher. Il poursuit des études supérieures à Rome, et postule son admission chez les Pères Blancs. Noviciat à Maison-Carrée en 1932, et serment religieux en 1934 : c'est le premier Père Blanc, non pas Africain – l'honneur en revient aux Pères Barthélémy ben Mira et Roch Sgheïer – mais Noir. Il sera sacré à Rome en 1939 par Pie XII, en même temps que le premier évêque malgache. Evêque de Masaka (Ouganda), il est décédé en 1966.
Aujourd'hui, dans les Eglises d'Afrique noire, tous les évêques sont africains, sauf quelques dernières exceptions. Et le clergé africain augmente régulièrement mais les besoins en ouvriers apostoliques restent immenses. Alors, faut-il accueillir des candidats africains dans la Société du cardinal Lavigerie ? Après un siècle d'existence, cette société comptait, au 1er janvier 1967, 3.621 membres (3.061 prêtres et 560 Frères), de nationalités diverses, les unes davantage représentées (Français, Belges, Canadiens, Néerlandais), les autres moins (Allemands, Anglais, Espagnols, Italiens et Suisses), et aussi des Américains, des Irlandais, et quelques unités d'autres pays. Dont plusieurs Africains qui, pour la plupart, sont retournés travailler dans leur pays d'origine, tels l'archevêque de Ouagadougou, cardinal Paul Zoungrana, ou bien Mgr Kalilombe, évêque de Lilongwé. Le mouvement de candidatures africaines vers les Pères Blancs n'avait pas été encouragé, car la priorité devait être donnée à la consolidation des Eglises locales naissantes, dans l'esprit des enseignements pontificaux de *Rerum Ecclesiae* (Pie XI) et de *Evangelii Praecones* (Pie XII). Aujourd'hui, les diocèses sont de plein exercice. S'ils souhaitent à leur tour pouvoir disposer de services de forces religieuses constituées, n'est-ce pas un devoir de fraternelle solidarité catholique ?

la question des vocations africaines chez les Pères Blancs

Elle fut posée en clair au Chapitre de 1967 : « Le Chapitre demande que le Conseil général prenne les dispositions nécessaires pour promouvoir davantage cette forme de service auprès des Eglises d'Afrique qu'est l'accueil des vocations africaines de Pères et de Frères dans la Société » (Doc. cap.

art. 368). On parle d'*accueil*, pas encore d'animation vocationnelle. On a pris acte que *des* évêques africains « souhaitent la collaboration de la Société pour la formation et la réalisation de vocations missionnaires, P.B. et autres. »

Rien de concret ne s'étant manifesté d'un Chapitre à l'autre, celui de 1974 reprend la question, et demande qu'on encourage les vocations missionnaires en Afrique:

« La Société, en accueillant des vocations missionnaires africaines, souhaite aider les communautés chrétiennes d'Afrique à entrer dans le mouvement missionnaire de l'Eglise. Elle contribue ainsi au témoignage d'universalité et de fraternité interraciale des chrétiens » (Act. cap. de 1974, art. 168).

De fait, les choses commencent à bouger: des jeunes d'Afrique demandent leur admission dans la Société.

Les critères d'admission sont précisés au Chapitre de 1980: « Les mêmes pour les Africains que pour tout autre candidat ». Et l'on définit les modalités de la formation, la même pour tous, en trois étapes:

• La première étape (1er cycle) est habituellement de deux ans. Elle est organisée au niveau des Provinces en Europe et Amérique, et au niveau des Régions en Afrique. C'est un temps de formation à la vie de communauté, et de préparation à l'Année spirituelle, avec insistance pour les candidats clercs sur l'étude de la Bible, l'histoire de l'Eglise, la philosophie et la théologie.

• La seconde étape est l'Année spirituelle (et non pas le Noviciat au sens canonique, puisque les Pères Blancs ne sont pas des « religieux » de plein droit canonique). Tous les candidats, clercs ou Frères, Africains ou Européens, sont réunis dans l'un des deux centres de la Société, soit Fribourg en Suisse (centre francophone), soit Kasama en Zambie (centre anglophone). Une trentaine de jeunes commencent l'Année spirituelle en octobre 87, dont quinze originaires d'Afrique.

• La dernière étape comprend un temps de stage apostolique et un temps de formation dans un centre international (2e cycle). Le stage est une expérience apostolique en Afrique, de deux ans, pour tous. Ensuite, le candidat passe trois ans dans l'un des deux centres internationaux de la Société: Toulouse ou Londres, pour la formation intellectuelle, professionnelle (Frères) et apostolique. On s'engage définitivement dans la Société, avant l'admission aux Ordres sacrés, par le serment d'obéissance et de fidélité.

En demandant leur admission dans la Société, les candidats africains sont prévenus qu'ils exerceront leur apostolat en dehors du pays d'origine, et ils savent que la Société pousse assez loin la vie d'équipe et l'internationalité en communauté.

Le Chapitre de 1986 a pris acte de la diminution du nombre de confrères dans la Société (2.671 membres au 1.1.1986, au lieu de 3.621 au 1.1.1967), mais en même temps, il y a multiplication des appels à l'aide apostolique de la part des responsables des jeunes Eglises. Or, «la diminution du nombre de confrères et l'augmentation de la moyenne d'âge dans la Société nous oblige à reviser, avec modestie et réalisme, notre mode de présence et nos engagements.» ... «Il nous faut donc actualiser notre projet apostolique et proposer aux Eglises locales un service missionnaire dont les contours soient plus clairement définis.»

Après avoir appelé un peuple à se rassembler dans la foi en Jésus Sauveur, après avoir aidé ce peuple à se constituer en Eglise avec ses prêtres et ses évêques, voici que la Société missionnaire rappelle à chacun de ses membres l'urgence des «tâches d'animation missionnaire et vocationnelle... (tâches qui) comportent l'ouverture missionnaire des Eglises locales et la communion entre Eglises, qui sont des signes de catholicité» (Act. cap. de 1986, art. 4). De là suit une directive: «On engagera davantage de personnel, là où existent des possibilités réelles de vocations missionnaires, particulièrement en Afrique» (art. 52).

Pour l'année 1986-1987, il y avait 183 jeunes en formation, toutes origines confondues. Les candidats africains constituaient la moitié de ces candidats. Ils sont nettement dominants dans le 1er cycle. Et par la suite, ils seront les plus nombreux dans le second cycle. Dans la logique de ce développement, on peut prévoir le temps où les responsables de l'Année spirituelle ou du second cycle seront des Africains de la Société. D'autant plus aisément que l'esprit de la Société et la tradition de son gouvernement sont caractérisés par une forte note d'internationalité dans les nominations et affectations.

importance du stage apostolique

Jadis, les aspirants Pères Blancs passaient du séminaire de philosophie au Noviciat, puis au scolasticat de théologie. Maintenant, entre l'Année spirituelle et le second cycle. il y a le stage, nécessairement vécu en Afrique. Les responsables de la formation des jeunes sont aussi tous les confrères d'Afrique. S'il y a trente jeunes à commencer l'Année spirituelle, en octobre 1987, soit à Fribourg soit à Kasama, cela oblige à prévoir, pour l'année 1988, trente communautés d'accueil en Afrique pour la suite de la formation de ces jeunes.

Ce n'est pas une petite affaire, on s'en doute bien. Et une récente circulaire du Conseil Général, en date du 15 août 1987, et adressée à tous les confrères, souligne la nécessité de se sentir chacun coresponsable de cette forma-

tion. « Nous nous réjouissons, dit la lettre, de ce que, chaque année, il y ait une légère augmentation des candidats. Ils ne viennent plus uniquement d'Europe ou d'Amérique du Nord, mais aussi d'Afrique, d'Amérique latine, d'Australie et même des Indes. L'internationalisation progressera. Le nombre de "cultures" ira croissant, favorisant encore notre effort d'inculturation au sein même de la Société. Tout cela va enrichir notre manière de servir l'Eglise. Cela enrichira notre conception de la mission vers les non-chrétiens, notre conception du dialogue. Nous serons marqués aussi dans notre manière de vivre et d'accueillir l'autre... Accueillir les stagiaires et participer à leur formation nous engage tous dans un processus de renouvellement. »
Puis la Lettre précise : « En règle normale, le stagiaire ne vient pas compléter une communauté pour que soit réalisée "la règle de 3". Il est quelqu'un qu'une communauté d'au moins trois confrères accueille pour son expérience apostolique et communautaire.
Il nous paraît normal aussi que le stagiaire, même s'il est en formation, et parce qu'il est en formation, participe à toute la vie de la communauté. Ce qui fait votre vie, voilà ce que le stagiaire doit expérimenter.
Les différentes dimensions de la vie communautaire (communion et partage de la foi, de la vie quotidienne, de la vie apostolique) font partie de la formation des jeunes et ils sont en droit de trouver chez leurs aînés, non seulement des mots et des désirs sur la communauté, mais déjà une réelle expérience, avec ce qu'elle comporte de hauts et de bas, de croix et de résurrection, de mort et de vie. La communauté idéale n'existe pas. Nous ne voulons rien d'autre qu'une communauté normale. »

Dans sa réponse au discours que lui adressait, en octobre 1986, Etienne Renaud, nouveau supérieur général de la Société, le pape Jean-Paul II approuvait la résolution de « pousser encore plus avant la fidélité à la vie communautaire. Le Cardinal Lavigerie, avec la fermeté qui était la sienne, voulait qu'elle soit une caractéristique de sa fondation missionnaire, un instrument privilégié d'apostolat au service des Eglises particulières d'Afrique... Vos communautés devront sans doute devenir de plus en plus interraciales : vivant au souffle de l'Evangile, elles peuvent alors favoriser l'acceptation enrichissante de la diversité, engendrer une créativité saine, équilibrée du fait qu'elle est réglée par l'humilité évangélique face aux autres. »
Aux premiers volontaires qui lui demandaient : « Maître, où habites-tu ? », Jésus a répondu : « Venez et voyez. » Et il partagea avec eux la prière, la vie quotidienne, et il leur donna sa bonne nouvelle.

Pères Blancs
5, rue Roger-Verlomme
75003 Paris

Etienne Desmarescaux

FONDATION DE CONGRÉGATIONS LOCALES

SŒURS MISSIONNAIRES DE NOTRE-DAME D'AFRIQUE

La Congrégation des Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (dites Sœurs Blanches) a été fondée en Afrique et pour l'Afrique. Une seule communauté exerce hors d'Afrique, celle du Yémen du Nord. La congrégation compte aujourd'hui un peu plus de 1.600 membres.

---

attentives aux besoins des églises

A l'origine, le Cardinal Lavigerie, fondateur des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, les a encouragées à former les Africains pour qu'ils deviennent à leur tour apôtres de leurs frères et sœurs d'Afrique. C'est pourquoi, dès les débuts, les missionnaires se sont employées à promouvoir la fondation de Congrégations de religieuses autochtones. Elles ont ainsi collaboré à la naissance de dix-huit Congrégations africaines devenues autonomes et participent encore actuellement à la fondation de trois nouvelles Congrégations.

Ces Instituts féminins de vie religieuse apostolique, répartis dans douze pays d'Afrique, comptent aujourd'hui 3.850 sœurs professes et un bon nombre de novices et jeunes en formation.

Ceci explique le fait que, pendant de longues années, nous n'ayons pas eu de sœurs africaines dans la Congrégation. Cependant, depuis un certain temps, les Eglises d'Afrique deviennent missionnaires à leur tour et s'ouvrent à la dimension universelle de l'Eglise, ainsi qu'à la dimension «ad extra» pour le continent africain.

Aussi la Congrégation accueille-t-elle de plus en plus de vocations d'Africaines qui désirent être missionnaires dans des pays d'Afrique autres que les leurs. Actuellement, onze sont professes de vœux perpétuels, cinq de vœux

temporaires, neuf font le noviciat et quatre sont au postulat. Elles sont originaires des pays suivants: Burundi, Kenya, Malawi, Rwanda, Tanzanie, Uganda et Zaïre.

Les critères d'accueil de ces vocations sont les mêmes que pour toutes les autres d'Europe ou d'Amérique, c'est-à-dire l'appel reçu de Dieu pour annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ aux peuples africains d'un pays autre que le sien, dans une vie consacrée à Dieu au service des autres, dans des communautés internationales.

Nos communautés plus jeunes deviennent de plus en plus interraciales, ce qui exige des candidates une ouverture plus grande à l'autre, différente, et un équilibre humain bien enraciné dans sa propre culture. C'est une chance pour notre collaboration avec les Eglises locales en vue de l'inculturation du message évangélique car les Africains y sont plus aptes de par leur origine.

la formation première de religieuses pour la mission

En vue de pouvoir vivre les situations missionnaires actuelles, la formation est toute orientée vers la Mission. Elle est longue et exigeante, tant sur le plan humain que sur le plan spirituel. Elle comporte plusieurs étapes, chacune ayant son contenu et son but propres:

– *Première année dans le pays d'origine:*

C'est une première initiation à la vie religieuse-missionnaire sans dépaysement culturel, ce qui évite de vivre tous les déracinements à la fois. C'est aussi un premier apprentissage de la vie communautaire et de la vie de prière; tout ceci étant enraciné dans une culture, ce qui permet d'en mesurer en même temps les valeurs compatibles ou non avec l'Evangile et la relativité de chaque culture.

– *Postulat international:*

Les candidates se retrouvent en communauté internationale. C'est un premier pas dans la rencontre d'une autre culture, qui favorise l'ouverture à l'autre, différent, et la compréhension vis-à-vis des autres cultures. Cette ouverture est aussi stimulée par des sessions donnant une introduction à l'Islam, aux religions traditionnelles, etc. En même temps, le programme de formation aide la postulante à se structurer et s'unifier, à assimiler davan-

tage sa propre culture, son passé, son histoire personnelle, en vue du discernement de la vocation.

– *Stage apostolique:*

La jeune en formation fait durant deux ans l'expérience de ce qui fait notre vie: être envoyée à un autre peuple, vivre et travailler avec lui et, par là, être témoin de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ.

Au début du stage, elle reçoit une initiation à la langue et à la culture du peuple qui l'accueille.
Tout au long du stage, le programme de formation l'invite à contempler le Christ dans sa vie apostolique et l'aide à unifier ce qu'elle vit dans la prière, dans son service apostolique et sa vie de communauté.

– *Noviciat:*

Ces dernières années, le noviciat s'était fait en Europe. Cette année, le noviciat anglophone se fera en Afrique, à Nairobi (Kenya); le noviciat francophone sera encore à Lyon, mais se fera également en Afrique à l'avenir.

Cette étape est avant tout un temps d'expérience spirituelle plus intense afin d'intégrer ce que les novices ont déjà vécu jusque-là. Elles approfondissent leur vocation, étudient les Constitutions et revoient à leur lumière ce qu'elles ont déjà expérimenté de notre vie.

Après la première profession, les sœurs participent entièrement à la vie et à la Mission de l'Institut. Elles ont un temps prolongé pour étudier la langue et la culture du pays où elles sont envoyées.
Elles continuent également leur formation doctrinale en vue de s'enraciner davantage dans la culture du peuple qui les accueille ainsi que dans la vie de l'Eglise locale.

Avant l'engagement définitif (vœux perpétuels), elles auront un temps de reprise en communauté internationale. La formation n'est jamais terminée. Nos dépaysements fréquents nous poussent à suivre l'évolution des mentalités, aussi bien dans notre pays d'origine que dans le pays d'Afrique où nous sommes envoyées, ayant toujours en vue l'inculturation du message évangélique pour le monde, aujourd'hui.

Françoise Dillies
Supérieure provinciale

24, quai Fernand-Saguet
94700 Maisons Alfort

UNE VOIE POUR LES ÉGLISES MISSIONNAIRES

SOCIÉTÉ DES MISSIONS AFRICAINES

Fondée à Lyon en 1856 par Mgr Marion Brésillac, la Société des Missions Africaines maintient depuis son origine la prédilection pour les Africains. Ses 1.200 membres se considèrent au service des évêques des territoires où ils travaillent, tout en marquant un intérêt particulier pour ceux qui ne sont pas encore évangélisés.

---

une décision récente

« La Société des Missions Africaines (SMA) accepte des candidats des Eglises locales d'Afrique comme membres », tel était le titre d'une partie du programme adopté à la fin de notre assemblée générale de 1983, telle fut l'une des décisions les plus importantes prises par cette assemblée générale.

Jusqu'à ce temps la SMA n'avait jamais accepté des africains comme candidats. Elle se voulait être ainsi fidèle à son fondateur, Mgr Marion de Brésillac, suivre scrupuleusement son exemple et ses orientations et travailler comme lui avec détermination et zèle à l'établissement d'un clergé local. Cependant la question s'est posée bien avant 1983 puisqu'elle avait déjà été soulevée à l'assemblée générale de 1952... Elle réapparut plus concrètement dans les années 1968 car de jeunes prêtres du Zaïre, en particulier des diocèses de Kikwit et de Popokabaka, demandèrent expressément de faire partie de la Sociétés des Missions Africaines. Leurs demandes parurent assez sérieuses pour être évoquées en assemblée générale et à l'assemblée provinciale de la province de Lyon, mais il était sans doute trop tôt pour arriver à une décision positive d'autant plus que les motivations avancées par ces jeunes prêtres ne semblaient pas assez « missionnaires ». Ils étaient davantage intéressés, pensait-on, par le soutien affectif et spirituel d'une communauté et d'un institut. Nous ne pûmes que leur proposer un vague projet intermé-

diaire: les accepter temporairement dans nos communautés, leur donner le soutien qu'ils attendaient en même temps qu'une initiation aux méthodes d'apostolat «strictement missionnaire».

Mais de 1968 à 1983 l'idée d'ouvrir nos portes à des candidats des jeunes Eglises d'Afrique continua son chemin, à tel point que le dernier Conseil Plénier (réunissant l'équipe du Généralat, les Supérieurs Provinciaux et de Districts) précédant l'assemblée générale de 1983 décida de marquer le pas et d'entériner le fait que la SMA était prête à accueillir des jeunes africains voulant faire partie de ses structures. Tous les confrères furent alertés et ce fut un sujet de discussion bien brûlant sous les tropiques: certains criaient au scandale et déclaraient qu'on avait trahi et notre fondateur et notre tradition; d'autres affirmaient qu'il était temps de s'ouvrir effectivement et de donner à nos frères africains la possibilité de devenir eux-mêmes missionnaires. Le pas marqué par le Conseil Plénier d'octobre 1982 se devait d'être ratifié par l'assemblée générale, le dossier de préparation était bien fourni et documenté, la décision fut facilement acquise.

La maturation de cette décision, il est vrai, avait été facilitée par tout un contexte ecclésial favorable: les idées du Concile Vatican II sur la dimension missionnaire de toute Eglise commençaient à se concrétiser; Paul VI, à Kampala, en 1969, avait lancé le défi: *Africains, soyez vous-mêmes vos propres missionnaires*; il y eut aussi les différents synodes; la nécessité et l'urgence de la mission revenaient en surface après toute une période d'hésitation et de démission; la vitalité et le dynamisme des jeunes communautés chrétiennes engendraient l'ouverture et l'avancée vers le large; et finalement les Eglises locales africaines devenaient de plus en plus autonomes avec des évêques issus de leurs sols et un clergé diocésain nombreux et qualifié. L'exemple d'autres instituts ou congrégations missionnaires, qui étaient arrivés à une décision similaire après autant d'hésitation, a probablement aussi affecté notre propre façon de faire et de penser.

les motivations

Parmi les motivations, l'une des plus importantes pourrait être celle «d'aider l'Eglise locale en Afrique à développer sa dimension missionnaire» (Assemblée générale, 1983). Nous pensons en effet avoir reçu un charisme missionnaire sous l'inspiration de notre fondateur, nous pensons témoigner d'un passé et d'une tradition missionnaires, nous avons des structures de Société assez souples permettant la naissance et la croissance d'«unités missionnai-

res » pouvant jouir d'une certaine autonomie et se développer selon un contexte géographique et culturel propre tout en faisant partie d'un ensemble international qui leur serve de support et garantisse les orientations générales. Tout cela, nous voulons simplement le mettre au service des jeunes Eglises africaines que nous avons aidées à naître et à grandir, et offrir à certains de ses fils un moyen, parmi d'autres, de devenir missionnaires.

Ainsi notre institut, qui est international », deviendra un peu plus « un signe et un lieu d'universalité, de communion et de fraternité », telle est d'ailleurs la formulation du deuxième motif avancé pour l'accueil des vocations africaines par notre assemblée générale. Il se trouve même que cette idée rejoint l'intuition de notre fondateur qui, tout en insistant sur la mise en place du clergé local, écrivait au moment où il recrutait ses premiers missionnaires que « la Société recevra des sujets de toutes les nations, pourvu qu'ils apportent des certificats de capacité et de bonne conduite et qu'ils donnent par ailleurs des marques de vocation à la vie apostolique » (*Articles fondamentaux qui feront la base du règlement des Missions Africaines* dans Marion Brésillac, *Documents de mission et de fondation*, Paris, 1985, p. 220). En se polarisant trop sur l'option choisie dès le début de travailler à la promotion du clergé local et d'exclure en conséquence la possibilité des vocations africaines en notre institut, on en arrivait à une anomalie grossière, celle d'accepter des candidats venant de partout sauf d'Afrique ! La vitalité des jeunes Eglises africaines, le nombre croissant des vocations sacerdotales, la pression faite par certains jeunes eux-mêmes, devenaient pour nous comme autant de signes à faire un pas de plus.

Le charisme missionnaire ne pouvait plus être, en admettant qu'il put l'être un jour, une prérogative réservée aux occidentaux, aux Eglises anciennes, à celles qui avaient vu naître tant d'instituts et de congrégations missionnaires. Ces instituts et congrégations d'ailleurs portent souvent le poids des ans et du vieillissement et ont beaucoup de peine à continuer d'envoyer de nouveaux membres et à se renouveler. Nous voyons en effet la venue de jeunes africains dans notre Société comme un défi qui nous poussera à nous convertir à d'autres cultures et d'autres mentalités, à nous remettre en cause, à nous renouveler, à nous rajeunir, à nous dépouiller comme à nous enrichir. « Ce serait dommage », me disait un jour un évêque d'un jeune diocèse, « que des instituts comme le vôtre s'en aillent de chez nous, par manque de personnel, sans avoir au moins essayé de transmettre leur charisme missionnaire et de former des missionnaires pour les envoyer ailleurs ». En plus, l'accueil de membres venant de pays en voie de développement entre bien dans la vision actuelle de la mission qui apparaît de plus en plus comme

un lieu d'échanges et de dialogue entre églises et peuples de différentes races, cultures, couleurs, traditions et contextes sociaux.

accueil des vocations

Comme je l'ai dit plus haut, nous n'avons fait jusqu'à maintenant que de proposer nos structures, notre expérience et notre tradition comme une voie, parmi tant d'autres, pour la « mission ». C'est pour cela que nous n'avons pas voulu encore entreprendre ce que nous pourrions appeler un « recrutement actif ». Nous n'avons aucune publicité et aucun apostolat spécial de vocations pour la SMA. Nous n'avons donc fait que déclarer notre ouverture à l'accueil de jeunes venant d'Eglises locales africaines et nous les accueillons après un long accompagnement.

Jusqu'à ce jour nous avons déjà accepté une vingtaine de candidats : deux d'entre eux terminent leur première année de théologie, treize sont en philosophie et cinq ont commencé un cours d'orientation de six mois, qui les aidera à formuler leur vocation missionnaire et leur désir d'entrer dans la SMA et les préparera en même temps à l'entrée au grand séminaire. Ces jeunes viennent uniquement de territoires où la SMA est traditionnellement présente, pour le moment du Zaïre, du Ghana et du nord et de l'ouest du Nigeria. Ils ont pu être recommandés par des confrères qui les connaissaient depuis longtemps et pouvaient témoigner de leur foi et de leur aptitude à devenir missionnaires. D'autres jeunes, venant encore de ces pays mentionnés et aussi du Liberia, du Togo, du Bénin et de Côte-d'Ivoire ont manifesté le même désir de se joindre à notre Société ; ils sont en contact régulier et même permanent avec certains de nos confrères qui peuvent ainsi sonder leurs motivations, leur capacité d'ouverture aux autres, leur générosité et leur aptitude à l'apostolat. Quand le temps sera venu, ils seront officiellement acceptés comme candidats et pourront commencer leur chemin de formation en séminaire.

Les conditions d'accueil, qu'elles soient physiques, spirituelles ou intellectuelles, sont sensiblement les mêmes qu'exigent les responsables chargés des vocations dans les diocèses des pays d'où viennent nos candidats. Nous insistons, bien sûr, sur la « dimension missionnaire » de la vocation, nous posons comme critère préalable à nos candidats la volonté et la capacité de « partir ailleurs » et nous leur promettons une future activité « en situation missionnaire » dans d'autres pays.

formation

Le parcours de formation suit les grandes lignes traditionnelles et s'oriente selon deux pôles. Le premier est celui de l'enracinement en son peuple et son Eglise d'origine, et le deuxième est l'ouverture à une autre culture, à un autre pays, à la mission «transculturelle». Pour nous, en effet, être missionnaire, c'est être issu d'un peuple et d'une tradition et être envoyé vers un autre peuple. C'est pour cela qu'au départ nous n'aimons pas déraciner les jeunes, nous leur demandons simplement, après parfois un cours d'orientation de plusieurs mois, de faire leurs *études de philosophie* dans les grands séminaires de leur pays d'origine.

Lorsque cela nous est possible et que les candidats sont assez nombreux pour former une communauté stimulante, nous préférons les faire vivre en un *foyer*, situé tout près du séminaire. C'est ainsi que nous avons déjà ouvert deux petits foyers, l'un à Ibadan au Nigeria, l'autre à Accra au Ghana. Cette vie en foyer, autant que tous les contacts directs de nos candidats avec nos confrères, font partie du cadre aidant les jeunes à acquérir l'esprit de notre Société et à les faire ainsi entrer petit à petit dans le charisme, l'histoire, les traditions et les méthodes du groupe missionnaire que nous sommes et qu'ils ont choisi d'approcher.

Lorsque les candidats sont peu nombreux et que nous n'avons ni les possibilités ni les moyens d'ouvrir un foyer, ils vivent dans le séminaire même et sont accompagnés par nos confrères faisant partie du corps professoral. Cette manière de faire, pensons-nous, leur permet de baigner à plein dans leur Eglise d'origine et d'être en contact avec le clergé et le futur clergé de leurs propres diocèses. Il leur permet aussi, au contact de compagnons qui s'acheminent comme eux vers le sacerdoce, d'affirmer leur vocation missionnaire spécifique et d'en articuler les motivations.

Durant les «grandes vacances» les aspirants SMA de plusieurs pays sont rassemblés en un pays dont la «lingua franca» n'est pas la leur. Des cours sont organisés pour l'apprentissage d'une autre langue (soit le français, soit l'anglais) en un contexte communautaire de partage, de connaissance mutuelle et d'ouverture à un autre contexte géographique et culturel. Cette session ne dure que deux ou trois semaines et précède un petit stage de même durée dans des paroisses choisies où nos confrères sont heureux de les accueillir.

Après les études de philosophie, le candidat devrait être prêt pour un plus grand discernement spirituel, une initiation plus systématique à la SMA et une ouverture plus grande à la « catholicité » de notre institut. Nous lui proposons alors *une année spirituelle* en un contexte international. Des locaux sont en préparation dans la banlieue de Cotonou (Rép. du Bénin) et nous espérons pouvoir accueillir en octobre 1988 le premier groupe de « novices » africains, auxquels se joindront probablement quelques autres jeunes venus d'Europe ou d'ailleurs.

A la fin de cette année spirituelle, les candidats deviendront membres de la Société des Missions Africaines par le serment temporaire. Ils seront prêts alors pour une expérience missionnaire concrète, c'est-à-dire pour *un stage pastoral* qui se fera, en principe, dans un autre pays, car nous essayons toujours de maintenir l'idée du « partir ailleurs »... Le stage a pour but « de développer la façon pastorale d'agir du jeune confrère par l'amélioration de ses contacts avec les autres ». Pour ce faire, le stagiaire essaie d'acquérir une compréhension meilleure de tout ce qui est à la racine de toute action humaine, ses propres actions comme les actions des autres, et de s'initier à la dynamique de groupes et des relations. Une évaluation régulière sera conduite sous la direction d'un maître de stage qui ne sera pas nécessairement « l'employeur ». Cette évaluation comprendra trois éléments: une réflexion du stagiaire sur son propre comportement et ses relations, une réflexion au niveau de sa foi et finalement une réflexion sur le plan des techniques professionnelles, c'est-à-dire pastorale et missionnaire... A la fin de son stage le jeune confrère sera plus à même de sentir s'il pourra être heureux et s'épanouir comme personne, comme homme de foi et finalement comme pasteur et missionnaire.

Restera ensuite à terminer la formation par *les études théologiques*. Comme nous n'en sommes qu'au début de notre aventure, nous n'avons pas encore eu ni le temps ni les éléments nécessaires pour affiner ce que nous pensons être le mieux, mais nous envisageons tout simplement la mise en place de deux foyers pour théologiens à proximité de grands séminaires auxquels nous avons depuis toujours apporté notre collaboration, l'un en pays anglophone, l'autre en pays d'expression française. Ces deux foyers accueilleront des étudiants de pays d'origine et de langues différents.

un appel au renouvellement

La décision d'accepter « des candidats des Eglises locales d'Afrique » a été accueillie par l'ensemble de nos confrères comme un défi vigoureux, sou-

dain et rapide. On en parlait cependant depuis longtemps, mais si la parole engendre l'action, le fossé reste grand entre la parole, la décision, et l'action.

Maintenant que des candidats ont été acceptés, ont commencé de cheminer dans le sillage SMA, et que des structures d'accueil, de formation, d'accompagnement sont progressivement mises en place, nous nous apercevons que nous avons, sous l'action de l'Esprit Saint, pensons-nous, déclenché un processus de non-retour. Nous nous apercevons que, déjà, nous sommes poussés à la conversion et à l'ouverture, que notre Société changera de visage, d'aspect et de couleur. Un certain enthousiasme, en même temps qu'un certain courage sont en train de naître devant la perspective de la relève missionnaire, devant la vie et la jeunesse qui nous pousse... Déjà un renouveau s'opère, des confrères, au-delà de leur première jeunesse, ont accepté de se remettre aux études théologiques ou autres, ou de s'initier aux techniques actuelles d'accompagnement et de discernement. D'autres se renouvellent dans leurs méthodes pastorales ; certains ne craignent pas de quitter un champ d'action auquel ils étaient attachés et dans lequel ils réussissaient très bien, pour aller vers des situations missionnaires actuelles, en première évangélisation ou en apostolat urbain. Beaucoup sont prêts aussi à accueillir des stagiaires, à partager leurs expériences et à se laisser remettre en cause.

Jean-Marie Guillaume, s.m.a.
Vicaire Général

Via della Nocetta, 111
00164 Rome (Italie)

AU RYTHME DES ÉGLISES

LES SŒURS DE NOTRE-DAME DES APÔTRES

La Congrégation Notre-Dame des Apôtres a été fondée en 1876 par le Père Augustin Planque, cofondateur avec Mgr de Marion Brésillac et premier Supérieur Général de la Société des Missions Africaines.

Actuellement, l'objectif de l'Institut est toujours, en priorité, l'évangélisation en Afrique, mais aussi en d'autres lieux si les circonstances et les besoins en montrent la nécessité. Priorité également donnée au contact avec les pauvres, avec tous ceux qui sont les plus démunis et les plus loin de Dieu.

Aujourd'hui les Sœurs sont au nombre de 1.150 et sont originaires d'Europe, d'Afrique, du Moyen-Orient et du Canada. Elles appartiennent à 19 nationalités. Les lieux de mission à l'extérieur où elles travaillent se situent en 15 pays: Algérie, Argentine, Bénin, Burkina-Faso, Côte-d'Ivoire, Egypte, Ghana, Israël, Liban, Maroc, Niger, Nigeria, Soudan, Togo et Tchad.

étapes

• *C'est au cours de l'année 1930* qu'entrèrent dans l'Institut les premières jeunes originaires des pays d'Afrique francophone, dits de «mission». A cette époque, elles devaient venir faire leur formation au noviciat en Europe.

• *A partir de 1942,* pour répondre à des demandes plus importantes, mais également contrainte par la guerre qui avait presque entièrement supprimé les contacts normaux avec la Métropole, la Congrégation commença d'ouvrir quelques noviciats en Afrique et au Proche-Orient.

En ce temps-là, quelle motivation la Congrégation se donnait-elle pour accueillir les premières Sœurs d'Afrique ou d'Orient? Quel était le but de ces diverses fondations?

Il est clair qu'en ces pays, les jeunes filles qui avaient un projet de vie religieuse, souhaitaient le plus souvent le réaliser auprès des Sœurs européennes qui vivaient au milieu d'elles, qu'elles connaissaient bien puisqu'elles les avaient eues pour maîtresses dans les collèges ou les pensionnats. Comme il n'existait pas encore, ou du moins très peu, d'Instituts autochtones, elles demandaient naturellement à la Congrégation NDA de leur servir de relais pour leur permettre de réaliser leur entrée dans la vie religieuse.

Par le fait même, la motivation missionnaire était un peu « entre parenthèses » même si l'une ou l'autre des sœurs originaires d'Afrique pouvait, selon les besoins et les circonstances, être invitée à changer de territoire et à vivre véritablement un envoi en mission. Mais il faut bien reconnaître que, chez ces jeunes par ailleurs ardentes, pleines d'enthousiasme, très attachées à la Congrégation NDA, l'importance du caractère « ad extra » était insuffisamment perçu.

• *Dans les années 1965-1967,* afin de favoriser la montée des Eglises locales qui venaient de se prendre en charge depuis l'indépendance de leur pays, les évêques nous demandèrent – en territoire francophone – de metre un terme au fonctionnement des noviciats NDA. Nous allions cesser du même coup de recevoir de jeunes Africaines dans la Congrégation.

En Côte-d'Ivoire, la maison de Moossou, celle de Sakété au Bénin, passèrent donc aux Congrégations autochtones qui venaient de se fonder à partir d'éléments de notre propre Institut. Au Togo, on ferma le noviciat d'Agou.

Cette mutation, somme toute normale – et malgré la crise qu'elle provoqua pendant la période de transition par le passage des Africaines déjà professes NDA dans les Instituts nouveaux – eut un aspect positif en ce sens qu'elle permettait aux Eglises de s'appuyer sur des éléments jeunes, convaincus, déjà formés à la vie apostolique, et de constituer une chrétienté équilibrée où la vie religieuse prendrait immédiatement toute sa place.

Aspect positif pour nous aussi, qui étions amenées à réfléchir davantage aux motivations de notre recrutement, tel qu'il avait été pensé trente ans plus tôt et à préciser, en la réaffirmant, la spécificité typiquement missionnaire de Notre-Dame des Apôtres.

On notera que, dans le même temps, les pays anglophones n'avaient pas connu les mêmes problèmes et le noviciat d'Ibadan au Nigeria ne cessa pas de fonctionner. Mais il y eut également formation de Congrégations autoch-

tones auxquelles les Sœurs NDA furent sollicitées d'apporter leur aide, spécialement en personnel, et de collaborer dans les noviciats.

• *Aussi, lorsque en 1982,* une nouvelle entente avec la hiérarchie locale rendit possible de nouveau un noviciat africain NDA, à Abengourou, en Côte-d'Ivoire, nous l'avons vécue comme un événement d'Eglise. A travers ce noviciat, nous nous sommes alors reconnues engagées aux côtés des Eglises locales pour travailler avec elles à développer la dimension missionnaire, constitutive de toute Eglise chrétienne vraiment adulte.

Alors l'accent fut mis sur la spécificité «ad extra» propre à NDA. Comme critère d'accueil des jeunes vocations africaines et orientales, il leur est en effet demandé la disponibilité à quitter leur pays, selon les besoins, pour «aller en mission» et donc de s'insérer elles aussi dans une autre culture.

Un autre critère, tout aussi fortement souligné, est la capacité de vivre l'internationalité des communautés apostoliques de l'Institut.

• *Mais depuis ces derniers temps,* nous sentons grandir, dans la hiérarchie et le clergé de certains pays francophones, une réticence face au mode de recrutement de plusieurs Instituts internationaux. Une réticence que nous ressentons, nous aussi, et qui s'explique quand nous voyons des Instituts non spécifiquement missionnaires venir s'implanter en Afrique, avec seulement une ou deux maisons dans l'un ou l'autre pays et commencer immédiatement à faire du «recrutement», sans peut-être suffisamment de réflexion et de prudence.

Il y a là un réel problème et une grosse difficulté pour nous. Car nous-mêmes, nous cherchons à faire un vrai discernement pour l'accueil des vocations locales à qui nous demandons d'abord d'être missionnaires. Et, à ce point de vue, nous souhaitons agir, vis-à-vis des Eglises locales, avec une entière loyauté, justice et honnêteté. Mais en présence de démarches quelque peu ambiguës, les évêques s'interrogent... et ne sont pas toujours d'accord. Finalement, la situation ainsi créée ne risque-t-elle pas d'être dommageable et de nuire à l'effort missionnaire de ces Eglises en plein développement?

formation

Dans la Congrégation, à cette date (été 1987), il y a *47 aspirantes en formation:* 18 au postulat et 29 au noviciat. Elles sont originaires de l'Europe (11),

de l'Afrique (30) et du Moyen-Orient (6). Quant aux jeunes sœurs professes, encore *en période des vœux temporaires,* elles sont au nombre de 42: 15 de l'Europe, 17 de l'Afrique et 10 du Moyen-Orient.

Un point essentiel pour nous est que la formation doit atteindre chaque jeune *au sein de sa propre culture,* même si ce n'est pas toujours sur son propre territoire.

Sept noviciats peuvent accueillir les jeunes qui optent pour NDA: celui d'Afrique francophone à Abengourou, pour le Bénin, le Burkina-Faso, la Côte-d'Ivoire, le Niger, le Tchad et le Togo – celui d'Afrique anglophone à Ibadan, ceux d'Egypte et du Liban (Méadi et Montana) – ceux de France, d'Irlande et d'Italie. L'ouverture d'un huitième au Ghana est en projet pour ces prochaines années.

Il est vital, nous semble-t-il actuellement, que les jeunes reçoivent une formation qui prenne base et s'enracine, autant que faire se peut, sur leurs coutumes, leurs rites et l'univers culturel et humain dans lequel elles ont été élevées. C'est donc à un grand *effort d'inculturation* que la formation proposée aux jeunes NDA doit se soumettre en tous pays, mais particulièrement en terre africaine et orientale.

Il est tout aussi essentiel que cette formation soit *la plus large possible,* c'est-à-dire qu'elle ouvre aux jeunes toutes les possibilités d'accès aux études, aux professions, aux recherches qui les aideront ensuite à trouver leur place pour un service d'Eglise vraiment efficace et un témoignage plus vrai de leur foi.

Au premier plan demeure, bien évidemment, la formation apostolique et spirituelle, spécialement celle qui est *propre à l'Institut,* de même que la préparation aux tâches de première évangélisation, par la catéchèse, l'animation pastorale et tout ce qui touche à l'annonce directe du message du Seigneur.

Les années de formation devraient, nous en sommes convaincues, contribuer surtout à créer un esprit qui permette à ces jeunes de s'ouvrir à leur tour à tous ceux qu'elles rencontreront, de vivre dans les contextes les plus divers, d'être accueillantes, elles aussi, à « toute race, tribu, nation », en un mot d'être prêtes un jour *à « s'acculturer » à leur tour.*

Nous n'en sommes qu'au début du chemin. Il y faut de la persévérance, de la conviction, mais aussi beaucoup de nuances et de respect mutuel. Mais il n'est pas d'autre voie possible, c'est celle où l'Eglise nous engage à marcher.

• On peut noter selon les statistiques, une certaine stabilité dans le redressement du nombre des entrées au cours des cinq années passées. Ceci est dû en partie – parallèlement à un renouveau dans certains secteurs de jeunes – à une pastorale des vocations plus réaliste, mais surtout plus ecclésiale et plus attentive à l'action de l'Esprit. Cette situation nous amène à faire quelques réflexions :

• Le déplacement des vocations d'Europe vers l'Afrique, il faut le vivre avec joie et espérance. Que les Eglises les plus nouvellement fondées en viennent elles-mêmes à prendre en charge l'évangélisation de leurs frères, au-delà de leurs propres frontières, c'est bien une réussite de toute l'Eglise universelle. C'est le signe qu'elle est parvenue à une plus grande maturité puisque les jeunes chrétientés sont entrées en plein dans l'action missionnaire, tandis que les pays de vieille tradition chrétienne ont accepté de lâcher peu à peu les rênes, apprenant à recevoir après avoir eu si longtemps conscience d'apporter savoir et foi.

tout cela invite à la confiance et à la joie

• Mais nos provinces d'Europe n'en ont pas pour autant à vivre ce changement comme un effacement ou une mise à la retraite... La tâche nous reste de continuer à collaborer chaque jour, de promouvoir aussi des vocations nouvelles chez nous, car le champ reste immense et manque d'ouvriers.

De plus, les Sœurs africaines et orientales attendent que nous les aidions pour qu'elles mènent à bien leur effort. Leur assurer, par exemple, les lieux et les temps où elles puissent acquérir une formation tant spirituelle que professionnelle, à l'occasion, boucher les trous pendant ces temps de travail personnel..., réfléchir avec elles sur les problèmes de leurs pays respectifs et sur le devenir de l'Eglise et de la Mission dans leur propre culture, voilà de quoi mobiliser et pour longtemps encore les anciennes missionnaires que nous sommes.

• De plus, si nos pays, et spécialement la France, plus proches des origines de la Congrégation, ont eu la chance d'en mieux saisir la visée apostolique, il nous incombe précisément la responsabilité de transmettre cet héritage que sont l'esprit du Fondateur et le charisme de l'Institut, fortement réactualisés certes par le souffle de Vatican II et l'évolution qui en est résultée, mais qui ont gardé toute leur vigueur et leur originalité.

Pour toutes les jeunes d'Afrique et d'Orient, comme pour celles d'Europe, autant que pour les plus anciennes Sœurs, cet éveil de vocations nouvelles reste un signe de l'Esprit. C'est lui qui nous appelle ensemble à témoigner en Eglise du message du Seigneur et à rester disponibles au service de nos frères.

Claude-Marie Echallier, n.d.a.

Via Giuseppe Ghislieri, 15
00152 Rome (Italie)

CE QUI CHANGE

SOCIÉTÉ DU VERBE DIVIN

Natif du diocèse de Munster (Allemagne), Arnold Janssen (1837-1909) a fondé la Société du Verbe Divin à Steyl (Hollande) en 1885, unissant alors en une seule société à vœux religieux les clercs et les frères qu'il formait depuis 1875 pour la mission. Dès 1879, ses premiers missionnaires partaient pour la Chine. Vie spirituelle basée sur l'application (par « la prière du quart d'heure ») à discerner et à réaliser la volonté de Dieu dans la vie concrète. Dévotion à la sainte Trinité, au Cœur du Verbe, à l'action de l'Esprit.

---

vision renouvelée

Nous considérons les vocations SVD comme *une voie* permettant à l'Eglise locale d'exprimer son intégration dans l'œuvre missionnaire de l'Eglise. Toute Eglise locale doit se considérer comme ayant un rôle missionnaire actif à jouer. Elle doit se savoir partenaire dans la mission. Ayant des membres originaires d'Eglises locales, nous offrons la possibilité à ces Eglises *d'assumer leur engagement missionnaire.* L'ancienne distinction entre les pays qui envoient en mission (il s'agit surtout de l'Europe et des Etats-Unis) et les pays qui accueillent (c'est-à-dire « les missions ») est périmée.

Il en est de même pour *la vie religieuse.* En tenant compte de leur vocation, les gens d'un pays devraient avoir le choix d'accéder à diverses formes de service consacré ; dans notre cas il s'agit de la vocation missionnaire. L'Eglise locale est appauvrie si les vocations religieuses ne fleurissent pas, comme l'affirme nettement Vatican II.

Il existe un autre motif de poids qui pousse notre Société à être ouverte aux vocations de tous les autres pays, à savoir *l'internationalité,* que nous considérons comme un élément essentiel de notre vie. Nos Constitutions SVD

actuelles affirment que le charisme de la Société est aussi caractérisé par l'internationalité: « Nous donnons le témoignage de l'universalité de l'Eglise et de l'unité de tous les peuples par le caractère international de notre Société. »

Ce témoignage nous le donnons en travaillant en équipes composées de diverses nationalités. Cette internationalité nous a permis de continuer notre travail missionnaire dans de nombreux cas où, sans elle, les circonstances nous auraient forcés d'arrêter. Cependant, je tiens à souligner fortement que l'internationalité est plus qu'une simple stratégie; elle veut être *un signe de l'Eglise,* qui témoigne du message évangélique de l'unité fondamentale de l'humanité et de la plénitude de vie, grâce à « la richesse des nations ».

D'un point de vue plus pratique, de nombreux avantages découlent de l'internationalité. Les membres autochtones de la Société qui travaillent dans leur propre pays comprennent les gens et les cultures mieux que quiconque venu d'ailleurs.

Le fait d'avoir des missionnaires d'autres pays du tiers monde a contribué *à « décoloniser » l'image du missionnaire,* qui passe pour quelqu'un qui a d'une façon ou d'une autre partie liée avec le pouvoir colonial. Ce fut le cas, par exemple, avec nos premiers missionnaires philippins présents parmi nos confrères hollandais et allemands en Indonésie; ou encore, plus récemment, avec nos membres asiatiques dans nos Provinces d'Afrique.

Cette composition internationale a aussi été une aide précieuse pour réussir une *diversité* plus harmonieuse entre les membres autochtones et les missionnaires expatriés, d'autant plus que nous nous sommes efforcés de faire en sorte qu'aucun groupe de missionnaires expatriés ne soit prédominant dans un pays.

D'ailleurs, ce mélange culturel de nationalités, dans une certaine mesure, a eu pour résultat *une sensibilité enrichie* au bénéfice des cultures locales, car, par exemple, un Asiatique peut être plus sensible à certaines valeurs culturelles d'un peuple qu'un Européen.

Les vocations originaires de plusieurs pays du tiers monde ont apporté *une contribution importante à la Mission de la Société.* En effet, dans plusieurs pays, notre Société aurait littéralement échoué sans elles. *L'Inde,* par exemple, pendant plus de vingt ans, n'a pas permis aux étrangers SVD d'y entrer. Et pourtant, actuellement, nous y comptons trois provinces, avec

un de nos plus grands centres de formation. Pareillement en *Indonésie.* Non seulement il n'est pas possible d'y faire pénétrer des missionnaires étrangers, mais, en plus, les étrangers qui s'y trouvent risquent de devoir partir. Pourtant, nous avons quatre provinces en Indonésie. Ce sera donc aux SVD indonésiens de pourvoir au besoin de personnel.

Dans quelques pays, le gouvernement exige que certains postes (par exemple celui de directeur d'école, de responsable de certains services et de facultés) soient exclusivement occupés par des gens du pays. *Aux Philippines,* où l'on avait insisté sur ce point, le grand nombre de SVD philippins nous permet de nous y conformer.

difficultés: un facteur de croissance

Il est parfois difficile de trouver *un équilibre entre la promotion d'un clergé local diocésain et le recrutement de notre propre Société.* En certains endroits, les missionnaires expatriés redoutent d'admettre trop rapidement des autochtones et croient devoir les diriger vers le séminaire diocésain. Il n'est jamais facile de savoir quand le moment est venu de pouvoir accueillir des vocations. Un évêque du Zaïre, un jour, nous a critiqués pour avoir refusé d'accepter des Zaïrois pendant une période donnée. L'évêque était d'avis que, pour l'instant, il y avait suffisamment de vocations diocésaines pour justifier des admissions de Zaïrois dans notre Société. D'autre part, des gens pourraient penser que nous ne voulons pas de Zaïrois parce que nous les jugeons comme n'étant pas à la hauteur.

On pourrait nuire à la promotion du clergé diocésain si l'on manquait de vigilance. Il nous semble que souvent les jeunes gens sont attirés davantage par la Société que par le séminaire diocésain. Parfois cela provient du fait qu'ils n'ont connu que des SVD dans leur paroisse. D'autres fois, les motivations de cet attrait ne sont pas celles que nous souhaiterions: la Société a de l'argent, elle offre la sécurité et davantage d'occasions de voyager, etc. Le choix des candidats doit être fait avec beaucoup de soin et, au cours des années de formation, la valeur des motivations mérite d'être clarifiée.

Compte tenu de notre politique de l'internationalité, *la tension entre nationalités* fait partie de notre vie. Accepter des vocations autochtones peut ajouter un élément de tension supplémentaire, en particulier quand vient le moment où les gens du pays désirent avoir un mot plus important à dire en ce qui concerne la marche de la Société dans le pays qui, finalement, est

le leur. Dans ce cas, les expatriés craignent souvent que les autochtones ne soient pas suffisamment préparés pour assumer ces responsabilités et, pour dire toute la vérité, trouvent difficile de descendre d'un niveau pour jouer le rôle d'auxiliaires. C'est un processus normal du développement, mais par moments il peut susciter de la frustration chez les autochtones et de l'anxiété chez les expatriés.

En lien avec cette difficulté, il faut signaler celle provenant *des préjugés.* Parce qu'il est autochtone, du fait même il manque de logique et de réelle expérience; ou bien, parce qu'il est autochtone, il sait mieux que n'importe quel étranger quelle est la meilleure conduite ou pratique pastorale à suivre. Le nationalisme peut devenir une telle affaire émotionnelle que la discussion rationnelle n'aboutit à rien.

Sur le plan politique aussi peut naître la tension. Les gouvernements et parfois les confrères disent aux expatriés de ne pas se mêler d'affaires politiques. Mais si les missionnaires gardent le silence, on leur reproche de ne pas prêcher fidèlement l'Evangile ou de maintenir purement et simplement le statu quo. Des confrères autochtones, parfois, prennent des positions radicales dans leur analyse politique. Des personnes étrangères à la SVD pensent que c'est là l'opinion de l'Institut dans son ensemble, ce contre quoi des membres protestent; mais l'étranger doit être prudent dans sa façon de critiquer.

Puis il y a un fait évident mais important par ses conséquences dans tous les domaines de la vie, à savoir la différence dans la façon d'aborder les situations et la différence d'optique dues à *la différence des contextes et des cultures.*

Le caractère d'internationalité de notre Société crée *un certain style de vie* qui est souvent d'un niveau plus élevé que celui des familles d'où sont originaires nos membres autochtones. L'entrée dans une Société internationale peut ainsi, sans que cela soit voulu, rendre une personne étrangère à la vie authentique de son propre peuple. Peut-être que ce terme «rendre étrangère» est trop fort; néanmoins, l'entrée dans une Société comme la nôtre peut rendre l'insertion dans un peuple, surtout un peuple très pauvre, au moins difficile, même pour nos membres autochtones.

Toutes ces difficultés sont réelles et peuvent être source de souffrance. Mais nous visons à en faire *une expérience enrichissante et un facteur de croissance.* Non seulement il ne fait aucun doute que l'admission dans la Société

de vocations de toute nationalité s'est inscrite dans le développement normal, mais nous sommes convaincus aussi que pour être fidèle à notre charisme, notre Société ne pouvait choisir que cette voie.

directives pour la formation

En ce qui concerne la formation, la Société n'a que des directives générales pour l'ensemble de l'Institut. Il appartient à chaque pays de les adapter à la situation locale. Voici quelques-uns des principes généraux.

Notre politique, actuellement, consiste à établir *un cycle complet de formation dans chaque pays* dont nous acceptons des vocations. Y sont compris le noviciat et la philosophie, et habituellement la théologie, ou l'équivalent pour les vocations de Frère. Nous tenons en particulier à ce que le noviciat ait lieu dans le pays d'origine des candidats; accidentellement, à cause de circonstances spéciales, deux pays ont un noviciat commun. Notre politique n'est pas d'établir des noviciats internationaux en tant que tels; d'abord parce que ce niveau de formation, plus que tout autre, devrait être adapté à la façon de penser et à la mentalité des gens et ensuite, parce qu'une personne, si elle veut être capable de maîtriser la tâche difficile de dialoguer en profondeur avec une autre culture, doit être solidement enracinée dans sa propre culture.

Dès que possible, *les formateurs principaux devront être des gens du pays.* La réalisation de cet objectif demandera du temps, bien sûr, mais nous la considérons comme l'idéal qu'il faut atteindre. Le personnel de formation autochtone est notre première priorité. Des formateurs étrangers auront toujours un rôle à jouer, mais un rôle d'auxiliaire.

En règle générale, *nous n'acceptons pas* dans la Société des postulants qui vivent dans un pays *où nous ne travaillons pas.* Nous les dirigeons plutôt vers un autre institut religieux missionnaire qui y a des implantations.

La disponibilité à quitter son pays, si cela est demandé, est requise. Nos constitutions considèrent cette disponibilité comme une caractéristique essentielle de notre vocation missionnaire.

La capacité de s'adapter à *une autre culture* et de *vivre dans une communauté internationale* est une autre exigence de notre vocation missionnaire.

Pour l'adaptation des directives générales, nous attachons une certains importance *aux rencontres assez régulières des formateurs et des supérieurs* à la fois sur le plan national et international, par régions ou par zones. Cette année, 1987, par exemple, nous organisons des assemblées de zone en Europe, en Amérique latine, en Afrique et en Asie-Océanie.

Pour réaliser une coordination plus effective, en particulier en ce qui concerne la formation à la Mission, nous avons nommé *un coordinateur* à temps plein pour l'Asie et l'Océanie, établi à Hong Kong. Son rôle consiste à faire le lien entre le généralat et l'équipe nationale de formation.

conséquences pour la société

A partir des statistiques de la formation, il ressort clairement que si cette tendance continue à s'affirmer, le jour n'est pas loin où *la majorité des membres de la Société sera originaire du tiers monde.* En effet, le nombre des novices, en 1985, s'élevait à 364 dont 298 du tiers monde; on comptait, la même année, 900 profès en formation, dont 590 du tiers monde. Des conséquences importantes en découlent.

L'influence de l'Europe et des Etats-Unis diminuera dans les décisions concernant les politiques de la Société et le style de gouvernement.

La conception de l'œuvre missionnaire proviendra d'un contexte et d'une mentalité autres. Ainsi la conception typiquement asiatique du missionnaire ira plus radicalement à l'essentiel.

Notre spiritualité sera modifiée à la fois par l'expérience de la pauvreté et par le contact avec les grandes religions. La recherche d'une expression adéquate de notre spiritualité est de plus en plus considérée comme une préoccupation méritant davantage d'attention dans les années à venir. Cette spiritualité découle de notre engagement en faveur des pauvres et, en même temps, se nourrit de cet engagement; elle s'alimente aussi des richesses spirituelles et des traditions des grandes religions et s'épanouit en dialogue.

Les perspectives sont passionnantes. Cette riche diversité des contextes et des cultures au sein de notre Société apportera un enrichissement profond à la spiritualité de la Société, exactement comme la recherche dans le domaine des liturgies et des théologies locales apportera finalement beaucoup à l'Eglise universelle.

Le fait d'avoir des membres autochtones peut aider à *une meilleure compréhension* du besoin qu'a l'Eglise locale d'exprimer sa vie chrétienne et sa théologie dans sa propre culture et selon sa structure mentale, aider aussi à reconnaître la nécessité de répondre à ce besoin comme une priorité dans la formation et la nomination de notre personnel.

Les formes de prière et la pratique même des vœux religieux connaîtront un changement. Déjà, pour ne citer qu'un exemple, le contenu du vœu de pauvreté demande un échange de vue créateur et des expériences nouvelles.

Les projets de formation seront davantage marqués par les différents lieux et donc seront plus diversifiés. Nos Constitutions parlent d'« une pluriformité des programmes et structures de formation ».

Mais comment maintenir l'équilibre entre la pluralité dans la formation et les expressions de la vie religieuse, d'une part, et l'unité qui nous unit en tant que membres d'une même Société, d'autre part ?

Peter Mc Hugh, s.v.d.
Secrétaire à la formation

Société du Verbe Divin
Via dei Verbiti, 1
00154 Rome (Italie)

APPELÉS À DES CONVERSIONS

LES MISSIONNAIRES COMBONIENS

Daniel Comboni, né en Italie en 1831, mort au Soudan en 1881, a d'abord été missionnaire au Soudan, puis premier Vicaire Apostolique de l'Afrique centrale. En 1867, il fonde la Congrégation des Fils du Sacré-Cœur de Jésus, aujourd'hui appelés Missionnaires Comboniens du Cœur de Jésus (M.C.C.J.). Aujourd'hui, ils sont près de 2.000 missionnaires, surtout en Afrique et un peu en Amérique latine. En 1871, Daniel Comboni a fondé les « Madri della Nigrizia », aujourd'hui appelées Sœurs Missionnaires Comboniennes.

---

une décision récente

Longtemps, l'origine des vocations comboniennes s'est limitée à l'Italie, l'Autriche et l'Allemagne. Par l'ouverture de nouveaux champs d'apostolat en Afrique et en Amérique latine, on se rendit compte qu'il fallait s'internationaliser. Ainsi, à partir de 1947, la Congrégation s'est répandue dans d'autres pays de l'Europe et de l'Amérique du Nord.

1975 marque un autre tournant. Le Chapitre général dépasse la distinction entre Provinces qui fournissent des missionnaires et « Régions » où s'exerce l'activité missionnaire ; il décide l'accueil des vocations là où travaillent les Comboniens et donne **les conditions ou critères** qui seront précisés dans la suite :

• La promotion des vocations comboniennes doit se faire uniquement *en accord avec les Conférences épiscopales* des jeunes Eglises. Celles-ci sont les premières responsables de l'animation missionnaire.

• Les candidats seront des jeunes *bien engagés dans la communauté chrétienne.* Pendant un an au moins, avant l'admission, il est nécessaire de discerner les qualités requises et les motivations.

• *La disponibilité* à quitter son pays, à vivre la vocation missionnaire par la consécration religieuse à vie, est requise.

• Le jeune candidat doit se montrer capable *de s'insérer dans un Institut international.*

• Pour assurer la continuité, favoriser la recherche d'une identité propre à l'intérieur de l'Institut et se trouver bien chez eux, *le nombre* de Comboniens ou futurs Comboniens d'un pays doit pouvoir atteindre, dès que possible, une trentaine au moins.

au service des églises

On s'en doute, la décision d'accueillir des vocations dans le tiers monde a mûri lentement en dialogue avec les Eglises, les autres Instituts et à l'intérieur de notre Société. Voici quelques **motivations:**

– Dans l'Eglise s'affirme une conscience de plus en plus claire de sa vocation essentiellement missionnaire. Toute Eglise locale est appelée à participer à la Mission.

– Des Eglises, jadis «des missions», atteignent leur maturité, elles manifestent leur volonté de participer, avec d'autres Eglises, à la Mission universelle, malgré la pénurie de personnel chez elles.

– La Mission d'aujourd'hui s'exprime également en termes d'échange et de communion entre Eglises.

– Les jeunes, en nombre croissant dans le tiers monde, se proposant pour se consacrer à la Mission, sont un signe de cet éveil missionnaire.

– Notre Institut international est une voie, parmi d'autres, qui permet aux Eglises d'exprimer et de vivre leur vocation missionnaire.

– Nous actualisons aujourd'hui notre fidélité au Fondateur qui, pour la Mission, a toujours voulu un Institut international. Nous répondons également au caractère missionnaire de notre Congrégation qui considère l'animation des vocations missionnaires comme partie intégrante de sa mission.

non sans difficultés

Il arrive, pour diverses raisons, de rencontrer des réticences de la part des Eglises locales, à l'accueil des vocations dans le tiers monde. Mais des réserves plus grandes encore, apparemment motivées, peuvent se manifester *chez certains de nos confrères.* En voici quelques-unes:

• l'accueil des vocations dans le tiers monde demande un investissement important en personnel qui, par le fait même, est détourné de l'évangélisation directe, notre première finalité;
• il est difficile de créer et de maintenir ensuite des structures de formation dans toutes les Provinces qui accueillent des vocations, faute de personnel et d'un personnel bien préparé pour ces nouveaux milieux;
• on ne dispose pas encore du personnel qui soit en mesure d'assurer l'inculturation du charisme de Comboni dans les jeunes Eglises. L'unité de la Congrégation est difficile à maintenir si l'on veut respecter en même temps la diversité de situations et le pluralisme culturel.

formation

Présentons brièvement quelques orientations pour la formation, en particulier celle des candidats originaires des jeunes Eglises.

Les structures de formation doivent être simples et le style de vie pauvre, proche des gens du peuple.

On profite, dans la mesure du possible, *des lieux de formation sur place,* de l'Eglise locale ou en collaboration avec d'autres Instituts.

Afin de favoriser *l'enracinement* dans la culture locale, le premier cycle (philosophie) et le noviciat (deux ans) se font, ordinairement, dans les pays d'origine des étudiants.

Pour développer *l'internationalité,* la capacité d'insertion dans des milieux socio-culturels et des contextes d'Eglise différents, les étudiants en théologie sont répartis dans un de nos scolasticats internationaux à Rome, Paris, Londres, Innsbruck, Chicago, São Paulo, Lima ou Kampala.

Tout en ayant des normes générales pour l'ensemble de la Congrégation, nous voyons aussi la nécessité *d'un certain pluralisme* dans la formation.

A cette fin, des rencontres de formateurs sont organisées par continents. On cherche également à concilier diversité et unité dans la Congrégation.

En 1986/87, sur un total de *538 étudiants* (1er cycle, noviciat, 2e cycle, les candidats frères inclus), 202 sont originaires de l'Europe, 95 de l'Afrique, 241 de l'Amérique du Nord et du Sud.

défi à la congrégation

Les vocations originaires de diverses cultures internationalisent la Congrégation; elles faciliteront la mission dans certains pays. Elles sont aussi *un défi* à notre Institut:

- d'accepter et de vivre réellement l'internationalité;
- d'accueillir les nouveaux membres avec leur propre identité culturelle, sociale, ecclésiale;
- de changer de style de vie, de méthodes, de critères, qui étaient liés jusqu'à présent à la mentalité occidentale;
- de partager les responsabilités à tous les niveaux;
- de vivre l'unité du charisme combonien dans la pluralité culturelle.

P. Manuel Horta
Secrétaire Général pour la formation

Missionnaires Comboniens
80, via Luigi Lilio
00143 Rome (Italie)

POURQUOI S'INTERNATIONALISER

CONGRÉGATION DU CŒUR IMMACULÉ DE MARIE (C.I.C.M.)

Fondée en 1862, en Belgique, par Théophile Verbist, la C.I.C.M. s'est établie à Scheut, près de Bruxelles, d'où l'appellation «les Scheutistes». Jusqu'aux années 1950 environ, la majorité des membres étaient originaires de Belgique; à partir de cette date, la C.I.C.M. s'internationalise de plus en plus. L'Institut compte 1.165 membres, en 1986, qui sont au service des Eglises locales en Afrique, en Asie, en Amérique du Nord et du Sud et en Europe.

Comment comprenons-nous «l'internationalisation»? Ce terme pourrait suggérer que le phénomène est déterminé par le nombre de «nations» représentées au sein de la Congrégation. Ceci ne semble pas exact, puisque le terme n'était pas utilisé aussi longtemps que ces nations étaient occidentales. Ainsi, «internationalisation» semble couvrir en premier lieu une réalité qui fait sortir la Congrégation de son centre historique et culturel.

La motivation pour internationaliser la Congrégation a considérablement évolué au cours des années. Actuellement, elle est en train de se préciser et de s'approfondir. «*L'internationalisation fait partie de notre vocation et n'est pas un point quelconque de notre programme.*» Un lien intime se crée entre l'internationalisation d'une part et les thèmes de la fraternité universelle et de l'intégration missionnaire. Cette vision, qui trouve encore des réticences chez quelques confrères, s'est élaborée par étapes.

internationaliser

Fort longtemps, la plupart des Instituts envoyaient leurs missionnaires dans les pays lointains pour implanter l'Eglise : *on ne songeait pas à recruter « en territoire de mission »;* on accueillait, exceptionnellement, l'une ou l'autre vocation. Ainsi chez les Scheutistes. Et pourtant, le Fondateur, lui, avait dépassé la question de nationalité : « Pourvu que nous ayons de bons missionnaires, bien généreux, bien mortifiés, nous ferons les affaires du bon Dieu, peu importe d'après moi la nationalité » (en 1867).

A part un candidat chinois en 1903, mais sans suite, il faut attendre 1947, l'année où la décision est prise de justesse d'ouvrir les portes aux vocations locales là où nous travaillons ; et de justifier ainsi cette nouvelle étape : « Nos prêtres doivent avoir la possibilité *de devenir des religieux...* Par leur formation religieuse, ils seront bien préparés pour être mis à la tête d'œuvres spéciales ou du diocèse. » S'ouvrirent alors des noviciats aux Philippines (1953), au Zaïre (1954) et aux U.S.A. (1958). Les nouveaux candidats étaient surtout formés pour *travailler dans leur pays d'origine.*

les motivations s'approfondissent

Le Chapitre de 1967 marque une évolution considérable dans l'internationalisation, surtout quant aux motivations avancées :

- accroître le personnel missionnaire nécessaire au maintien et à l'extension des œuvres confiées à la Congrégation ;
- se mettre au service des jeunes Eglises pour que le plus vite possible elles participent effectivement à la mission universelle de l'Eglise, en envoyant, elles aussi, des missionnaires ;
- être un instrument de l'Eglise mieux adapté et plus souple, mieux préparé à pourvoir aux besoins divers de l'œuvre missionnaire et à assurer sa continuité ;
- devenir un signe plus manifeste de l'universalité de l'Eglise. La vie en commun et la collaboration entre confrères provenant de différentes cultures peuvent élargir les horizons de tous et favoriser l'intégration dans un nouveau milieu de vie et de travail. Dans ce but et pour rester fidèle à la vocation de la Congrégation « tous les candidats doivent être prêts à se consacrer pour la vie à l'apostolat missionnaire *en pays étranger* ». Cette exigence de la « mission ad extra » créa des difficultés chez nos jeunes confrères non européens qui s'étaient engagés dans la Congrégation pour être des missionnaires religieux dans leur pays d'origine.

années de confusion

Arrivèrent les années 1969-1970 et la préparation de notre Conférence générale de 1971. De plus en plus, l'accent est mis sur *la responsabilité missionnaire des Eglises locales,* ce qui donne naissance à l'opinion, du moins en Belgique et en Hollande sinon ailleurs, que le travail des Instituts missionnaires internationaux a pris fin ; les Eglises locales elles-mêmes doivent commencer à envoyer leurs missionnaires. L'Assistant régional pour l'Asie propose aux confrères philippins de considérer la possibilité de se joindre à la « Society of the Philippine Mission », fondée en 1965 par les évêques philippins. Cependant ce projet n'a pas été accepté.

Pour les confrères zaïrois la situation paraissait plus difficile. Depuis quelque temps, le recrutement s'était arrêté et le noviciat fermé. Ces confrères avaient l'impression « que la Congrégation CICM semblait fatiguée de la présence des Africains en son sein. Il vaudrait mieux qu'ils rentrent dans le clergé séculier ». Pour répondre à ce défi, les confrères zaïrois, souhaitant une certaine autonomie et un statut qui garantirait leur identité, proposent de prendre eux-mêmes la pleine responsabilité du recrutement et de la formation. Afin de réaliser ce projet, ils choisissent un représentant spécial, l'aîné parmi eux, muni de certains pouvoirs. Ainsi, une branche zaïroise est née au sein de la Congrégation.

fraternité universelle

En 1974, le Chapitre général réaffirme l'internationalité et la met en relation avec la fraternité universelle comme témoignage missionnaire. Tous les membres sont égaux ; il n'y a plus de majorité et de minorité ; la foi au Christ vivant nous lie ensemble au-delà de toute considération d'origine, de race ou de culture, en vue du Royaume. Les confrères zaïrois acceptent, en principe et non sans difficultés, de s'intégrer dans la congrégation.

En 1978, notre Conférence générale accentue encore internationalité en relation avec la fraternité universelle. Là où des communautés internationales se sont déjà établies, la plupart des confrères affirment qu'ils ont vécu l'expérience de l'internationalité de CICM comme un défi grâce auquel ils se sont ouverts et enrichis. *L'intégration dans la communauté locale semble aller de pair avec la vocation à la fraternité universelle.* Plus nous nous identifions facilement à la communauté locale et à sa structure, plus nous apprenons à nous accepter et à nous respecter les uns les autres dans nos différences, et à jouir de notre compagnie mutuelle.

Certains confrères, tout en reconnaissant le bien-fondé des orientations, se trouvent mal à l'aise face au caractère international de CICM. Ils ne comprennent pas, disent-ils, pourquoi compliquer les choses, pourquoi abandonner la commodité relative d'une communauté homogène de culture et de langue.

intégration

De nouveaux pas sont franchis au Chapitre de 1981 dans le sens d'une meilleure intégration à la fois dans la Congrégation et avec le peuple. A propos des nouveaux membres d'autres cultures, une proposition envisageait l'existence de groupes culturels institutionalisés; elle a été rejetée par crainte de faire de la Congrégation une confédération de provinces ou de groupes nationaux. Il faut plutôt chercher la solution *dans l'intégration des communautés CICM dans le peuple* auquel elles sont envoyées:

«Le peuple qui nous accueille, sa vie quotidienne, ses peurs, ses espoirs et ses joies, voilà le point de référence de notre comportement et de notre activité missionnaire; pas notre pays d'origine, pas "notre âme africaine", pas "l'esprit de Scheut", pas nos sentiments asiatiques ou américains. Sans doute il faut veiller à ce que, dans la Congrégation, chacun puisse être lui-même et épanouir sa vocation sur la base de la culture qui lui est propre. Ce ne fut pas toujours le cas. Mais il n'y a que la possibilité d'une véritable internationalisation en CICM si chacun se convertit et s'intègre dans la vie quotidienne de ceux qui nous accueillent.»

Ainsi, la rencontre et la vie entre confrères de nationalités et de cultures différentes aident à s'intégrer dans le peuple qu'on veut servir et à vivre la fraternité universelle.

aujourd'hui

L'accueil des vocations d'autres cultures a provoqué un renouvellement de l'Institut et de sa mission. Le Chapitre de 1987 résume ainsi l'aboutissement d'une longue recherche:

«Missionnaires de différentes races et cultures, nous vivons et travaillons ensemble comme des frères. "Un seul cœur et une seule âme", nous témoignons de la fraternité universelle dans le Christ voulue par le Père. Nous

sommes signes de la solidarité des Eglises particulières dans leur mission universelle.

Frères dans le même Institut, nous développons les liens particuliers qui nous unissent au-delà de toute différence. Nous cherchons notre unité et notre communion dans le Seigneur Jésus qui nous a appelés à partager une seule et même vocation et mission.

Comme missionnaires, nous vivons notre communion fraternelle au milieu du peuple auquel nous sommes envoyés. Ses réalités concrètes sont le point de référence qui détermine la manière dont nous vivons cette communion. »

L'accueil et la formation des vocations s'inspirent de ces orientations. Les diverses étapes de la formation cherchent à promouvoir à la fois inculturation et internationalité. La très grande majorité de nos 105 étudiants est originaire du tiers monde. Notre Congrégation devient de plus en plus internationale et dans l'avenir, selon les prévisions actuelles, les Scheutistes de l'hémisphère Sud formeront la majorité.

Dirk Rapol, c.i.c.m.
Secrétaire

Maison Généralice
Via di Giovanni Euds, 95
00163 Rome (Italie)

AU-DELÀ DE TOUTE FRONTIÈRE

LES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE

«Missionnaires du monde entier», les Oblats accueillent des vocations, partout où ils travaillent, depuis l'origine.

Fondée en 1816, à Aix-en-Provence, France, par le bienheureux Eugène de Mazenod, la Congrégation des O.M.I. compte, aujourd'hui, 5.500 membres, originaires de 50 nationalités et qui œuvrent dans les divers continents. Ils s'engagent de préférence auprès des plus délaissés et des «pauvres aux multiples visages».

---

une option du fondateur

Sous l'impulsion du bienheureux Eugène de Mazenod, les Oblats ont visé, dès l'origine, *à implanter l'Eglise locale et la Congrégation* dans les pays dits «de mission» à l'époque. Le Fondateur voulait, en effet, que ses fils soient «les missionnaires du monde entier» et pas seulement «les humbles missionnaires de Provence». Ainsi, dès 1899, sur un total de 1.527 Oblats, 240 étaient originaires du Canada, 17 du Sri Lanka (Ceylan), 2 de l'Afrique du Sud.

Pour l'implantation de l'Eglise locale, les orientations de la «Propaganda Fide», au XIXe siècle, ont poussé les Oblats à travailler, tout spécialement, à la formation d'un clergé local afin de confier, le plus tôt possible, les responsabilités importantes aux fils du pays et de favoriser la création d'une hiérarchie locale.

Aujourd'hui encore, nos Constitutions nous invitent à œuvrer dans le même sens: «établir des communautés chrétiennes et des Eglises enracinées dans la culture locale et pleinement responsables de leur croissance». Pour réali-

ser cela, les Oblats s'imposent, en particulier, de contribuer à former un clergé local et un laïcat engagé, à développer les communautés religieuses locales et à donner à la Congrégation des assises solides dans la culture et les Eglises locales où ils travaillent.

Implanter l'Eglise locale et la Congrégation, telle est notre pratique depuis l'origine, sans distinction de pays d'envoi ou d'accueil, et l'on pourrait dire, de race ou de langue. D'autres Congrégations missionnaires ont suivi des chemins différents, interprétant, jusqu'à une date récente, les directives de la « Propaganda Fide » comme devant orienter toute vocation vers le clergé local ou les communautés religieuses autochtones nouvellement fondées ; par endroits, des évêques ont insisté dans le même sens. Les Oblats ont pensé qu'il était avantageux pour la mission d'une Congrégation religieuse internationale de s'adjoindre des missionnaires issus des milieux où ils seront envoyés et de leur offrir les ressources et les possibilités d'un corps international. Par le fait même, ils rendent service à l'Eglise locale.

inculturation et ouverture

La nature même de la vocation religieuse et missionnaire, et la dimension internationale de notre famille religieuse posent bien des questions quant *à la formation.* La plus importante nous paraît être celle-ci : comment assurer une formation enracinée dans la culture et ouverte à l'internationalité, à l'universalité ? Tout Oblat doit se montrer disponible d'aller là où la Congrégation l'envoie, où les besoins de l'Eglise sont les plus grands. L'Oblat du tiers monde peut être affecté dans son pays, un pays voisin ou partout ailleurs, selon les urgences de la mission.

Le document final du Chapitre 1986, « Missionnaires dans l'aujourd'hui du monde », oriente résolument les Oblats sur la voie de l'inculturation et de l'ouverture à la rencontre d'autres cultures. Ces consignes valent en particulier pour les vocations du tiers monde et leur formation :

• *La vie religieuse et missionnaire oblate est appelée à s'exprimer et à être vécue selon des voies résolument neuves en des cultures diverses. Les missionnaires autochtones ont comme responsabilité particulière de découvrir graduellement les formes culturelles nouvelles de la vie religieuse et apostolique des Oblats.*

• *Nous devons en venir à ce que tous les Oblats, de quelque culture qu'ils soient, se sentent pleinement chez eux dans la Congrégation. C'est pourquoi ceux des pays nouvellement évangélisés recevront la formation adéquate leur permettant d'accéder sans retard à des postes de responsabilité dans la formation et le gouvernement.*

• *Il importe d'accorder une préparation adéquate aux Oblats qui doivent aborder une nouvelle culture, de telle sorte qu'ils puissent la comprendre et s'y adapter avant d'exercer une responsabilité pastorale.*

• *Il faut encourager les efforts nécessaires pour rencontrer valablement les grandes cultures qui influencent l'humanité (celles de l'Asie ou encore la nouvelle culture occidentale) et faire l'expérience de l'une ou l'autre grande culture ou religion afin de pouvoir entrer plus facilement en dialogue avec elles.*

• *Les Oblats sont invités à apprendre la langue des peuples chez qui ils sont en mission et à favoriser la réexpression du Christ dans leur langue comme dans leurs symboles.*

Ces orientations imprègnent de plus en plus la formation. Nous privilégions des structures locales de formation qui regroupent souvent plusieurs nationalités. Du fait de notre pratique de l'accueil des vocations depuis fort longtemps, les formateurs sont déjà, par endroits, des Oblats originaires du tiers monde; cela facilite la mise en œuvre de programmes de formation selon les diverses cultures.

A Rome, un scolasticat vraiment international rassemble des étudiants Oblats de divers continents.

une espérance

Le nombre des vocations oblates est en progression. Jusqu'en 1979, nous avions enregistré une diminution jusqu'à atteindre le minimum de 321 scolastiques. A partir de 1980, s'est amorcée une remontée des vocations. En janvier 1987, le total des étudiants s'élevait à 591. Cette croissance fait partie d'une tendance générale de reprise des vocations dans l'Eglise, vue dans son ensemble; elle bénéficie de plus en plus de l'apport du tiers monde. En ce qui concerne les Oblats, près de la moitié des étudiants proviennent déjà du tiers monde.

L'impact dans notre Société est grand; elle s'universalise de plus en plus. Ce trait nous permettra d'entrer davantage dans la mission d'aujourd'hui et de demain, qui, entre autres, est « mission de partout vers partout ». Ainsi, par exemple, des missionnaires de la province oblate du Sri Lanka ont été envoyés en Inde, au Pakistan et au Bengladesh.

Pour conclure, citons encore le Chapitre Général 1986 qui résume ainsi pourquoi nous accueillons des vocations:

– parce que nous avons foi en Dieu qui veut sauver tous les hommes;
– parce que nous avons foi en l'Esprit de Jésus actif dans le cœur des jeunes;
– parce que nous avons un désir profond de faire connaître le Christ Sauveur à tous ceux qui n'ont pas encore entendu parler de lui;
– parce que la mission des Oblats a fait ses preuves et qu'elle est encore valable aujourd'hui.

Gilles Cazabon, o.m.i.
Vicaire général

Curie Généralice
290, via Aurelia
Rome (Italie)

UN CHOIX DÈS L'ORIGINE

SŒURS DE SAINT-JOSEPH DE CLUNY

Fondée à Chalon (Saône-et-Loire), le 12 mai 1807, par Anne-Marie Javouhey, la Congrégation est mise sous le patronage de saint Joseph. L'acquisition du Couvent des Récollets à Cluny, en 1812, lui donne le nom distinctif qui est encore le sien, bien que la Maison Mère se situe à Paris.

Dans les débuts, la Fondatrice et quatre sœurs faisaient la classe aux enfants pauvres, ce qui valut à l'Association la reconnaissance légale par décret du 12 décembre 1806. La vocation missionnaire se précise en 1817 par l'envoi des premières sœurs à Bourbon (actuellement l'Ile de la Réunion). Peu à peu, le Gouvernement français ouvre à la Congrégation la route des mers. Mère Javouhey part elle-même en Afrique (1822), en Guyane (1828) où elle passe douze ans pour préparer des esclaves à la liberté. A travers cette œuvre libératrice, l'Evangile est annoncé.

L'évangélisation reste le but premier de l'Institut. Seuls les moyens varient, compte tenu du contexte politique et des besoins spécifiques des personnes et des groupes humains dans les Eglises locales.

L'aire géographique de la Congrégation (fin 1986) se situe dans 45 pays du monde. Cela représente 3.270 sœurs, réparties en 386 communautés dispersées dans les cinq continents. Elles sont au service de tous, sans exclusive. La priorité pour les plus « démunis », humainement et spirituellement, est cependant déterminante pour chacune des fondations récentes: écoles rurales, dispensaires, visites des familles, formation des femmes, autant de moyens « d'approche » des populations non chrétiennes.

Le caractère international de la Congrégation, signe important de l'universalité de l'Eglise, crée une solidarité fondamentale qui nous lie à tous les peuples. Les 17 noviciats accueillent 108 novices de toutes nations, actuellement (fin 1986).

Trois problèmes nous semblent prioritaires: la fraternité universelle, la justice et l'inculturation du message. Trois aspects qui n'ont pas échappé à la réflexion du dernier Chapitre général de 1982.

---

un choix de la fondatrice

L'accueil des vocations nées dans les jeunes Eglises est une histoire ancienne à Saint-Joseph de Cluny. L'élan missionnaire de la Congrégation fondée en 1807 par Anne-Marie Javouhey (1779-1851) a commencé en 1817 par l'envoi des premières sœurs à l'île Bourbon (la Réunion). A partir de cette date, le gouvernement français de la Restauration lui ouvre la route des mers. A la mort de la fondatrice, 1.200 religieuses en 140 communautés se trouvaient réparties dans les cinq continents.

En lisant la correspondance de Mère Javouhey, on s'aperçoit que son désir était d'accueillir les vocations nées dans les pays dits de mission. En effet, le 26 mai 1825, elle écrivait de Paris à la supérieure de la communauté de Bourbon: «*Les jeunes créoles qui voudront entrer dans la Congrégation feront deux ans de noviciat près de vous pour leur instruction et pour éprouver leur vocation; ensuite elles viendront en France pour faire leurs vœux.*»

L'année suivante, sa pensée se précise: «*On pourrait recevoir quelques postulantes si elles voulaient s'expatrier, comme nous le faisons; on pourrait en envoyer soit à Pondichéry, soit au Brésil, soit en France*» (13 janvier 1826 à Sœur Bathilde, à la Réunion).

C'était donc vouloir la *mission «ad extra»* pour ces nouvelles vocations nées hors de France. Dès lors la Fondatrice parle d'une double vocation. Avec «le désir ardent de la perfection, l'amour de la pauvreté», il faut que «l'obéissance les trouve prêtes à aller partout où on les enverra» (Lettre 293 du 12 décembre 1834 à Mère Marie-Thérèse Javouhey, à la Martinique).

D'autre part, la Fondatrice a découvert sur le terrain, au Sénégal (1822-1824), les besoins des Africains tant sur le plan humain que spirituel. Après leur avoir offert les éléments de leur libération: instruction et éducation religieuse, apprentissage du travail agricole, elle entrevoit la formation des élites. Elle croit notamment à la possibilité de vocations sacerdotales et religieuses africaines. Elle fait part de ses vues et de ses projets à Monsieur de Clermont Tonnerre, le Ministre de la Marine et des Colonies, dans une lettre du 21 avril 1824:

« Votre Excellence daignera-t-elle seconder un projet que je médite depuis longtemps et dont les suites pourraient avoir d'heureux résultats pour le bonheur des pauvres Africains ? Je désire élever un certain nombre d'enfants noirs, tant garçons que filles. Des garçons, on en ferait selon leurs dispositions des prêtres ou des instituteurs. Les filles pourraient devenir religieuses ou institutrices séculières pour l'Afrique. »

Admirable et grandiose projet à une époque ou les noirs d'Afrique sortaient à peine de l'esclavage qui se pratiquait sous le manteau. Déjà, dès 1829, de jeunes Sénégalais se préparaient au sacerdoce en France, grâce à Mère Javouhey. Trois seront ordonnés à Paris, en 1849, après avoir fait un séminaire régulier.

Pour les futures religieuses, le chemin de la vie consacrée sera plus long, étant donné la condition de la femme noire au XIX e siècle. Mère Javouhey accueillera la première en 1846. Il s'agissait d'une Antillaise, née à Norfolk (Etats-Unis) et qui était au service de la femme du gouverneur de la Martinique. Celle-ci l'ayant amenée avec elle en France, la présenta à Mère Javouhey qui l'accepta comme postulante et lui donna l'habit religieux d'une « affiliée ». A son sujet, notre Fondatrice écrira à la Sœur Scholastique de la Trinidad, le 22 juin 1847 : « C'est un trésor caché sous une rude enveloppe mais bien précieux aux yeux de Dieu » (Lettre 659).

Retournée en Martinique, Sœur Marie-Joseph fut envoyée à la Trinidad puis à Sainte-Lucie où elle mourut en 1886. Ce cas est probablement unique. Les structures d'une Congrégation européenne pouvaient-elles convenir, alors, à des jeunes filles nées sous les tropiques et peu préparées à vivre les exigences d'une telle vie religieuse malgré leur bonne volonté.

Ce n'est qu'après la mort de Mère Javouhey que des noviciats « indigènes » s'ouvrent dans les missions où la Congrégation était implantée. Ils préparent des Sœurs « affiliées ». La Règle de Saint-Joseph de Cluny servait de support à leur vie religieuse et apostolique. Un des premiers noviciats fut celui de Karikal (1871) en Inde ; viennent ensuite ceux de Madagascar (1875), du Congo (1937), de l'Angola (1936). Progressivement, ces sœurs seront incorporées à la Congrégation à partir des années 1950 ; celles de la Congrégation locale de Notre-Dame de Guinée, fondée par Mgr Lerouge, le seront en 1954.

Par ailleurs, pour répondre à la demande des Evêques des Eglises locales, la Congrégation a participé à la fondation de Congrégations autochtones.

A la Trinidad, en 1845, la Congrégation des Filles du Saint Cœur de Marie qui ouvrirent les premières écoles à Castries (Sainte-Lucie) et les Filles du Saint Cœur de Marie au Sénégal en 1858. Actuellement, ce même service de formation nous a été demandé par l'Evêque de Freetown (Sierra Leone) pour une nouvelle Congrégation locale: Notre-Dame de la Visitation.

développement actuel

L'apport des vocations autochtones est très variable. Si les évêques nous y autorisent et si la situation politique le permet, des noviciats s'ouvrent sur place pour accueillir les jeunes filles qui se présentent. L'*internationalisation* de l'Institut s'affirme de plus en plus. Pratiquement, chacune des Provinces a son noviciat. En 1986, en dehors des noviciats d'Europe (France, Espagne, Irlande, Portugal), l'Afrique en a 5 (Angola, Mozambique, Gambie, Congo, Madagascar); les Amériques et les Antilles, 7; l'Asie, 3; l'Océanie, 3.

Le noviciat de Paris reçoit quelques «jeunes» venant de pays francophones qui n'ont pas de maison de formation pour diverses raisons (Sénégal et Guinée). Les conditions d'accueil restent celles qu'a voulues notre fondatrice: «*être disponible pour répondre à toute manifestation de la volonté de Dieu*» (Const. n° 196). C'est là le critère essentiel répondant au charisme missionnaire de notre Institut.

Cette vision de l'évangélisation par des autochtones nous apparaît de plus en plus comme une nécessité. De plus, le monde n'ayant plus de frontières, la mission est un lieu d'échange entre les Eglises jeunes et anciennes, entre celles qui sont riches en vocations et les Eglises pauvres ou moins favorisées en ce domaine.

formation

Dans la formation de ces vocations nées dans les jeunes Eglises et qui entrent à Saint-Joseph de Cluny, l'accent est mis sur le développement humain et doctrinal des aspirantes, dans le respect de leur culture. Un chemin long et jalonné de difficultés... Il suppose une formation de base suffisante qui leur permette de se développer intellectuellement afin de saisir progressivement les exigences de la vie consacrée. Voilà pourquoi, avant l'année de formation préalable (le postulat) les aspirantes peuvent être appelées à continuer des études. En Inde, par exemple, elles viennent de plusieurs Etats avec diffé-

rentes langues vernaculaires. Il faut donc qu'elles aient une bonne connaissance de l'anglais comme moyen de communication sur place ou à l'étranger.

Après une rencontre des maîtresses de formation à la Maison Mère en 1981, toutes les Provinces disposent d'un « Livret de la Formation » approuvé, après expérimentation, par le Chapitre Général de 1982. Il tient compte des nouvelles Constitutions, approuvées en 1983.

Par suite de l'inculturation, il s'agit de faire découvrir aux nouvelles vocations les valeurs de leur culture qui appuient les exigences de la vie religieuse (vie de prière, communautaire, et obligation des vœux). La réalité africaine n'est pas la réalité asiatique ou océanienne... Les Africains sont très sensibles à l'esprit de famille, à l'accueil, à la hiérarchie dans le clan, au palabre (sens du dialogue), au besoin de communication avec Dieu-créateur, au culte des ancêtres et à ses rites.

Mais toute culture contient aussi des éléments moins valables et que la vie religieuse ne peut admettre. Ce qui nécessite une « conversion » à opérer... Les maîtresses de formation se heurtent à des difficultés spécifiques : opposition de la famille qui ne comprend pas la chasteté consacrée, attitude de la famille qui attend l'aide matérielle comme une dette de reconnaissance de sa fille. Comment faire comprendre la pratique de la pauvreté à l'aspirante ?...

avenir

En 1986, près de la moitié des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny ne sont pas Européennes. Les vocations nouvelles écloses dans les autres continents manifestent à la fois la vigueur de la sève qui les a fait naître et la fertilité du sol sur lequel elles s'épanouissent. Ainsi, les 750 Sœurs nées sur le sol indien permettent un apostolat plus diversifié et très fécond au milieu des populations paysannes. Enfin des Sœurs indiennes se sont « expatriées » pour prêter main forte aux communautés de divers pays d'Afrique et d'Amérique...

Au-delà de nos différences de pays d'origine, de mentalités et de culture, l'amour de Jésus Christ fait notre unité, l'adhésion à son Message nous rend solidaires les unes des autres. La mission n'est plus un mouvement à sens unique. Elle est devenue échange et communion. C'est une richesse pour la Congrégation qui veut rester fidèle à son charisme d'universalité.

René Vandame
Supérieure Générale

Congrégation de
Saint-Joseph de Cluny
21, rue Méchain, 75014 Paris

EN COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE

LES FRANCISCAINES MISSIONNAIRES DE MARIE

L'Institut des Franciscaines Missionnaires de Marie, fondé par Marie de la Passion le 6 janvier 1877, en Inde, est voué à la Mission Universelle. *La* contemplation *du Christ, totalement livré au Père pour le salut du monde, et le service* apostolique, *sont deux aspects d'une même mission. Disponibles comme* Marie, *dans l'esprit de* François d'Assise, *les sœurs veulent vivre l'Evangile au milieu du monde, avec une préférence pour les plus pauvres. Elles puisent leur dynamisme missionnaire dans l'*Eucharistie.

9.052 sœurs, de 65 nationalités, sont présentes en 76 pays, sur tous les continents. En 900 communautés, elles forment une fraternité internationale, *vécue à tous les niveaux, partout où c'est possible, en signe de réconciliation des peuples.*

Suzanne Lozé retrace brièvement l'histoire de l'accueil des vocations. Son article a été approuvé par le Conseil Général F.M.M. Pour en savoir plus sur les jeunes franciscaines, vous pouvez consulter « Jeunes Sœurs de trois continents » et « Vocations nouvelles à la Mission universelle » Spiritus *n° 108, pp. 265 à 278.*

---

un choix dès la fondation

L'Institut des Franciscaines Missionnaires de Marie compte, dès l'origine, en 1877, quatre nationalités. Il s'implante rapidement en différents pays, notamment en Afrique et en Asie, et très vite se pose pour la fondatrice, Marie de la Passion, la question de l'accueil des vocations autochtones.

De par son expérience antérieure, Marie de la Passion est convaincue que les « pays de mission » peuvent donner à l'Eglise de solides vocations. Aussi,

inspirée par l'Esprit, fait-elle le choix de les recevoir. Certes, d'autres choix ont également leur valeur, mais, pour elle, l'admission des religieuses autochtones entre dans l'esprit de l'Institut.

deux orientations

Pour tenir compte des réalités de la Mission, ce choix se veut souple et prend deux orientations :

1. D'une part, la formation de jeunes Africaines et Asiatiques à la vie intégrale F.M.M. – Marie de la Passion pense souhaitable que puissent venir à la Maison généralice à Rome, ou au noviciat de France, des vocations de partout, pour mieux se pénétrer de l'idéal FMM aux dimensions universelles, et revenir en donner l'impulsion dans leur propre pays.

Dans ce but, en 1888, elle ouvre à Rome un « probandat », avec l'approbation de la Propagande et l'encouragement du Père général des Franciscains. Elle pense même l'élargir aux vocations qui seraient envoyées par les Vicaires apostoliques, pour être formées à la vie religieuse et devenir le noyau de congrégations autochtones dans leurs diocèses. Mais cette expérience ne dure pas.

La formation du plus grand nombre de jeunes se fait dans les noviciats FMM dont la Propagande approuve l'érection en 1890: après la France, c'est Rome, la Belgique, l'Angleterre, puis trois noviciats en Chine, un à Ceylan, deux en Inde, un peu plus tard au Japon. En 1899, il y en a même un en Mongolie.

En 1885, c'est la profession de la première FMM kabyle, M. Charles de Saint-Augustin; en 1892, profession d'une indienne; en 1896, entrée de la première FMM africaine, une soudanaise, Sellouha, ancienne esclave baptisée et formée à Tunis, puis à Rome; en 1900, une ceylanaise; en 1903, entrée d'une congolaise, morte novice en Belgique. Egalement plusieurs chinoises. Certaines viennent faire leur noviciat en Europe.

2. D'autre part, à côté de ces jeunes reçues comme FMM intégrales, Marie de la Passion a l'intuition du rôle important que pourraient avoir des *religieuses autochtones d'avant-garde*, dispersées en de petits postes, et capables de pénétrer dans des régions isolées, ce que ne permettent pas, à l'époque, nos structures de vie religieuse.

Elle commence à réaliser diverses expériences, selon les circonstances et les désirs des Vicaires apostoliques. Ces vocations, tertiaires de saint François, sont appelées des «vierges», des «tertiaires» ou des «agrégées». Elles ne sont pas religieuses, mais, après plusieurs années de formation, quelques-unes peuvent prononcer des vœux annuels privés.

En 1896, on compte 76 indiennes, 15 ceylanaises, 15 chinoises.

En 1903, la Congrégation générale cherche à réglementer les étapes de formation forcément assez longues, soit pour les «tertiaires» et «agrégées», soit pour celles admises dans l'Institut, surtout pour les jeunes qui viennent d'autres religions ou n'ont pas reçu l'instruction de base nécessaire.

La Congrégation générale confirme ce qui se vit:

• Toute jeune, qu'elle soit asiatique, africaine ou européenne, peut être admise dans l'Institut, si elle est prête à en adopter pleinement les usages et même à quitter son pays «pour les missions étrangères, même les plus périlleuses et les plus éloignées».

• Celle qui s'adapterait difficilement à un changement de climat ou d'habitudes peut mener une vie missionnaire, selon les coutumes de son pays, dans des postes de trois ou quatre sœurs, rattachés à une communauté.

oblates FMM et leur intégration

En 1922, Marie de Saint-Michel, Supérieure générale, convaincue de la particulière efficacité apostolique des vocations autochtones, reprend l'intuition de Marie de la Passion.

Tandis que grandit le nombre des FMM originaires des «pays de mission», et formées dans les noviciats de l'époque, pour vivre intégralement les Constitutions, y compris la possibilité de s'expatrier – en 1922, on compte plus de cent chinoises, une vingtaine d'indiennes et autant de japonaises – Marie de Saint-Michel juge nécessaire de prévoir une structure indépendante, assurant aux vocations qui souhaitent mener la vie missionnaire dans leur milieu, une formation religieuse sérieuse et les conditions de stabilité et de durée indispensables à une action féconde.

Elle soumet à la Propagande – qui l'approuve – le projet d'une branche d'*Oblates* FMM, destinées à travailler dans leur propre pays, en pionnières de la Mission, pour « étendre et affermir la vie chrétienne par l'apostolat et l'exemple des vertus pratiquées à Nazareth ». Leur Règle, inspirée des Constitutions de l'Institut, est adaptée à leur but particulier : être missionnaires, aux avant-postes de la Mission, dans de petites insertions, en dehors de l'enclos du couvent où, à l'époque, sont « les œuvres ».

De 1922 à 1955, treize noviciats d'Oblates sont ouverts en diverses régions d'Afrique et d'Asie. Elles font un excellent travail apostolique et les fondations de postes d'Oblates se multiplient : douze en Chine, deux en Birmanie, neuf en Inde...

Certes, le souci de laisser respectivement aux Oblates FMM et aux FMM intégrales leurs habitudes de nourriture et de logement entraîne des différences parfois mal comprises. Il arrive aussi que certaines responsables ne sachent pas confier aux Oblates les responsabilités apostoliques pour lesquelles elles ont été voulues. Certains évêques pensent aussi que leur existence fait tort aux congrégations locales. Quoi qu'il en soit, les pages de l'histoire FMM en Asie, en Afrique, à Madagascar, sont inséparables de la grande œuvre accomplie par les Oblates FMM.

L'évolution sociale des pays de mission d'une part, celle de la vie religieuse d'autre part, atténuent peu à peu la différence spécifique des Oblates. C'est pourquoi le Chapitre général de 1960 fait l'unité de toutes, en intégrant complètement les Oblates dans l'Institut.

aujourd'hui

Depuis Vatican II, la nouvelle théologie de la Mission se vit sous forme d'échanges entre Eglises locales, Eglises-sœurs, qui participent « à la même et unique Mission » *(A.G. 6)*.

Les nouvelles Constitutions, élaborées au Chapitre général de 1978-79, sont pour toute jeune qui choisit d'entrer dans l'Institut, quelle que soit sa nationalité. La formation est basée sur :

– l'universalité, selon la spécificité et les priorités apostoliques de l'Institut,
– la disponibilité à l'envoi, hors de sa propre culture, et au service de la Mission universelle, dans l'offrande totale de soi,

– la présence eucharistique,
– et la vie en fraternité internationale, partout où cela est possible.

Pour la première fois, à ce Chapitre de 1978-79, le nombre des capitulantes, originaires d'Afrique, Amérique latine et Asie, est sensiblement le même que celui des européennes, américaines et australiennes.

En 1986, sur les 9.052 Franciscaines Missionnaires de Marie, de 65 nationalités, que compte l'Institut: 391 sont africaines, de 12 pays; 547 latino-américaines, de 11 pays; 3.023 asiatiques, de 16 pays.

Sur les 1.035 jeunes actuellement en formation (pré-novices, novices, professes temporaires): 155 sont africaines, 115 latino-américaines, 558 asiatiques; tandis que 194 sont européennes, 8 américaines du nord, 5 australiennes.

D'autre part, si, dès l'origine, toute FMM pouvait être envoyée hors de son pays, il faut reconnaître que c'était tout de même l'exception pour les sœurs originaires d'Afrique, Amérique latine, Asie. Elles appartenaient à des pays qui, selon la conception de la Mission d'alors, recevaient la Bonne Nouvelle par les missionnaires.

Aujourd'hui, les envois d'un continent à l'autre se multiplient, de même à l'intérieur d'un même continent. Actuellement, sont «en mission» hors de leur pays: 55 africaines, 99 latino-américaines, 287 asiatiques.

Ce bref survol d'une page d'histoire de notre Institut ne montre-t-il pas la vitalité croissante des Eglises locales, l'Esprit à l'œuvre pour un nouveau printemps de la Mission?

Certes, comme toute œuvre humaine, elle a ses difficultés, ses hésitations, ses questions! Mais aussi quelle richesse que de vivre au-delà de toute frontière – ou du moins d'y tendre – avec *un seul pays, le monde entier*, comme disait Marie de la Passion, dans une unité qui se forge sans cesse.

Et si nous pouvons regretter l'affaiblissement temporaire des vocations dans nos sociétés riches et technicisées, l'Eglise demeure bien vivante ailleurs, et, partout, se lèvent des vocations missionnaires, prêtes à annoncer la Bonne Nouvelle jusqu'aux confins de la terre.

Suzanne Lozé, f.m.m.

7, impasse Reille
75014 Paris

«CORRESPONDRE À L'ESPRIT»

SŒURS MISSIONNAIRES DU SAINT-ESPRIT

Soucieuses de promouvoir les vocations religieuses des Eglises locales, les Spiritaines ont mûri progressivement la décision d'accueillir des jeunes du tiers monde.

Fondée en 1921, par Eugénie Kaps et s'inspirant de l'esprit et de la spiritualité de Libermann, la Congrégation vit l'aventure «de quelque chose qui doit mourir pour la vie». 91 jeunes, originaires de l'Europe, de l'Afrique et de l'Amérique, sont en formation.

---

congrégations locales d'abord

Les premières Spiritaines sont parties en Afrique en 1924. La formation de religieuses africaines devint très vite une préoccupation majeure des premières missionnaires. C'était aller dans l'esprit de Libermann, et répondre au désir des Evêques de plusieurs pays qui confièrent aux Spiritaines le soin de les aider à fonder des Congrégations locales. Les Spiritaines ont répondu à la demande en particulier au Cameroun.
L'optique de notre Institut était nette: ne pas accepter de candidates éventuelles pour éviter de dépouiller les Congrégations naissantes et pour nous mettre totalement au service des jeunes Congrégations.

attentives aux signes

Bien plus tard certains signes nous poussèrent à revoir notre façon de faire. Des jeunes de plus en plus nombreuses demandaient de faire partie de l'Institut. Les Congrégations locales étaient devenues autonomes, les évêques nous invitaient à ne plus refuser les jeunes qui se présentaient.

Dans les pays francophones, les Spiritaines acceptent, en 1974, les premières camerounaises à la demande expresse des Evêques, africains et européens. En 1979-80, de jeunes centrafricaines sollicitent leur admission et commencent leur formation à la suite du souhait exprimé par les évêques.

Dans les pays lusophones, l'admission des jeunes s'est faite plus tôt : au Cap Vert, en 1967 ; en Angola, vers 1967-1968. Malgré notre engagement récent au Brésil, quelques jeunes de ce pays ont voulu nous rejoindre.
Enfin, au Nigeria où nous œuvrons depuis 1975, nous avons commencé l'accueil des jeunes qui frappent à nos portes.

réflexions sur l'accueil

Une des motivations, souvent invoquée par les évêques, fut assez déterminante dans la décision de l'accueil des vocations, à savoir : *correspondre à l'appel de l'Esprit, il appelle qui il veut, où il veut.*

Nous sommes au service de la vocation missionnaire de l'Eglise, notre charisme missionnaire est un don qui ne nous appartient pas. Nous étions invitées à le partager, à le transmettre à des jeunes des pays où nous étions envoyées. Nous avions conscience de permettre ainsi à de jeunes Eglises de vivre une dimension missionnaire à travers ces jeunes qui partent annoncer la Bonne Nouvelle hors de leur pays.

Accueillir ces vocations nouvelles, c'était pour notre Institut intensifier le caractère d'internationalité, d'universalité déjà vécu. Ces vocations seraient facteurs de rajeunissement, d'ouverture.

Dans le contexte post-conciliaire la mission était vue davantage en termes d'échange, de rencontre, de communion. Une plus grande diversité à l'intérieur de la Congrégation nous provoquera à vivre des valeurs entre nous, plus intensément, donc avec les peuples auxquels nous sommes envoyées.

Les conditions de l'accueil découlent de la vocation religieuse missionnaire. Nous insistons en particulier sur les points suivants :
- avoir une vocation missionnaire, une ouverture à l'universel ;
- manifester la volonté d'aller vivre et de travailler ailleurs, hors de ses frontières, sans exclure qu'à un moment ou un autre on puisse vivre la mission dans son propre pays.

Quant à *la pastorale des vocations*, elle se fait toujours en lien avec les autres Congrégations présentes dans le pays, dans le cadre de la pastorale du diocèse et selon les directives des évêques. Nous cherchons à éveiller la diversité des vocations et, parmi celles-ci, la vocation missionnaire « ailleurs ».

formation

En plus des orientations générales pour l'ensemble des jeunes en formation, nous insistons sur quelques axes en fonction des nouvelles vocations.

Un double objectif guide la formation: viser à l'enracinement de la jeune dans sa propre culture et à son ouverture aux autres cultures.

Pour que la jeune soit bien enracinée dans sa culture, la formation initiale du postulat se fait toujours dans le pays même, et pour la plupart le noviciat aussi, sauf pour quelques-unes qui peuvent aller dans un pays proche. Un certain nombre de jeunes restent dans leur pays pendant les premières années de vie apostolique afin d'affermir la première formation reçue.

En vue de favoriser l'ouverture aux autres cultures et l'apprentissage sur le terrain de la vie en communauté internationale, un noviciat francophone regroupe au Cameroun des européennes de plusieurs nationalités et des africaines de l'Afrique centrale. Toutes les jeunes sœurs ont à faire une expérience apostolique hors de leur pays avant les vœux perpétuels.

En même temps que nous devons préparer ces jeunes si diverses à se rencontrer, à se comprendre, à vivre ensemble dans des communautés internationales, il nous faut leur transmettre un esprit, une tradition de l'Institut. La connaissance de Libermann peut contribuer à renforcer l'esprit commun.

Après la première profession, pendant une période de 6 à 10 ans, la formation des jeunes professes reste la priorité. Les assemblées de congrégation ont une conscience très vive de l'exigence d'une préparation sérieuse et prolongée.

risque et espérance

L'accueil des nouvelles vocations comporte *un risque*; certaines sœurs sont tentées d'avoir peur. A l'horizon, une grande part d'inconnu, d'imprévisi-

ble, nous avons conscience de vivre un tournant, une aventure, et la peur d'être bousculées s'empare de quelques-unes. Il y a sans doute le risque pour l'Institut de ne pas respecter suffisamment l'originalité, l'identité des nouvelles arrivées parce qu'elles sont minoritaires, et jusqu'ici la formation est donnée par des occidentales.

C'est surtout comme une chance, *une espérance*. La diversité croissante des pays et cultures d'origine des sœurs nous apporte une plus grande ouverture à l'universel, une occasion de renouvellement, de rajeunissement. Un sang neuf et jeune peut dynamiser le corps tout entier. L'Institut peut prendre un visage nouveau s'il accepte de vivre l'exigence de conversion.

Cette exigence de conversion est ressentie fortement par les sœurs : le besoin pour toutes et chacune de s'ouvrir à la nouveauté de l'autre, d'apprendre à vivre les différences de plus en plus sensibles, dans une attitude d'ouverture, de respect, de dialogue vrai, d'amour.

Une autre conséquence découle de l'accueil des vocations et de la formation longue, celle d'*un investissement assez important* en personnel, et donc un désengagement de certaines activités et de regroupements de communautés.

Autant de situations qui nous font vivre le mystère pascal... Quelque chose doit mourir pour plus de vie.

Jacqueline Lemaire, c.s.sp.
Secrétaire Générale

Maison Mère
16, rue de Billancourt
92100 Boulogne Billancourt

L'ESPRIT DE PENTECÔTE

CONGRÉGATION DU SAINT-ESPRIT

Pourquoi le renouveau des Instituts missionnaires par l'accueil des vocations dans le tiers monde? Que peut-il signifier pour les Eglises et la Mission?

Les Spiritains sont au nombre de 3.500 environ, répandus dans les divers continents. Traditionnellement, l'Afrique était un de leurs champs d'apostolat importants.

---

orientation

«*Former un clergé indigène, c'est la chose la plus utile, la plus importante et à laquelle nous nous appliquons de toutes nos forces... Je ne crois pas possible d'avoir d'heureux résultats sans cela.*» Ainsi s'exprimait, en 1844, le fondateur François-Marie-Paul Libermann.

Aujourd'hui, cette consigne aux missionnaires demeure; mais elle s'est enrichie de la vie et de la recherche des Eglises. En communion avec les Eglises et d'autres Instituts, nous réinterprétons l'orientation du Fondateur pour implanter l'Eglise ou contribuer à sa croissance jusqu'à ce qu'elle se suffise à elle-même, en ces termes: «*Nos principales activités sont: la promotion des communautés chrétiennes et la formation d'un laïcat engagé et responsable; le soutien des vocations et la formation aux ministères et à la vie religieuse et missionnaire*» (Règle de vie, 1986).

«voici le temps favorable...» (2 Co 6,2)

Notre attention se porte de plus en plus sur «le nouveau printemps» de la Mission, annoncé au Congrès missionnaire de Manille, en 1979, à savoir

«la mission par le tiers monde». Sommes-nous au seuil d'un autre «temps favorable» (kairòs), comparable, et pourtant différent, à l'élan missionnaire au milieu du XIXe siècle où sont nés plusieurs Instituts?

Tant de signes invitent à le croire. A nouveau, le peuple de Dieu tout entier se voit appelé à partager la Mission. Dans le tiers monde, les Eglises prennent de plus en plus conscience de leur responsabilité dans la Mission universelle; initiatives et fondations nouvelles au service de l'Evangile se multiplient ces dernières années; déjà des prêtres et des laïcs, des religieux et des religieuses quittent leur pays ou leur continent pour la Mission ailleurs; les vocations sacerdotales et religieuses continuent à augmenter; et surtout, des fils et filles des Eglises, en nombre croissant, frappent aux portes des anciens Instituts pour se consacrer à la Mission, dans leur pays ou ailleurs.

une voie parmi d'autres

Dans la multiplicité et la diversité des signes, ne faut-il pas voir en fin de compte, dans la foi, l'Esprit à l'œuvre, l'Esprit de Pentecôte qui renouvelle, diversifie et multiplie les voies de la Mission? Il n'est plus utopique de penser qu'un nouvel élan missionnaire se prépare, «qu'une nouvelle époque missionnaire» est en train de naître. Nous rapprochons ce travail patient et silencieux de l'Artisan de la Mission avec cette autre conviction que la Mission d'aujourd'hui, et plus encore celle de l'avenir, devient plus vaste, plus urgente, voire plus difficile que dans le passé. C'est dans cette vision plus large que nous situons l'accueil des vocations dans le tiers monde et ailleurs. Nous considérons notre Institut comme une voie, parmi beaucoup d'autres, de cette espérance.

un service mutuel

Nous rappelant la parole *«qu'à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun»* (2 Co 12,7), en vue de la Mission, nous essayons de vivre de cet esprit de solidarité dans le Corps du Christ avec les Eglises et les autres Instituts. Pour réaliser cette vision de la Mission comme évoquée plus haut, nous avons besoin les uns des autres, chacun selon la vocation à laquelle il est appelé, vocation reconnue par l'Eglise.

Aussi considérons-nous l'accueil des vocations dans le tiers monde en termes de service mutuel entre Eglises et Instituts. Les jeunes, appelés à la voca-

tion religieuse et missionnaire, c'est un don des Eglises à la Congrégation, une reconnaissance de la vocation particulière; c'est encore l'offre de s'implanter au sein de l'Eglise locale. Aujourd'hui, tenant compte de quelques aspects récents de la Mission qui s'expriment par échange ou communion, et de bien d'autres évolutions encore, les Instituts ont besoin de se renouveler, ils ont besoin de la richesse des Eglises. L'accueil des vocations d'autres cultures joue un rôle important dans ce renouveau.

Nous croyons rendre service aux Eglises en nous présentant surtout comme une voie possible, parmi d'autres, par laquelle ces Eglises participent, à leur tour, à la Mission au-delà de toute frontière. Nous offrons encore la possibilité d'être missionnaire en tant que religieux. De ce fait, nous sommes à la fois, bien que de manière diverse, missionnaires de nos Eglises d'origine et de notre Institut. Monseigneur Albert Tsiahona, évêque d'Antsiranana, disait, au sujet des premiers jeunes qui se proposaient de devenir Spiritains: « Ils seront les missionnaires de nos Eglises »; et pour concrétiser cela, l'évêque a voulu contribuer à la formation des candidats.

« laisser l'Africain être... »

Voici une parole d'un Spiritain nigerian, qui traduit certainement l'aspiration la plus profonde des vocations nouvelles, des jeunes Spiritains de l'Afrique et des autres continents du tiers monde: « Laisser l'Africain être... », avoir la possibilité de trouver sa propre identité, ses propres voies en tant que missionnaire Spiritain religieux dans son pays, avec l'Eglise locale, dans la Mission. « La culture africaine possède des semences qui peuvent produire des fleurs que l'on n'a jamais vues », disait le Cardinal Otunga.

« **Fondations** ». La Congrégation s'efforce de répondre à cette aspiration. Quand elle a décidé, en 1970, d'accepter des vocations dans le tiers monde, elle a mis en place des structures nouvelles d'accueil et de formation, appelées « Fondations ». Celles-ci groupent les jeunes d'un ou de plusieurs pays. Le modèle d'organisation est souple afin de s'adapter aux diverses situations. Le principal but recherché, en conférant aux Fondations un statut juridique distinct, est de garantir la recherche de leur propre identité et de les encourager dans leurs efforts d'inculturation. Selon les prévisions actuelles, les Fondations deviendront un jour des Provinces autonomes comme toutes les autres dans la Congrégation.

Formation. « Un facteur majeur des Fondations, c'est la formation sur place. Le caractère concret de la formation et la procédure varient selon les cas

particuliers. Les structures de formation peuvent être exclusivement spiritaines ou être organisées en collaboration avec l'Eglise locale, avec d'autres Instituts, ou avec les deux. La nature des Fondations, l'esprit de conciliation et une politique évitant toute rivalité locale, ont rendu nécessaire cette diversité des structures. La souplesse est, par le fait même, la quintessence du système de formation des Fondations. C'est inévitable. Nous utilisons les facilités offertes par les séminaires nationaux. Mais notre présence dans ces établissements devient problématique dès que notre nombre augmente. En y réfléchissant de plus près, ce fait est providentiel. Nos jeunes ont besoin de trouver dans les maisons de formation l'atmosphère appropriée pour devenir les Spiritains de demain que nous désirons» *(Rapport du Supérieur Général au Chapitre Général, 1986).*

«**Processus de l'indigénisation**. Par cela nous entendons un processus par lequel la Congrégation commence à appartenir aux gens de l'hémisphère Sud et à être "chez elle" dans cette partie du monde. Ayant introduit la Congrégation dans le Sud, il nous faut maintenant en faire une "Congrégation du Sud" dans ces pays. Les Fondations plus développées ont déjà des cadres autochtones. Les plus récentes travaillent beaucoup à la préparation de confrères pour les postes clés dans la formation et l'administration. C'est une politique des Fondations et une priorité de former des spécialistes pour la formation. Nous devons aussi programmer, dès le départ, le recyclage systématique et le renouvellement des membres de la Fondation. L'indigénisation n'est pas une option, c'est une nécessité» *(ibid.).*

Dans cette ligne, les responsables et formateurs des Provinces (Nigeria et Angola) et Fondations d'Afrique, lors de leur rencontre en juin 1986, ont décidé la formation d'un groupe de recherche sur «l'inculturation de la vie spiritaine en Afrique». Le premier thème choisi porte sur: «Pauvreté, famille, communauté», car «il nous semble que c'est autour de cette triade que se joue d'abord l'inculturation de la vie religieuse et missionnaire en Afrique».

«mort et résurrection»

«L'Esprit nous fait participer au mystère de mort et de résurrection; il nous appelle à une conversion continuelle» (Règle de vie 1986). Comme l'Eglise et les Instituts, nous vivons, depuis une vingtaine d'années, une période de transformation et de renouvellement; pensons, par exemple, à la coresponsabilité des Eglises dans la Mission et comment les Congrégations de vie apos-

tolique ont à se resituer dans cette vision et à préciser les liens avec les Eglises. Ainsi encore l'irruption du tiers monde dans l'Eglise et les Instituts anciens provoque des changements dont nous devinons à peine tout l'impact. Nous assistons à la migration progressive de la Congrégation, dans le sillage de l'Eglise elle-même, vers le tiers monde. Sur les 581 étudiants en formation supérieure, 398 sont originaires du Sud et 183 du Nord. Les Africains forment la majorité: 331 en tout; le Nigeria, qui est déjà une province, compte, à lui seul, 133 étudiants.

Le visage de la Congrégation se diversifie. Le trait marquant sera une plus grande universalité. Dans une perspective lointaine, tenant compte de la diminution dans l'hémisphère Nord, les Spiritains africains deviendraient le groupe majoritaire. Toute cette évolution nous permettra de nous ouvrir davantage à la Mission universelle, d'entrer dans l'ère de la Mission qui est entraide et communion entre Eglises, d'être témoins de la fraternité entre les peuples.

La Congrégation sera enrichie des cultures, des grands courants et des aspirations de divers continents; elle ira vers une plus grande diversité dans la manière de vivre la vocation spiritaine; elle aura à préciser davantage les liens essentiels qui nous rassemblent.

Notre présence et nos structures évolueront encore dans les pays, jadis de «missions». De nouveaux Spiritains sont déjà partis en Mission soit dans des pays où sont présents ceux du Nord, soit dans de nouveaux pays comme au Zimbawe où s'est engagée la Province du Nigeria. Quelques-uns ont amorcé le mouvement de la Mission en Europe et en Amérique du Nord. Les anciennes structures d'organisation se défont lentement; de nouvelles se mettent en place. Les Spiritains des différents continents sont appelés à vivre et à travailler ensemble.

Tous ces changements impliquent l'émergence d'autres formes de la Mission, d'autres expressions de la vie religieuse, d'autres voies de «la course de l'Evangile» (2 Th 3, 1). Une des conversions en perspective! Mais, c'est notre conviction que «la mort» est le passage nécessaire pour la «résurrection». Et dans ce passage, ne sommes-nous pas davantage déjà à l'aube de la résurrection?

(Note. Article rédigé par J. Gross, c.s.sp., sur documents fournis par l'Equipe Généralice.)

Casa Generalizia c.s.sp.
195, Clivo di Cinna
00136 Rome (Italie)

POUR UNE RÉFLEXION ULTÉRIEURE

Nous rassemblons ici quelques réflexions qui émergent de nos deux cahiers, 108 et 109, sur les vocations missionnaires dans le tiers monde dans l'espoir de susciter une recherche ultérieure. Volontiers, nous réservons l'une ou l'autre page de *Spiritus* aux lecteurs qui souhaitent apporter une contribution utile aux autres.

éveil missionnaire

Divers signes nous permettent de découvrir l'éveil missionnaire dans le tiers monde: des jeunes, en nombre croissant, se voient appelés au service de l'Evangile au-delà de toute frontière; des Eglises locales fondent de nouvelles Sociétés missionnaires; le mouvement d'échange entre Eglises se développe par l'envoi de prêtres et de laïcs d'une Eglise à l'autre ou d'un continent à l'autre; ce mouvement s'amplifie grâce aux anciennes Sociétés missionnaires qui accueillent les vocations du tiers monde pour la Mission universelle.

Tous ces signes manifestent *vitalité et créativité* des Eglises du tiers monde. Ils sont autant de *voies* que prennent ces Eglises pour participer, à leur tour, à la Mission du Corps du Christ. Et selon les prévisions actuelles, ce mouvement missionnaire dans le Sud *est appelé à se développer* de jour en jour; il prend diverses directions; on l'exprime en termes de « Mission du continent par le continent », de « Mission Sud-Sud »; déjà diverses voies s'ouvrent vers le Nord.

visage de la mission qui évolue

Le mouvement missionnaire du Sud et celui du Nord se rejoignent, se croisent et s'interpellent. Ensemble, ils façonnent le visage de la Mission. Certains traits en sont accentués. *Les partenaires* de la Mission au-delà de toute frontière se multiplient et se diversifient. De plus en plus, ils seront originaires de toutes les Eglises répandues de par le monde. Il s'ensuit que les voies de la Mission prennent toutes les directions « *de partout vers partout* ». La Mission elle-même s'étend *à tous les continents*. Ces voies de la Mission s'expriment en termes *d'échange et de communion* entre Eglises. Etre témoin des autres Eglises prend plus d'importance. L'esprit qui anime les missionnaires est celui de la « *Mission partagée* ». Coresponsabilité, solidarité, collaboration deviennent de plus en plus des mots-clefs de l'activité missionnaire. *Inculturation et internationalité* sont fortement accentuées dans les diverses

contributions sur les vocations dans le tiers monde. On peut s'attendre à des expressions de la Mission autres que celles de l'Occident; le discours sur la Mission se diversifie. L'internationalité développe la Mission qui est rencontre interculturelle et signe de la fraternité universelle.

Tous ces traits du visage de la Mission qui évolue semblent annoncer *un nouveau souffle d'universalité* qui caractériserait la nouvelle époque missionnaire en train de naître.

instituts missionnaires

Les Instituts missionnaires se situent dans cette « Mission en genèse »; leur rôle s'enrichit de toutes ces perspectives énumérées jusqu'à présent; l'accueil des vocations dans le tiers monde y joue un rôle de première importance. Changements et renouveau des congrégations de vie apostolique se poursuivent; une nouvelle étape, pleine de promesses, s'y ajoute. La décision d'accueillir les vocations dans le tiers monde est, en général, *récente.* Elle est *une réponse* à l'éveil missionnaire des Eglises, à leur croissance et à leur vitalité, à leur coresponsabilité dans la Mission au-delà de toute frontière.

Cet accueil s'exprime en termes de *service aux Eglises.* Les Instituts missionnaires se présentent comme *une voie parmi d'autres* par laquelle les Eglises vivent leur dimension missionnaire; la diversité de charismes est mise à la disposition des Eglises en vue de la Mission. Toute société missionnaire vit dans l'Eglise et de l'Eglise. Les vocations sont *un don et un service des Eglises* aux Instituts afin que ceux-ci puissent répondre à la vocation particulière à laquelle l'Esprit les a appelés dans la Mission de l'ensemble du Corps du Christ. L'accueil des vocations dans le tiers monde suscite, croyons-nous, un approfondissement *des liens* qui unissent Eglises et Instituts missionnaires au profit des uns et des autres ou plutôt au profit du service de l'Evangile. *Dialogue, collaboration* et *coresponsabilité* prennent de plus en plus d'importance.

Par les vocations de cultures si diverses, les Congrégations missionnaires s'internationalisent toujours davantage; elles s'ouvrent plus encore aux recherches et aux aspirations des divers continents. Leur vocation particulière à la fois s'approfondit sur l'essentiel et se diversifie dans ses expressions. On a l'impression, en lisant ces cahiers de *Spiritus* sur les vocations, que les Sociétés missionnaires traversent *une période intense de transformation.* Ce renouvellement aurait en particulier comme finalité, de contribuer à l'essor missionnaire dans le tiers monde et d'être partie prenante du visage de la Mission qui évolue.

Spiritus

MISSION ET INCULTURATION

par Claude Geffré

Claude Geffré, o.p., est professeur de théologie fondamentale et de théologie des religions non chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris et directeur de collection aux Editions du Cerf.

D'aucuns pourraient être surpris de voir le P. Geffré s'aventurer assez loin dans ses pistes de réflexion. Mais, par souci de la Mission, ne faut-il pas explorer toutes les voies possibles pour que l'Evangile rejoigne « tous les hommes et tout l'homme ? »

Nous n'avons pas l'habitude de reproduire un article si long ; c'est dire l'intérêt que nous lui reconnaissons. Nous avons, cependant, fait l'effort de l'abréger en sa première partie et au début de la deuxième, estimant le lecteur de Spiritus *familiarisé davantage avec les idées exprimées.*

Le mot « inculturation » est devenu un mot vedette de tout discours sur la mission. Dans sa différence avec le mot « acculturation », c'est une création propre du langage chrétien. Et même s'il circulait déjà dans les débats sur la mission à la veille de Vatican II, on le trouve employé pour la première fois dans un Document officiel au Synode des Evêques de 1977 sur l'Evangélisation. Et il devient courant dans la langue de Paul VI et de Jean-Paul II. Il avait en particulier pour but de réagir contre le mot et l'idéologie de la simple adaptation, perspective que l'on trouve encore exprimée dans le Décret *Ad Gentes, n° 22:* « La vie chrétienne doit être adaptée au génie et au caractère de chaque culture. » C'est surtout la conférence épiscopale d'Afrique et de Madagascar qui, en novembre 1974, estime comme « tout à fait dépassée » une certaine « théologie de l'adaptation » et prend nettement parti en faveur d'une « théologie de l'incarnation » *(Doc. cath. n° 1664,* p. 975).

On ne peut comprendre l'enjeu de l'inculturation qu'en évoquant d'abord la nouveauté de l'expérience historique de l'Eglise en cette fin du XXe siècle.

Ire PARTIE. L'EXPÉRIENCE HISTORIQUE DE L'ÉGLISE

1. la fin de l'euro-centrisme et de l'ère coloniale

Résumé. *L'auteur relève quelques traits marquants de l'Eglise d'aujourd'hui.* «Du seul point de vue démographique, l'avenir du christianisme se joue davantage en Amérique latine, en Afrique et en Asie.» – «Les Eglises du tiers monde affirment leur autonomie et leur originalité à l'intérieur de la catholicité.» – «Il faut donc parler d'un polycentrisme culturel à l'intérieur de l'Eglise.» – «Toutes les Eglises sont des Eglises-sœurs qui ont en commun la responsabilité de l'évangélisation du monde.»

2. le défi des religions non chrétiennes

Résumé. *Comment se situe le christianisme par rapport aux autres religions? Comment comprendre «les possibilités de salut» dans les autres religions? Quelles sont les exigences du dialogue interreligieux? Pour ce défi des religions non chrétiennes, nous vous référons au récent article de Claude Geffré: «La Mission de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme interreligieux», dans* Spiritus, *106, «Un autre regard», pp. 3-10.*

3. le défi de la modernité technique comme civilisation planétaire

Quand on réfléchit sur des problèmes d'inculturation du christianisme, on ne peut se contenter d'évoquer le défi des cultures différentes et le défi du tiers monde, il faut aussi prendre en compte le nouvel universel que constituent le langage et les procédures de la technique à l'échelle planétaire.

Il y a bien des manières de comprendre la modernité, mais si par modernité, on entend les conquêtes de la science et ses applications technologiques, alors il est vrai que le dialogue interculturel et même le choc des cultures différentes est traversé par la modernité comme un défi adressé à toutes les cultures. C'est là où l'on devine le danger d'une inculturation ou d'une indigénisation qui favoriserait le maintien des cultures traditionnelles sans percevoir que ces cultures sont elles-mêmes profondément ébranlées par la modernité technique et par l'organisation moderne du travail. Les missions chrétiennes risquent de favoriser un certain *folklore,* alors qu'il s'agit

d'affronter des problèmes qui sont ceux-là mêmes de l'Occident sous le signe de la rationalité technique et de la sécularisation.

Il est vrai qu'une civilisation athée comme celle de l'Occident est un cas unique. A titre de contre-épreuve, il semble que les grandes cultures religieuses de l'Asie ne sont pas nécessairement détruites par l'irruption des ressources multiples de la technologie moderne. Autrement dit, la sécularisation et la stérilisation de la fonction religieuse ne sont pas l'issue fatale du progrès technique. Mais il est évident aussi qu'il n'y a pas d'usage innocent des produits de la technique – surtout dans l'ordre des moyens de communication. Cela transforme à la fois les modes de vie et les mentalités, surtout quand l'accès à la modernité technique coïncide avec le phénomène d'urbanisation.

C'est pourquoi il faut éviter de tomber dans un certain masochisme quant à l'avenir du christianisme en Occident comme si tout l'avenir dépendait des jeunes Eglises du tiers monde. Déjà maintenant, et surtout dans quelques décennies, les Eglises des autres continents peuvent affronter une situation semblable à la nôtre. Et ainsi, la manière dont les chrétiens d'Occident surmontent le défi de l'inculturation de la foi dans une société hautement technique, scientifique, urbanisée, complexe, a une valeur exemplaire pour toute l'Eglise. En ce sens, il est vrai de dire que l'avenir de l'Eglise se trouve aussi en Occident. « L'homme du troisième millénaire sera entièrement conditionné, transformé, recréé par les applications des connaissances scientifiques qui modèlent son environnement » (X. Sallantin). Il suffit de penser au réseau d'intercommunication qui favorisera une conscience vraiment planétaire de l'humanité. La vocation de l'Eglise n'est donc pas seulement d'assumer la diversité des valeurs culturelles et religieuses. Elle se doit aussi d'inspirer et de consacrer les valeurs profanes d'une civilisation technique planétaire.

IIe PARTIE.
LE FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE L'INCULTURATION

1. réflexions préliminaires sur les mots « culture »...

a) On peut définir la *culture* comme « un ensemble de connaissances et de comportements techniques, sociaux, rituels qui caractérisent une société

1/ J'emprunte cette distinction à Paul Ricœur. Voir en particulier son étude, *Ethique et politique* in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, le Seuil, 1986, pp. 396-406.
2/ P. Ricœur : *Du texte à l'action,* p. 398.

humaine déterminée». La culture a un rapport privilégié avec *la vie*. Les cultures sont comparables à des vivants qui croissent et changent, qui doivent pour survivre éliminer certains éléments, en acquérir et en développer d'autres.

Il est très important de distinguer à l'intérieur de la complexité d'une culture moderne le domaine du technico-économique – y compris l'organisation du travail – qui relève du *rationnel* et qui constitue un certain universel au-delà de la diversité des cultures et puis le domaine de l'éthique, du religieux, du symbolique qui relève du *raisonnable* et qui donne son identité propre à chaque culture particulière [1]...

b) La culture a nécessairement un rapport avec l'*histoire*. Qui dit culture, dit enracinement dans une certaine tradition, une certaine expérience du passé, mais en même temps un horizon d'attente sous forme d'imaginaire social et artistique ou même d'utopie. C'est la notion d'*héritage* à transmettre qui définit le mieux une culture. «C'est un lien invisible, mais très étroit, qui rattache un être humain à ses prédécesseurs, à ses contemporains et à ses successeurs.» On pourrait évoquer ici la notion de «communauté historique» au sens où en parle Eric Veil dans sa philosophie politique. «C'est par le contenu des mœurs, par des normes acceptées et des symbolismes de toutes sortes, que persévère l'identité narrative et symbolique d'une communauté [2].» On pressent ici l'importance de la fonction narrative et du récit pour définir l'identité d'une culture.

A propos du rapport à l'histoire, on peut s'interroger sur la différence entre *civilisation* et *culture*. Une civilisation, c'est une culture qui a réussi du point de vue de la cohésion et de la durée. La civilisation se situe au plan structurel de l'histoire par opposition au plan événementiel et conjoncturel (cf. F. Braudel). La civilisation occidentale est née de la synthèse entre le gréco-romain et le judéo-chrétien. Les civilisations sont par définition mortelles. Mais les éléments fondamentaux d'une culture subsistent et entrent en synthèse avec des cultures différentes ou radicalement nouvelles pour donner naissance à une nouvelle civilisation.

c) On ne peut pas parler de culture sans évoquer le problème de la *violence*. La culture est toujours une victoire remportée sur l'immédiateté de l'instinct humain (cf. la thèse de Freud dans: *Malaise de la civilisation)*... Toutes les cultures historiques – y compris la culture chrétienne et la culture catholique – portent en elles-mêmes un germe de violence et d'exclusion à l'égard de ce qui est différent et étranger. Il suffit d'évoquer l'impéria-

lisme de la culture dominante d'une nation vis-à-vis des minorités ethniques et linguistiques.

Aujourd'hui, il faudrait surtout mentionner la domination culturelle qu'exerce la mentalité technocratique et consumériste liée à l'expansion universelle de la science et des techniques modernes. Or il semble que le développement technologique et économique soit lié à un modèle d'anthropologie occidentale fondée sur l'individualisme, la compétition à outrance et la lutte pour le pouvoir. Surtout dans un contexte africain où on insiste sur l'unité avec la nature et l'environnement, sur les valeurs de communauté, sur l'expression poétique et festive de la vie, cette mentalité occidentale peut être ressentie comme une agression et une aliénation culturelle [3].

d) Enfin, il faut rappeler les liens complexes qui existent entre la culture et la *religion*. Il y a une interaction réciproque entre culture et religion dans la plupart des grandes civilisations. Ce qu'il y a de commun aux deux, c'est la notion d'*héritage*. La culture occidentale est impensable en dehors de son héritage judéo-chrétien. Et paradoxalement, c'est le christianisme qui a favorisé l'avènement de la modernité conçue comme autonomie du sujet à l'égard de toute tutelle religieuse. Le christianisme a été à la fois le vecteur et la victime de la modernité (cf. M. Gauchet) [4]. Aujourd'hui, on peut parler d'une culture occidentale séculière post-chrétienne. Mais dans d'autres grandes civilisations, il est très difficile de démêler ce qui relève de la culture et ce qui relève de la religion. Comment discerner par exemple l'apparte-

3/ *La Galilée des nations, terre des métis.* Voir en particulier l'ouvrage de O. Bimwenyi Kweshi: *Discours théologique négro-africain,* Paris, Présence africaine, 1981.
4/ Cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Paris, Gallimard, 1985.
5/ A défaut de citer l'immense littérature sur «l'inculturation», je renvoie aux travaux que j'ai consultés en priorité; R. Bastide, *Acculturation,* in Encyclopaedia Universalis, I, 102-107; M. Sales, *Christianisme, culture et cultures,* Axes, janvier 1981; P. Beauchamp, *Le Récit, la lettre et le corps,* Paris, Ed. du Cerf (Cogitatio Fidei), 1982; R. Luneau – A.T. Sanon, *Enraciner l'Evangile,* Paris, Cerf, 1982; A. Shorter, *Théologie africaine. Adaptation ou incarnation?* Paris, Cerf (Cogitatio Fidei, 1980; H. Teissier, *La Mission de l'Eglise,* Desclée, 1985; Br. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes,* Paris, Le Centurion, 1987. Et parmi les Collectifs: *L'Evangile dans l'archipel des cultures,* n° 168, juil.-août-sept. 1984; *Théologie et choc des cultures* (éd. par Cl. Geffré), Colloque de l'Institut catholique, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 1984; *Théologies du tiers monde, Du conformisme à l'indépendance.* Colloque de Dar-es-Salam, Paris, l'Harmattan, 1979; *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge.* Colloque d'Accra, l'Harmattan, 1979; *Dieu en Asie,* Colloque de Wennapuwa, Sri Lanka, Karthala, 1982; *La mission de l'Eglise aujourd'hui.* Colloque de Yaoundé, 11 avril 1984, Numéro spécial du Bulletin de théologie africaine, Kinshasa, 1985; *Evangelizzazione e Culture,* Congresso Internatizionale di Missologia, 3 tomes. Pontificia Universita Urbania, Roma, 1976; *Culture et foi.* Publications de la Commission biblique, Turin, Mi-Ci, 1981.
6/ Exhortation apostolique *Catechesi Tradendae* (1979), DC n° 1773.
7/ Cf. P. Beauchamp, *Récit biblique et rencontre interculturelle* in «Lumière et Vie» n° 168 (1984).
8/ R. Jaouen, *Les conditions d'une inculturation fiable, «Lumière et Vie»,* n° 168. p. 40.
9/ *Ecrits pour évangéliser,* Paris, DDB, 1985, pp. 169-170.

nance à l'islam et au monde arabe? Comment parler d'une «culture de la négritude» (L. Senghor) en faisant abstraction des religions africaines traditionnelles? Comment dissocier l'appartenance à l'hindouisme et à la culture indienne? Il n'y a pas de mot en Inde pour désigner une philosophie qui soit distincte de la lecture des grands textes sacrés. On ne peut donc pas parler d'inculturation du christianisme dans une culture différente sans évoquer le dialogue interreligieux.

... sur l'inculturation [5]

Le mot «inculturation» est un mot typique du langage chrétien contemporain. Il n'est pas utilisé en anthropologie culturelle où l'on préfère parler d'«acculturation» (cf. Bastide) ou de «transculturation» (cf. J. Poirier).

Le mot inculturation a donc une portée théologique. Il est proche de celui d'*incarnation* et il veut souligner la nécessité pour la foi de germer et de croître au sein même des cultures. Jean-Paul II déclare dans l'Exhortation sur la catéchèse que le terme *inculturation est peut-être un néologisme, mais qu'il exprime très bien un facteur du grand mystère de l'incarnation* [6].

Comme nous le verrons, le mot «inculturation» a l'inconvénient de laisser trop dans l'ombre ce que l'on met sous les mots de christianisme, d'Evangile et de foi quand on parle abstraitement de leur incarnation nécessaire. Le mot plus usuel d'«acculturation» a l'avantage de souligner que tout acte d'évangélisation est indissociable de la rencontre entre deux cultures [7]. Certains, comme R. Jaouen, proposent de reprendre le mot propre à l'anthropologie culturelle de «transculturation» que J. Poirier définit comme «un processus évolutif déclenché (dans une culture) par l'effet de facteurs endogènes sans mise en contact de deux ou plusieurs ensembles culturels distincts» [8]. On veut souligner par là que l'Evangile travaille de l'intérieur une culture donnée, abstraction faite des efforts d'adaptation des agents de l'Evangélisation.

La définition la plus adéquate de l'inculturation a été donnée par le P. Arrupe dans sa *Lettre sur l'inculturation* du 14 mai 1978: «*L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une ère culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propices à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une "nouvelle création"* [9].»

2. le mystère de l'Incarnation, archétype de l'inculturation

« La culture est non seulement l'objet d'une rédemption et d'une élévation; elle peut aussi être un facteur de médiation et de collaboration. En fait, Dieu a utilisé une culture particulière quand Il se révèle lui-même au peuple élu. Jésus Christ, le Fils de Dieu a fait la même chose: son incarnation humaine était aussi une incarnation culturelle » (Jean-Paul II. Discours de Coimbra, 15 mai 1982).

Il est évidemment tentant de rapprocher l'inculturation de l'Evangile dans une culture de l'incarnation du Verbe de Dieu dans l'humanité de Jésus. On obéit à la même logique d'incarnation. La comparaison a l'avantage de souligner le réalisme de l'inculturation. Il ne peut y avoir évangélisation sans traduction de l'Evangile dans une culture donnée, de même que Dieu s'est révélé dans cet homme concret et particulier qu'est Jésus de Nazareth. D'autre part, on veut montrer que l'Evangile peut rester identique à lui-même tout en épousant la particularité des cultures différentes, de même que la transcendance de Dieu n'a pas été compromise par l'incarnation.

Mais il faut immédiatement insister sur les limites de cette analogie presque trop sublime. A tel point que si on quitte le domaine de l'abstraction, le mot moins théologique d'*acculturation* est plus conforme à la réalité des faits. Il s'agit bien d'une analogie, c'est-à-dire d'un rapport de rapports. Or dans le premier rapport, on rapproche une essence immuable éternelle comme celle du Verbe de Dieu de l'humanité particulière de Jésus de Nazareth, alors que dans le second rapport il s'agit de mettre en relation deux identités radicalement historiques, l'Evangile d'une part, telle ou telle culture d'autre part. L'Evangile n'existe pas à l'état pur comme s'il planait au-dessus des cultures. Dès l'origine, il a assumé un véhicule culturel qui comportait sa part de sémitisme, d'hellénisme, de philonisme, de stoïcisme... Et on demeure dans la même ambiguïté lorsqu'on parle trop facilement de l'incarnation du christianisme ou de la foi dans la diversité des cultures. De quoi parle-t-on? Il s'agit toujours d'une certaine figure historique du christianisme ou de la foi. Et qu'on le veuille ou non, quand on parle aujourd'hui d'inculturation de l'Evangile, il s'agit en fait de la rencontre de deux cultures, une certaine figure historique de pensée et de vie chrétienne qui a été dominante depuis l'origine et puis une autre grande culture non occiden-

10/ Dans la présente section, je m'efforce de restituer les intuitions clés de Paul Beauchamp dans l'ouvrage et l'article cités qui sont particulièrement difficiles à résumer.
11/ P. Beauchamp, *op. cit.*, p. 244.

tale. En précisant aussitôt que cette culture non occidentale est elle-même indissociable d'une grande religion dominante, qu'il s'agisse de l'hindouisme, du shintoïsme ou des religions traditionnelles d'Afrique. Le mot « acculturation » est donc plus approprié pour désigner cette rencontre des cultures qui est aussi la rencontre de deux univers religieux.

Le Cardinal Malula a raison de dire quelque part : « *Jusqu'ici, on a christianisé l'Afrique, maintenant il faut africaniser le christianisme.* » Mais il en résulte que l'inculturation ne peut être une tâche réservée à des missionnaires spécialisés, à des théologiens et à des experts. Elle est le fait de la communauté vivante des fidèles dans le quotidien des jours. Elle résulte d'un réseau complexe de relations. C'est dans les multiples échanges de la vie sociale et familiale que les chrétiens font la preuve qu'il est possible de réconcilier leur identité chrétienne avec leur identité ethnique, culturelle, linguistique et nationale.

C'est pourquoi, en dehors de ce paradigme que constitue le mystère même de l'incarnation, il serait à la fois plus modeste et plus véridique de penser le problème de l'inculturation en faisant appel aux métaphores du monde végétal telles qu'elles sont utilisées dans l'Evangile pour évoquer la croissance du Royaume, en notant que l'image biblique de la semence est plus pertinente que celle de la greffe. Il y a une logique propre de l'Evangile semé dans une culture étrangère. Le témoin de l'Evangile jette la semence en terre. Qu'il dorme ou qu'il se lève, nuit et jour, la semence germe et croît sans qu'il sache comment... C'est pourquoi, comme l'ont souvent rappelé les évêques d'Afrique et de Madagascar, le langage de l'*adaptation* est toujours insuffisant. Et il faut dépasser aussi une conception de la mission considérée comme une *plantation* d'Eglise dans une terre païenne qui évoque une action de l'extérieur. L'Eglise n'est ni le sujet ni l'objet de l'inculturation. C'est de la rencontre entre le dynamisme de l'Evangile et une culture particulière que naît une nouvelle Eglise qui soit une figure historique nouvelle du christianisme, une création inédite de l'Esprit du Christ.

3. le face-à-face de l'Evangile et de l'Ancien Testament est la clé du rapport de l'Evangile à toute culture [10]

3.1. Rapport d'accomplissement et de rupture

« *Dans son double rapport avec la loi juive, accomplissement et rupture, l'Evangile marque dès le commencement son rapport avec toute culture possible* [11]. »

Accomplissement: selon la vision traditionnelle, tout l'Ancien Testament peut être considéré comme une figure du Christ. En ce sens-là, on peut en parler comme une *praeparatio evangelica.* A partir de cette expérience primordiale de l'Ancien Testament comme *praeparatio evangelica,* la tradition chrétienne croit pouvoir discerner une *praeparatio evangelica* en toute culture. Cela suppose évidemment que toute culture constitue une transaction ou une médiation entre des individus particuliers et toute l'humanité.

Autrement dit, c'est la culture qui permet à un homme particulier de dire: rien de ce qui est humain ne m'est étranger. La culture est une transaction entre le singulier et l'universel.

Rupture: mais affirmer que toute culture est universelle, c'est en rester encore au niveau de l'abstraction. En fait, concrètement, ce que nous constatons historiquement, c'est un rapport d'exclusion et même de violence entre les cultures. Et la forme suprême de la violence, c'est d'affirmer qu'une culture particulière a une valeur universelle. Or justement, dans sa mort, Jésus a fait tomber le mur qui séparait Israël des nations *(Ep 2,14),* c'est-à-dire le mur entre deux cultures. « A partir de l'exemple et du récit d'Israël, la mort de Jésus a un effet sur la violence cachée en toute culture. » L'entrée de l'Evangile dans la culture gréco-latine représente donc une rupture avec le judaïsme. La rupture avec la loi mosaïque en est le signe le plus manifeste. Mais les choses sont beaucoup plus complexes, car s'il est vrai que Paul a rompu avec la loi mosaïque, il n'a pas pour autant rompu avec le récit biblique et avec la mémoire d'Israël. Il faut même dire que plus il insiste dans les *Galates* et les *Romains* sur la rupture avec la Torah, plus le récit juif est présent en renouvelant la mémoire d'Israël. Et cela nous met sur la voie de l'idée du « Récit total » comme clé du rapport entre la Bible et les cultures.

3.2. Le « récit total » comme clé du rapport entre le particulier et l'universel

Le récit biblique est un récit total pour autant qu'il remonte à la création pour aller jusqu'à la fin des temps. Il est la traduction dans le temps (et non dans l'espace) du Verbe de Dieu comme Verbe éternel et universel. On

12/ P. Beauchamp, *op. cit.,* p. 200.
13/ P. Beauchamp, *op. cit.,* p. 245.

en trouve l'exemple accompli dans l'Epître aux Romains. Mais en fait, ce récit total s'arrête non pas à la fin des temps, mais avec la mort du narrateur dans sa rencontre avec les narrataires (cf. le cas exemplaire d'Etienne). Le narrateur n'a pas peur que son interlocuteur lui donne la mort. La mort d'Etienne comme la mort de Jésus manifeste à la fois la violence cachée dans l'histoire d'Israël et la violence cachée en toute culture. Mais en même temps, le fruit paradoxal de cette mort, c'est non seulement de faire tomber le mur entre deux cultures (les juifs et les nations) mais aussi le mur entre l'individu narrateur et sa propre culture.

En d'autres termes, le récit évangélique (et donc l'évangélisation) a une portée universelle pour autant que sa rencontre avec une autre culture coïncide avec une mise à part de la particularité culturelle à laquelle l'Evangile est lié.

Le récit biblique a donc une manière paradoxale d'être universel : c'est en passant par la mort du narrateur. Qui dit Récit, dit nécessairement particularité d'une culture (et dans le cas du récit biblique, cette singularité est renforcée par l'élection d'un peuple). Mais justement, c'est par leurs récits singuliers que des cultures différentes ont quelque chance de communiquer.

Beauchamp fait remarquer que dans la Bible, le rapport d'une culture à toutes les cultures emprunte la voie de la *Sagesse* [12]. La Sagesse est féminine, elle porte en elle la matrice d'un peuple universel. Et Sara est la figure qui représente la possibilité de surmonter la tension entre Israël et les nations. Elle parle au Pharaon ni l'égyptien, ni l'hébreu, mais le langage universel qui traverse toutes les langues des hommes, la beauté (la ruse d'Abraham qui fait passer Sara pour sa sœur).

Mais en fait la réconciliation d'Israël et des nations ne prend pas cette voie-là. Elle passe par le récit d'Israël. « La Sagesse n'est parfaite que si elle reçoit le récit de toutes les nations, récit appelé par le récit d'Israël [13]. » Le récit d'un peuple qui confesse sa particularité et donc sa violence possible suscite lui-même un autre récit. Et souvent, c'est la mort du narrateur qui est la condition de la réconciliation entre deux peuples et deux cultures. La mort d'Etienne est la condition de la réconciliation des nouveaux chrétiens avec Saül qui va être manifeste dans le récit de Paul. Et si la relecture de l'Ancien Testament par le Nouveau est exemplaire du rapport de l'Evangile à toute culture, c'est que ce récit ne craint pas de raconter la violence d'Israël. Il suscite alors le récit des autres peuples qui ne dissimule pas non plus sa propre violence. « Puisqu'il est une relecture dramatique de l'Ancien Testament par le Nouveau, il provoquera nécessairement une confronta-

tion dramatique du récit nouveau qu'il suscite dans les peuples avec leur récit ancien [14]. »

3.3. La fonction de jugement de l'Evangile par rapport aux cultures

L'abandon (relatif) de la culture juive par la primitive Eglise et son passage aux Grecs, est exemplaire quant au rapport actuel de l'Evangile à l'égard des cultures.

On a vu comment la culture juive qui trouve son expression dans le récit biblique constituait une certaine *praeparatio evangelica* à l'égard de l'Evangile. Mais l'exemplarité ne s'arrête pas là. Il faut mentionner aussi le caractère paradigmatique du refus de l'Evangile par les juifs. La mort de Jésus qui donne son sceau à la nouveauté du récit évangélique a été la porte qui ouvre le passage entre Israël et les nations, entre l'élu et l'universel, entre l'unique et le tout. Mais cette mort était aussi l'expression dramatique du refus de l'Evangile par Israël. L'Evangile intervient donc comme un jugement *(crisis)* par rapport à toute culture humaine. Et l'exemple d'Israël nous montre que ce qui fait obstacle à l'Evangile dans une culture, ce n'est pas seulement son péché, sa violence, sa suffisance, sa particularité. Ce qui fait obstacle à la nouveauté de l'Evangile, c'est cela même qui fait la grandeur spirituelle et religieuse d'une culture. « Dans son double rapport avec la loi juive, accomplissement et rupture, l'Evangile marque dès le commencement son rapport avec toute culture possible [15]. »

La conclusion de tout cela, c'est que l'inculturation du christianisme dans la diversité des cultures ne peut se faire en gommant son enracinement dans le récit biblique. On ne peut se contenter de ne garder que la dimension sapientielle du premier testament et de l'Evangile. Il faut accepter la référence nécessaire du message évangélique au récit d'Israël. C'est bien plutôt le récit d'Israël (sans omettre le récit de ses fautes) qui suscitera le récit des nations, qui leur vaudra d'être nommée chacune comme unique dans le Christ. Et il faut ajouter que c'est le récit de l'histoire de l'Eglise (et donc de ses fautes) qui suscitera aussi le récit des cultures et des nations différentes par elles-mêmes comme une création nouvelle [16].

14/ P. Beauchamp, *op. cit.*, p. 23.
15/ P. Beauchamp, *op. cit.*, p. 244.
16/ P. Beauchamp, *op. cit.*, p. 246.
17/ Cf. Cl. Geffré, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme,* in « L'Etre et Dieu », Cerf (Cogitatio Fidei), Paris, 1986, pp. 23-42.
18/ A. Grillmeier, *De Jésus de Nazareth « Dans l'ombre du Fils de Dieu » au Christ image de Dieu,* trad. franç. in « Comment être chrétien ? La réponse de Hans Küng », Paris, DDB, 1979, p. 128.

1. le double mouvement de l'inculturation

Le processus d'inculturation obéit à un double mouvement. Il y a à la fois inculturation du christianisme et christianisation de la culture. C'est un phénomène lent et complexe qui comporte une dialectique d'assimilation et de discernement critique. Comme on le constate à propos de la rencontre du christianisme naissant et de l'hellénisme, il peut y avoir une première assimilation ingénue et syncrétiste qui entraîne un premier mouvement de rejet et qui est suivi lui-même d'une assimilation plus critique.

Il y a eu dès le départ, inscription du judéo-christianisme dans l'univers de pensée grecque. Cela aurait pu se passer autrement, et aujourd'hui – à cause de la critique de l'onto-théologie – on est plutôt tenté de souligner les risques de cette hellénisation du christianisme et on cherche à retrouver les racines juives de la théologie chrétienne. Mais cette inscription du christianisme naissant dans la langue et la pensée grecque a été aussi une chance formidable. Et en tout cas, un christianisme à l'état chimiquement pur n'existe pas. Son inculturation dans la pensée grecque fait partie de son destin historique. Et quand on désinculture le christianisme, il faut savoir à quelle nouvelle inculturation on se livre. On ne peut pas par exemple, se livrer à une réinculturation dans une archéologie vétéro-testamentaire.

J'ajoute que la formule consacrée concernant « l'hellénisation du christianisme » est pleine d'ambiguïtés, surtout quand on fait de Thomas d'Aquin le principal responsable. C'est en rester à un seul pôle de l'inculturation. Les Pères grecs qui sont les premiers responsables de cette inculturation n'avaient pas conscience de se livrer à une hellénisation du christianisme. Il serait plus exact de parler d'une « christianisation de l'hellénisme » [17]. Et qu'il s'agisse des Pères grecs ou d'Augustin, ils ne faisaient pas autre chose que de restituer à sa vraie source la Sagesse naturellement chrétienne des philosophes. C'est en tout cas le jugement de Quasten et de Grillmeier, le grand historien de la christologie des Pères. Ce dernier écrit: « Nicée n'est pas l'hellénisation, mais la déshellénisation ou la libération de l'image chrétienne de Dieu hors de l'impasse et des divisions où l'entraînait l'hellénisme. Ce ne sont pas les Grecs qui ont fait Nicée, c'est Nicée qui a surmonté les philosophes grecs [18]. »

Je prends cet exemple fondamental pour montrer qu'on ne peut jamais discerner un processus d'inculturation du christianisme sans observer en même

temps un mouvement de christianisation de la culture. Il s'agit de beaucoup plus que d'une adaptation au langage et aux modes de pensée de la culture dominante. Il s'agit d'une métamorphose des ressources conceptuelles et des valeurs existantes dans une nouvelle synthèse dont le message chrétien est l'élément catalyseur.

En d'autres termes, à propos de la rencontre du christianisme et d'une autre culture, il faut distinguer une fonction *critique* et une fonction *intégratrice.* Nous retrouvons ici cette fonction de jugement de l'Evangile à l'égard des éléments païens et anti-humains d'une culture donnée. Mais, en même temps, surtout quand une culture non chrétienne est indissociable d'une grande tradition religieuse, il y a *aufhebung* c'est-à-dire assomption et transformation des valeurs éthiques, spirituelles et symboliques de la culture qui reçoit le levain de l'Evangile.

Comme à propos de l'hellénisme, on peut parler d'une restitution au Christ de ce qui lui appartient déjà. Mais la formule est trop belle. En fait, concrètement, il ne peut y avoir intégration et métamorphose de valeurs culturelles et religieuses existantes que si le christianisme historique a lui-même accepté de se soumettre à une épreuve critique qui ressemble à une véritable désinculturation.

Pour exprimer ce double mouvement de l'inculturation, et prolonger les intuitions de Paul Beauchamp, je dirai que l'inculturation obéit à une dialectique de *rupture* et de *continuité* [19]. Par rupture, j'entends signifier que l'annonce de l'Evangile coïncide avec une nouveauté dans le mode de pensée, dans l'imaginaire et dans la culture des hommes. Cette rupture peut être violente, comme en témoigne l'histoire des missions, quand l'Evangile est introduit en même temps que la culture dominante d'une Eglise liée aux formes politiques et militaires d'une nation colonisatrice. Mais la rupture peut tenir simplement à la nouveauté de l'Evangile qui est toujours un signe de contradiction pour les évidences ou la hiérarchie spontanée des valeurs du monde comme monde païen sous le signe de l'idolâtrie et de la superstition. Toute la question pour la conscience missionnaire est justement de savoir si c'est au nom de l'Evangile lui-même qu'il y a difficulté et même conflit dans l'effort d'évangélisation. Est-ce à cause de l'Evangile lui-même ou à cause de la culture dominante des messagers de l'Evangile que la Bonne Nouvelle n'est pas reçue?

19/ Je renvoie à ce que j'ai déjà développé dans *Le Christianisme au risque de l'interprétation,* Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 1983, pp. 222 ss.

Mais tout en respectant la nouveauté de l'Evangile, il faut aussi assurer la *continuité* entre l'Evangile et les hommes d'une culture particulière. Si l'évangélisation ne fait pas cet effort d'inculturation, il n'y a pas d'événement de la Bonne Nouvelle; il n'y a plus que le « faux scandale » d'un véhicule culturel étranger ou dépassé. C'est vrai du langage de l'Eglise par rapport au langage de la modernité en Occident. C'est vrai aussi du langage de l'Eglise quand elle se trouve affrontée à des cultures millénaires différentes de l'Occident. Les chrétiens qui affrontent une culture non occidentale doivent être prêts à remettre en cause leur manière de vivre le christianisme afin que celui-ci ne soit pas un facteur d'aliénation par rapport à la culture dominante du pays dans lequel ils se trouvent. Il ne s'agit pas d'annoncer ou de vivre un christianisme différent. Mais conformément à la catholicité de l'Eglise, il s'agit de favoriser les conditions d'apparition d'une figure historique différente du christianisme.

En d'autres termes, le christianisme est infidèle à sa nature de « voie », à sa condition exodale, quand il absolutise une réalisation historique, c'est-à-dire une certaine objectivation institutionnelle, rituelle et doctrinale, comme un état définitif de l'Eglise du Christ. L'Evangile n'exerce pas seulement une fonction critique à l'égard des autres religions, mais à l'égard de la religion chrétienne elle-même. Concrètement, cela veut dire que face au défi des autres cultures et des autres religions, l'Eglise ne peut être fidèle à sa catholicité qu'en acceptant une conversion, c'est-à-dire en acceptant une remise en question de son mode d'expression occidentale.

2. inculturation et réinterprétation du christianisme

Le mouvement de l'inculturation du christianisme dans de nouvelles cultures (surtout les cultures non occidentales) conduit nécessairement à un discernement critique entre les éléments fondamentaux du message et les pratiques chrétiennes ou les formes contingentes que le christianisme historique a pu revêtir à telle ou telle époque. En cette fin du vingtième siècle, pour la première fois, la chrétienté occidentale n'est plus nécessairement le modèle historique dominant de pensée et de vie. En face d'autres cultures, d'autres anthropologies, d'autres mentalités, d'autres traditions spirituelles, l'Eglise commence à reconnaître un pluralisme légitime en théologie, dans la liturgie et dans la pratique chrétienne.

Il n'y a pas de véritable inculturation sans un processus de réinterprétation créatrice du christianisme. C'est en rester à une conception superficielle et instrumentale du langage de croire que l'on peut traduire un même contenu

de foi dans une autre langue et donc dans un nouveau champ sémantique sans procéder déjà à une certaine réinterprétation du contenu. Il y a un lien indissociable entre les mots du langage et les signifiants. Si on renouvelle le langage de la foi, ce nouveau langage peut être fidèle à la visée du message chrétien originaire, mais il déploie des harmoniques différentes dans la perception globale du contenu de la foi [20].

D'autre part, il est insuffisant de dire que la rencontre d'un certain christianisme historique avec une nouvelle culture elle-même indissociable d'une grande religion, conduit à un discernement critique entre les éléments *substantiels* du message chrétien et des éléments *accidentels* ou contingents. La vérité du christianisme n'est identifiable ni avec un moment historique de la tradition chrétienne, même pas le Canon des Ecritures, ni avec des propositions de sens immuables. Cette vérité est plutôt faite de la proportion entre différentes propositions de sens en fonction du présent historique de telle Eglise particulière incarnée dans telle culture.

Le Nouveau Testament correspond à l'*acte d'interprétation* de la première communauté chrétienne en tant que celle-ci est culturellement située et historiquement conditionnée par des besoins de légitimation, d'identification, de requêtes liturgiques, des exigences de communication de la foi. Comme dit Schillebeeckx, le christianisme n'est pas « un message auquel il faut adhérer mais une expérience qui est devenue un message » [21]. Une inculturation nouvelle du christianisme exige de réactualiser cette expérience chrétienne fondamentale dans un nouveau contexte historique et culturel, c'est-à-dire de produire une nouvelle figure historique du christianisme dans l'ordre de la confession de foi et de la pratique. Cette opération herméneutique complexe exige 1) une analyse des éléments fondamentaux ou des idées-forces de l'expérience chrétienne dont témoigne le Nouveau Testament, 2) une analyse de l'expérience historique, culturelle et religieuse des hommes auxquels le message chrétien est annoncé et 3) une corrélation critique entre ces deux expériences. Il s'agit toujours du même christianisme, mais on peut seulement parler d'une analogie entre l'acte d'interprétation que constitue le Nouveau Testament et l'acte d'interprétation d'une Eglise totalement incarnée dans une culture donnée.

Cette inculturation est toujours risquée, mais nous disposons au moins de trois critères sûrs. Les Ecritures du Nouveau Testament comme relecture

20/ Cf. Cl. Geffré, *La révélation comme histoire. Enjeux théologiques pour la catéchèse,* in Catéchèse, n° 100-101, juil.-août 1986, pp. 59-76.
21/ E. Schillebeeckx, *Christ, The experience of Jesus as Lord,* New York, Cross Road, 1983, p. 62.
22/ Cf. Cl. Geffré, *Pluralité des théologies et unité de la foi,* in « Initiation à la pratique de la théologie », t. 1, Paris, Cerf, 1982, pp. 117-140.
23/ *L'unique Eglise du Christ.* Commission théologique internationale, Le Centurion, 1986, p. 29.

de l'Ancien Testament, la relecture de la Bible chrétienne par la tradition vivante de l'Eglise, le présent historique de l'Eglise comme condition de réception du message chrétien. Le critère de la communication, c'est-à-dire de la réception active du message chrétien par la communauté croyante est très important.

En cette fin du deuxième millénaire, l'Eglise a le devoir urgent d'actualiser le message chrétien dans d'autres cultures que la culture occidentale. Finalement, il s'agit toujours de rechercher ce qui est essentiel à la foi apostolique dont nous sommes les héritiers. *Id quod requiritur est id quod sufficit:* à condition de ne pas être compris dans un sens quantitatif, ce principe de base du travail œcuménique dans la recherche d'une formule d'union entre les diverses confessions chrétiennes doit s'exercer aussi au sein de la communauté ecclésiale catholique. L'unité de la foi ne réclame pas nécessairement une uniformité. Elle n'est pas compromise par une pluralité de théologies, de liturgies, de spiritualités et de pratiques [22].

En conclusion, il faut accepter de se livrer pleinement au questionnement réciproque de l'Evangile et de la culture. On peut parler d'un mystérieux échange. «D'un côté, l'Evangile révèle à chaque culture et libère en elle la vérité dernière des valeurs qu'elle porte; de l'autre, chaque culture exprime l'Evangile de manière originale et en manifeste de nouveaux aspects [23].»

3. le double danger de toute inculturation

a) Le syncrétisme. – Le premier danger d'une inculturation trop hâtive menée sans discernement, c'est de tomber dans un syncrétisme mou où toutes les différences s'abolissent dans une sorte de religion universelle sans contenu doctrinal. Le danger du syncrétisme n'est pas illusoire à une époque où la mission n'est pas focalisée à tout prix sur la conversion de l'autre, mais où le dialogue interreligieux est une dimension intrinsèque de la mission.

Il est vrai que surtout dans le premier temps de l'évangélisation, les chrétiens doivent être prêts à remettre en question leur manière de vivre le christianisme, afin que celui-ci ne soit pas un facteur d'aliénation par rapport à la culture dominante du pays dans lequel ils se trouvent. L'Evangile doit devenir le bien de tout homme quelle que soit sa race, sa couleur, sa culture. Mais en même temps, l'Evangile joue nécessairement un rôle de jugement à l'égard des éléments non humains ou violents d'une culture et un

rôle de « catalyseur critique » à l'égard des valeurs éthiques, spirituelles, ascétiques des autres traditions religieuses.

Je l'ai déjà dit : le christianisme ne rencontre jamais une culture à l'état pur. Surtout dans le cas de l'Afrique et de l'Asie, les éléments culturels et religieux sont mêlés de manière inextricable. La théologie des religions non chrétiennes s'efforce de dépasser la théologie de l'accomplissement au sens où le christianisme sauve, purifie et accomplit tout ce qu'il y a de vrai et de noble dans chaque tradition religieuse. Ce rapport du christianisme et des autres religions ne doit être pensé ni en termes d'inclusion, ni en termes d'exclusion. Il faut plutôt penser le christianisme comme lien relationnel des autres religions sans tomber ni dans l'absolutisme, ni dans le relativisme. Il s'agit au fond de ne pas identifier purement et simplement le christianisme historique comme voie de salut et l'unicité de la médiation du Christ.

Si on accepte de reconnaître pleinement ce régime de la différence des religions du monde, il faut en tirer les conséquences au point de vue de l'inculturation. Du point de vue de l'inculturation du christianisme en Asie, on peut se demander sérieusement s'il est suffisant de parler d'une double appartenance, culturelle et ethnique d'un côté, et religieuse c'est-à-dire chrétienne, de l'autre. Il serait permis d'aller jusqu'à parler d'une *double appartenance religieuse.* Nous sommes en tout cas déjà témoins de cas de « bouddhisme chrétien » ou d'« hindouisme chrétien » qui sont autre chose que du syncrétisme paresseux ou honteux. Il est possible de sauvegarder l'identité chrétienne tout en assumant des rites, des pratiques ascétiques, des attitudes mentales qui appartiennent à une autre religion. Le christianisme n'est-il pas finalement mieux qu'une religion ? Il est un Esprit qui structure et métamorphose des éléments culturels, religieux, éthiques préexistants. L'erreur consiste à poser un rapport d'implicite à explicite pour comprendre la relation des religions du monde et du christianisme. En fait, il s'agit toujours d'une certaine figure historique du christianisme. Selon la logique même de l'incarnation, il est possible que sous la mouvance de l'Esprit du Christ, certaines richesses de l'expérience religieuse vécue dans d'autres religions puissent concourir à une meilleure explicitation des richesses mêmes de l'Evangile. Les chrétiens sont convaincus qu'ils détiennent un message qui concerne tous les hommes. Mais ils n'ont pas le monopole de la vérité sur l'homme et même sur la relation de l'homme à Dieu.

24/ A. Pieris, *L'Asie non sémitique face aux modèles occidentaux d'inculturation,* Lumière et Vie, n° 168, p. 57.

25/ J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain,* Paris, l'Harmattan, 1980, p. 166. Voir aussi dans le même sens le livre de E. Messi Metogo, *Théologie africaine et Ethnophilosophie,* Paris, l'Harmattan, 1985.

Si on prend le cas de l'Inde, le modèle gréco-romain du christianisme est un modèle inadapté au moment même où l'hindouisme connaît un regain de vitalité et suscite un courant de spiritualité qui se répand dans l'Occident post-chrétien. Comme l'écrit A. Pieris, « la fièvre d'inculturation pourrait bien se lire comme un effort désespéré de dernière heure pour donner une façade asiatique à une Eglise qui a échoué à s'enraciner vraiment dans le sol de ce continent. Son échec est venu de ce que personne n'a osé briser le vase gréco-romain dans lequel s'est confinée son existence depuis quatre siècles » [24]. Et il ajoute : « il s'agit de forger une identité ecclésiale indigène du sein même des perspectives de salut des religions asiatiques ».

J'ai donc voulu aller jusqu'au bout des conséquences d'une véritable inculturation du christianisme. Et nous sommes renvoyés à la question essentielle : quelle est l'originalité du christianisme comme religion ? Ou : qu'est-ce qui est le plus important dans le christianisme ? Un ensemble d'objectivations doctrinales, rituelles, institutionnelles ou bien la puissance imprévisible de l'Evangile ? J'y reviendrai en conclusion.

b) Le folklore. – L'autre danger de l'inculturation, dans la situation historique actuelle, c'est non seulement de croire que l'évangélisation se limite à un effort d'inculturation et d'indigénisation, mais de faire en sorte que le respect des cultures traditionnelles devienne un alibi pour maintenir des millions d'hommes dans des conditions d'oppression politique et économique. Aujourd'hui, surtout en Afrique, l'Eglise a une tâche urgente de conscientisation et de libération face aux pouvoirs néo-coloniaux. Sinon, sous prétexte de préserver l'âme religieuse éternelle de l'Afrique, reconstruite par les ethnologues et les théologiens, l'Eglise peut devenir l'alliée objective d'un statu quo social et politique injuste. Elle devrait être au contraire une pédagogue et une instance critique pour favoriser le passage inéluctable à une certaine modernité sans compromettre les ressources propres des cultures et des traditions ancestrales de l'Afrique.

Je me contente de citer ce passage de Jean-Marc Ela : « *Il faut en finir avec une praxis pastorale cultuelle et culturelle, plus soucieuse de l'africanité de la foi qu'attentive aux questions cruciales de l'exploitation des peuples des différentes régions d'Afrique... Seule la compromission de l'Eglise avec les paysans dépossédés, les jeunes sans travail, les populations des bidonvilles, les forces sociales neutralisées et réduites au silence, peut manifester aujourd'hui que l'Evangile est réellement libérateur, annonciateur d'un avenir nouveau* [25]. »

CONCLUSION.
L'ORIGINALITÉ DU CHRISTIANISME COMME RELIGION

Il résulte de ce qui précède que le dialogue du christianisme et des grandes religions non chrétiennes n'est pas seulement un dialogue interreligieux, mais un dialogue sinon un choc entre deux cultures différentes. Nous l'avons vu en effet, le christianisme, quelles que soient les époques, est toujours déjà un christianisme acculturé et toutes les grandes cultures non occidentales sont des cultures intrinsèquement religieuses. La mission dans son effort d'inculturation coïncide donc à la fois avec un discernement des valeurs propres dont une tradition religieuse est porteuse et une mise en question du lien nécessaire entre le message de l'Evangile et la structuration historique contingente qui est née de sa rencontre avec telle culture particulière.

On peut alors se poser sérieusement la question d'une double appartenance religieuse, c'est-à-dire d'une appartenance simultanée au christianisme et à une autre tradition religieuse. Les différentes religions s'excluent en tant que système religieux à prétention totalisante dans l'ordre de la croyance et de la pratique. Mais toute la question est de se demander si le christianisme n'est pas mieux qu'une religion.

1. l'exemplarité du rapport entre judaïsme et christianisme

La nouvelle Alliance inaugurée par le Christ n'a pas entraîné la naissance d'une nouvelle religion au sens habituel de ce terme. Les disciples qui suivaient la voie de Jésus entendaient bien demeurer intégralement juifs. L'Evangile annoncé par Jésus n'a pas entraîné immédiatement un nouveau culte, un nouveau temple et un nouveau sacerdoce. Et même du point de vue éthique, l'enseignement nouveau du Christ est plutôt la radicalisation de ce qui était inscrit dans la Torah comme loi d'amour de Dieu et du prochain.

C'est l'urgence de la mission auprès des Gentils qui a provoqué un discernement entre les éléments juifs contingents et la voie nouvelle inaugurée par Jésus. Les judéo-chrétiens trouvaient tout à fait normal de continuer à se faire circoncire, à aller à la Synagogue et à ne pas manger de certaines viandes. Ils pouvaient donc rester juifs tout en devenant chrétiens. Il faut tenir à la fois les deux paroles de Jésus : *Je ne suis pas venu abroger mais accomplir,* et d'autre part : *On ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres.* Il y a rupture, nouveauté radicale qui se résume dans l'événement « Jésus

Christ » avec ce qu'il entraîne de nouveauté dans la relation à Dieu et à autrui. Mais cette nouveauté radicale de l'Evangile comme dépassement de la loi ancienne se traduit surtout par l'*esprit nouveau* avec lequel on peut assumer une vision du monde et de l'homme, un univers de pensée, un style de vie qui peuvent demeurer anciens.

On peut donc aller jusqu'à dire que le Christ n'a pas fondé une nouvelle religion, si par religion on entend une religion *statutaire* au sens de Spinoza, c'est-à-dire un système religieux complet qui comporte des objectivations rituelles, prescriptives et institutionnelles. C'est tellement vrai qu'au début ce qui deviendra le christianisme est simplement désigné comme la Voie (odos). Il s'agit seulement d'un prolongement de la halakha juive comme ensemble de règles d'ordre religieux, moral et social. Il est donc permis de dire que, selon son génie propre, le christianisme n'est comparable à aucune autre religion, même si aux yeux de l'historien et du sociologue il comporte tous les traits repérables d'une grande religion. Nous sommes donc renvoyés à la question : qu'est-ce qui fait l'originalité du christianisme comme religion ?

2. la spécificité chrétienne

a) Le christianisme, c'est essentiellement le don de l'Evangile comme libération de la loi et principe de liberté (cf. *Ga 4,4-5* et *5,1-13*). La nouveauté de l'Evangile coïncide donc avec une rupture à l'égard de la loi mosaïque qui a exercé un rôle de pédagogue. Et dans sa rupture avec les prescriptions mosaïques, l'Evangile inaugure une rupture décisive avec tout code religieux, tout ensemble prescriptif ou rituel, qui prétendrait être agréable à Dieu. C'est pourquoi, l'Evangile est en même temps un appel adressé à toutes les nations pour se libérer de l'esclavage des traditions religieuses. L'Evangile se définit donc essentiellement comme l'annonce de la venue du Royaume de Dieu et la charte des conditions pour y entrer. Cette charte se résume dans l'enseignement de Jésus sur l'amour de Dieu et du prochain, l'attitude filiale à l'égard de Dieu et le sacrement du frère, c'est-à-dire notre relation nouvelle à autrui selon l'esprit des Béatitudes.

b) Le christianisme se définit par la tension entre la lettre et l'esprit. Quoi qu'il en soit de son origine, le christianisme une fois devenu une grande religion historique participe aux conditions sociales de toute religion. Autrement dit, il ne peut être une religion de la pure intériorité. Non seulement, de par la volonté même du Christ, il est une religion sacramentelle, mais il comporte, comme toute autre religion, un ensemble d'objectivations doc-

trinales, rituelles, prescriptives et institutionnelles. Et il n'a pas échappé historiquement aux dangers inhérents à toute religion, à savoir l'exclusivisme, le sectarisme, le particularisme culturel, le légalisme et l'intolérance. Cependant, conformément à son origine et à son génie propre, il se caractérise par une tension constante entre la lettre et l'esprit. En effet, même si on peut repérer une tension semblable (la religion comme *élan* et la religion comme *système*) en toute grande religion, il est la seule religion à se définir comme religion de la grâce et non pas de la loi. Autrement dit, il se définit essentiellement comme exigence de dépassement et de réforme pour ne pas transformer en œuvre de l'homme ce qui est don de la libéralité de Dieu. L'Evangile a une fonction de levain non seulement par rapport aux autres traditions religieuses, mais par rapport à l'Eglise elle-même *(Ecclesia semper reformanda est)*.

3. dans le christianisme, le religieux coïncide avec l'intégrité de l'existence humaine

C'est une conséquence du dépassement du religieux comme loi, comme code, comme institué, par l'Evangile. L'Evangile est instituant de la seule religion agréable à Dieu, mais celle-ci est co-extensive à toutes les sphères de l'activité humaine. On ne peut donc pas tracer de frontières au religieux à l'intérieur du christianisme. La foi et l'Evangile innervent le culturel, l'éthique, le social et le politique. L'existence chrétienne ne peut donc pas se définir a priori. C'est pourquoi la question d'un spécifique chrétien est sans doute une question mal posée. Il n'y a pas d'« espèce » chrétienne. Il y a seulement un « genre » chrétien difficilement discernable. Il y a une manière chrétienne d'être un homme, d'aimer, de travailler, de souffrir, de créer.

Et de même que l'Evangile est une puissance intégratrice des divers registres de l'existence humaine, il a une portée universelle car il rejoint en tout homme l'aspiration à se libérer des « éléments du monde ». Il ne lie pas en effet le salut à une loi et à une tradition religieuse, à une race, à une terre. Alors que normalement les religions sont exclusives les unes des autres car elles s'enracinent dans des traditions culturelles et ethniques particulières, l'Evangile peut devenir le bien de tout homme au-delà de sa culture, de sa langue et même de la tradition religieuse à laquelle il appartient. « *Jésus est mort pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu dispersés* » (Jn 12,52).

Ce n'est pas parce que, au témoignage de l'histoire, les rapports du christianisme aux autres religions ont été vécus en termes d'exclusion que cette situation est normative pour la fin du second millénaire. En tout cas, pour

ceux qui sont déjà convertis à l'Evangile, même s'ils n'appartiennent pas à l'Eglise visible, on peut se demander s'il n'y a pas une manière chrétienne d'être hindou, bouddhiste, taoïste, confucéen.

En conclusion, je dirai qu'en évoquant la problématique risquée d'une double appartenance religieuse, j'ai voulu vérifier une fois encore qu'il y a une homologie structurale entre le rapport que le christianisme primitif soutenait avec le judaïsme et le rapport que le christianisme contemporain entretient avec les grandes religions non chrétiennes. L'économie du Dessein de Dieu doit être comprise non seulement d'un point de vue linéaire ou diachronique, mais synchronique. Comme le judaïsme, les grandes traditions religieuses peuvent être des « pédagogues » quant à la découverte du vrai visage de Dieu et de la vérité du rapport religieux à Dieu qui a été manifesté de façon normative et définitive dans l'événement « Jésus Christ ». Mais comme le judaïsme, ces traditions sont dépassées par la nouveauté de l'Evangile.

A condition d'ajouter aussitôt deux choses :

1) Le christianisme historique n'a pas le monopole des signes du Royaume et de la puissance de l'Evangile. L'Esprit du Christ est toujours au travail au cœur de tout homme et de toute tradition religieuse authentique. Et d'autre part, l'Eglise ne peut porter un jugement sur le caractère vétuste des autres religions que si elle est fidèle à l'Evangile.

2) L'Eglise, dans son effort missionnaire, exercera une fonction de « catalyseur critique » à l'égard des valeurs de vérité et de bonté contenues dans les diverses cultures ou religions. Mais il serait simpliste d'imaginer que l'inculturation du christianisme passe par l'assomption du culturel et la destruction du religieux. En vertu même de la nouveauté de l'Evangile, il peut y avoir assomption et métamorphose des ressources spirituelles, ascétiques, symboliques, rituelles et morales des autres traditions religieuses. L'Eglise est fidèle à sa vocation universelle, non par la destruction des religions, mais par le dialogue et un témoignage rendu à l'Evangile qui sera le germe et la promesse de ces figures historiques nouvelles que sera un christianisme africain, arabe, indien, chinois ou japonais. Le récit de la Pentecôte dans les Actes est la promesse que tous les peuples de la terre entendront « *publiées dans leurs langues les merveilles de Dieu* » (Ac 2,11).

Claude Geffré o.p.

29, bd Latour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07

ça suffit: une chronique d'humeur

En tant que missionnaire on supporte beaucoup. Mais à propos du livre d'André PICCIOLA nous disons: « ça suffit d'écrire n'importe quoi sur les missionnaires! » Voici quelques notes résolument critiques sur cet ouvrage: **Missionnaires en Afrique, l'Afrique occidentale de 1840 à 1940,** *Paris, Denoël, 1987, 293 p. (Collection « L'Aventure coloniale de la France » / Destins croisés).*

La recension de l'ouvrage d'André Picciola n'est pas faite pour faire lire ce livre, mais pour éviter à nos lecteurs, intéressés par les missions et alléchés par le titre, de dépenser leur argent en pure perte! La nostalgie fin de siècle étant ce qu'elle est et le goût pour l'histoire se maintenant dans le public, il était inévitable que paraisse, un jour, une collection consacrée à *L'Aventure coloniale de la France* pour redonner de la mémoire à notre belle jeunesse et *« amorcer une explication qui ne soit ni réhabilitation ni condamnation »:* ambition proclamée de la collection, dont nous allons voir que c'est plus facile à dire qu'à faire...

D'ENTRÉE DE JEU, disons: ce livre est affligeant d'un bout *(la couverture)* à l'autre *(la bibliographie finale)* en passant par le milieu *(les photographies),* le texte de liaison entre tout cela ne valant pas mieux. D'où la protestation que nous allons élever contre cette entreprise manquant de sérieux!

La couverture. Le bandeau inférieur, plus accrocheur que le titre, annonce la couleur idéologique: les missionnaires sont perçus comme aventuriers coloniaux de la France... Le titre de couverture semble annoncer une synthèse africaine sur un siècle. Or, à l'intérieur, le sous-titre véritable précise: *L'Afrique occidentale de 1840 à 1940.* On ne parle en effet, dans ce livre, que de *quelques* aspects de la mission en Afrique de l'*Ouest,* et sûrement pas sur cent ans. Pourquoi, alors, le mensonge de la photo présentant le sempiternel « cliché » (on commence à en avoir marre!) de Mgr Augouard en pousse-pousse, vicaire apostolique de Brazzaville dans une Afrique équatoriale dont il n'est jamais question? Une nouveauté toutefois: cette fois-ci, on a colorié la photo!

LE PLAN de l'Auteur, en quatre parties *(Les précurseurs; Les conquérants; Doctrine nouvelle, Vieille demeure; Certitudes et débats)* consiste à montrer chronologiquement l'arrivée de trois instituts missionnaires en Afrique: le « Saint-Esprit » et les missionnaires de Libermann (jusque vers 1850, après on n'en parle plus sinon incidemment); les Missions Africaines de Lyon, surtout, parce que l'Auteur a dû faire sa thèse sur eux; enfin, « la croix et l'épée » de Mgr Lavigerie. Aucune histoire

suivie, mais des fragments : un non-spécialiste aura bien du mal à s'y reconnaître. Pas de vues d'ensemble, mais beaucoup de vues générales sur les missions et la doctrine missionnaire, alternant avec des chapitres d'histoire. Le récit comporte beaucoup de citations (jamais situées) et ne donne aucune référence de sources en notes.

La bibliographie. Sur quoi s'appuie l'Auteur ? Son nom ne fait pas autorité, donc il ne vaut que par ses sources données dans *la bibliographie finale.* Celle-ci – qui se veut une sélection pourtant ! – est tellement affligeante et remplie d'erreurs qu'elle jette le discrédit sur toute l'entreprise. Pratiquement aucun livre important de ces trente dernières années sur l'histoire missionnaire n'y figure. La majorité des travaux cités datent même d'avant-guerre. Les erreurs dans les titres, les références et les dates font même se demander si l'Auteur les a vraiment lus ? Parler de Lavigerie sans indiquer aucune œuvre majeure à son sujet (ni X. de Montclos, ni Fr. Renault, ni même la biographie de Baunard de... 1896), il faut le faire ! Pour Libermann et les Spiritains : H. Koren, connais pas ! P. Blanchard est donné comme paru en 1955 !, et l'Auteur ne l'a sûrement pas lu car il ne pourrait pas écrire comme il le fait sur Libermann. Le P. Cabon cssp a publié, si on en croit la bibliographie, un livre que personne ne connaît, en 1952 : *Propos, faits et témoignages;* s'il avait parcouru la collection des *Notes et Documents* sur Libermann, cela lui aurait donné des idées. Jean Gay, en 1941, n'a pas édité un livre mais publié un article dans la revue de l'Union Missionnaire du Clergé, repris la même année par Bloud et Gay dans une plaquette collective sur *Prêtre et Mission,* avant de devenir la deuxième partie de son livre de 1945, *La doctrine missionnaire du Vénérable Père Libermann.* Libermann, enfin, n'est pas l'auteur d'un ouvrage intitulé *La Direction spirituelle,* mais J. Vulquin a écrit, lui, le livre : *La Direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du Vénérable Libermann.*

Il y a d'autres perles dans cette bibliographie. Il n'existe aucun livre de J. Bertrand, *De la formation du clergé indigène dans les missions,* Paris, 1947, mais un article, de ce titre, paru un siècle avant ! dans *Le Correspondant,* t. XX, 1847, pp. 196-245. Le commandant Chailley a bien écrit un ouvrage sur *Les Grandes Missions françaises en Afrique Occidentale,* mais il s'agit de missions... militaires ! Le P. Dumeige a *traduit de l'allemand* (sic) *La Foi Catholique:* tout étudiant en théologie sait qu'il s'agit de l'adaptation française de l'*Enchiridion* de Denzinger-Schömmetzer, recueil de textes du magistère entièrement en latin, introduction et commentaires compris !

Les photographies. Avant de passer au texte lui-même, un mot sur le cahier central des photographies. Leur choix est d'une platitude remarquable et leurs légendes erronées en font de faux documents historiques. Série classique de Sœurs missionnaires avec des Noirs, légendée sans aucune indication de lieu, de date, d'institut : « *Religieuses en Afrique* ». Pourquoi ne pas ajouter : « *A gauche, un palmier* » ? Sous une autre photographie de missionnaire décoré : « *Le Père Abiven de la fondation lazariste de Dakar* », or le P. Abiven est un Spiritain, et il n'y a pas de Lazaristes à Dakar ! Etc., etc.

LE TEXTE lui-même est composé de chapitres historiques et de chapitres de réflexion sur la pensée ou les principes de l'action missionnaire. Dans tous les cas, l'Auteur s'appuie sur très peu de sources, sauf peut-être pour les Missions Africaines de Lyon, et apparemment sur aucun fonds d'Archives. Il se contente de résumer un auteur, généralement ancien, ayant écrit sur le sujet, en y ajoutant ses propres commentaires. Or la partie historique de ses exposés est remplie d'erreurs; quant aux commentaires, ils sont tendancieux et pratiquent systématiquement le procédé de l'insinuation longuement développée («On pourrait penser que... »), suivie d'un court rétablissement final («... mais nous n'irons pas jusque-là»). Quant aux chapitres où l'Auteur se risque à juger la théologie, la pensée de l'Eglise ou l'exégèse, ils manquent cruellement de bases. Entendons-nous bien: je ne reproche pas à l'Auteur ses jugements ou ses points de vue (tout le monde est libre), mais leur manque de fondements scientifiques. Il existe des études très sévères mais très documentées sur les missionnaires. Ce n'est pas le cas ici. Le livre est un amalgame de choses justes et vérifiées avec de pures hypothèses, des demi-vérités et des erreurs: rien n'est prouvé, tout est affirmé, suggéré, insinué. Or, vieux principe de logique, «tout ce qui est affirmé gratuitement peut être nié gratuitement».

Pour ne pas mériter le reproche que nous faisons à l'Auteur, relevons maintenant *quelques* (seulement) erreurs contenues dans ce livre, en nous contentant, pour la partie historique, de la période de Libermann.

L'Evangile au Sénégal (Chapitre premier). Passons sur la façon dont est présentée la vocation d'Anne-Marie Javouhey, qui est à la limite de la décence (p. 27), mais relevons les erreurs des pages 28-29: il n'y a pas eu seulement 3 jeunes Sénégalais dans le petit séminaire de la Mère Javouhey, mais plus d'une vingtaine, dont trois seulement deviendront prêtres. L'auteur (p. 29) fait d'acides commentaires sur ce que révèle le tableau de Barbéris (Rome) sur l'ordination de ces trois premiers prêtres d'Afrique au XIXe siècle; il doit ignorer que cette peinture est de... 1912! et n'a donc pas valeur d'instantané historique. Par contre, à la Maison mère parisienne des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, il aurait pu trouver un tableau de Roger (1843) beaucoup plus intéressant... Le commentaire de l'Auteur *(«Mais qu'importe la hâte que l'on montre ici à fabriquer des prêtres et là à en représenter la consécration à Dieu?»...)* pourrait fort bien s'appliquer à son livre: écrit à la hâte.

Le Vicariat des Deux-Guinées (dans le chapitre premier). Ce n'est pas vers 1840 (p. 35) que le sort des esclaves noirs libérés et «rapatriés» en Afrique préoccupait Mgr England, évêque de Charleston (U.S.A.), mais dix ans plus tôt, d'où son intervention au second Concile de Baltimore en 1833. C'est le même Concile provincial qui demande que l'évangélisation du Liberia soit confiée aux Jésuites, et non pas la Propagande en 1834 (p. 36): cela a une importance pour des raisons trop longues à exposer ici et que l'Auteur ne soupçonne pas. Ce n'est pas l'évêque de Charleston, Mgr England, qui envoya le Dc Edward Barron sur les côtes d'Afrique (p. 36), mais Mgr Kenrick, de Philadelphie, dont il était le vicaire général. Edward Barron est nommé par Rome Préfet apostolique de la Guinée Supérieure, le 22 janvier 1842,

alors qu'il est encore en mer et n'a pas posé le pied en Afrique, et non pas (p. 38) après avoir fait à Rome un exposé convaincant. Une fois à Rome, il sera nommé Vicaire apostolique des Deux-Guinées et de Sierra-Leone. Ce n'est pas pour des raisons d'absence *« d'ambitions coloniales »* que cette évangélisation fut confiée aux Américains (p. 38) mais bien plutôt parce que c'était l'Eglise d'Amérique qui en avait pris l'initiative et que personne d'autre ne s'était proposé. Parler (pp. 39-40) de la *« Société des Pères du Saint-Esprit »* avant la Révolution (p. 39) est un anachronisme. Enfin, p. 40, l'Auteur écrit : *« La certitude que la moralité constituait le premier besoin des Noirs qui en étaient dépourvus, révèle l'époque, soucieuse de références éthiques »*, et cela, à propos d'une phrase de l'amiral Duperré sur « la moralisation des Noirs des Colonies Françaises ». C'est ignorer ce que veut dire *moralisation* en contexte de « civilisation chrétienne » aux XVIIIe-XIXe siècles. Il s'agit d'un débat de fond, de nature théologique, sur la société : la Religion – *« fides et mores »*, foi et mœurs – est le seul fondement de toute société. Avant de libérer les esclaves et pour que la nouvelle société ne sombre pas dans l'anarchie, il faut donc poser les bases religieuses de la vie sociale. C'est un débat, non pas « moralisateur » au sens où l'entend l'Auteur, mais de philosophie éthique et politique, de théologie de la Cité.

Libermann (chapitre deuxième). La Société des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie est née en 1841, et non pas 1842 (p. 41). Le chapitre la concernant s'intitule : *La doctrine missionnaire du Père Jakob Libermann.* Avec insistance, l'Auteur appellera Libermann *Jakob* (avec un *K*), même après son baptême. Double erreur, ou insinuation ? L'acte de naissance de Libermann, à Saverne, porte le prénom de *Yagel* (1802), qui sera francisé dans l'état-civil (décret impérial du 8 avril 1808) en *Jacob.* Où l'auteur a-t-il pris son *K?* Après son baptême, jamais Libermann ne s'est fait appeler Jacob. Son ami Drach, par nostalgie juive, l'appellera parfois, non pas François, mais *« l'abbé Jacques »:* on notera la transposition.

CE QUI EST ÉCRIT dans ce chapitre, sur Libermann, est un salmigondis de demi-vérités et de franches erreurs, avec quelques vérités entières rescapées quand même ici ou là ! L'Auteur le fait maudire par son père rabbin avant même son baptême (p. 42). A propos de son épilepsie, il n'a sûrement pas lu les longues pages que P. Blanchard (cité dans la bibliographie) lui consacre, car il n'aurait pas écrit : *« Certaines crises le laissaient dans un état de prostration dont il avait la plus grande peine à se dégager »* (p. 42), alors qu'à l'étonnement des témoins unanimes, c'était le contraire qui se produisait... Ayant sans doute lu, par contre, le passage de Briault (pp. 88-89) qui, à la suite de la tradition spiritaine, émet quelques réserves sur ce qu'on appelle la « guérison » de Libermann à Lorette, l'Auteur paraphrase de façon désagréable : *« La légende, non sans légèreté, parle d'une guérison miraculeuse... Les témoignages qui nous restent de crises ultérieures autorisent ce mot de légende. Mais cette pseudo-guérison laisse bien apercevoir la profondeur du cheminement de la foi chez un être d'une complexion extrêmement nerveuse »* (pp. 42-43) : tout est juste (mais sans fondements explicatifs) et en même temps chargé d'insinuations curieuses... Nous sommes enchantés d'apprendre (c'est une nouveauté absolue) que Libermann s'est rendu au séminaire de Strasbourg *« où il a été admis à prononcer ses vœux »* (p. 45). Il est vrai que l'Auteur n'est

pas bien au fait, de l'intérieur, des réalités ecclésiastiques dont il parle : il doit confondre vœux et ordination sacerdotale, car plus loin, p. 113, à propos de Lavigerie, il parle de *« sortie du séminaire, après qu'il eut prononcé ses vœux »*: Lavigerie religieux, c'est une nouveauté, là aussi. Par ailleurs, l'Auteur persiste dans tout le volume à appeler n'importe quel prêtre de base du nom de *«prélat»*, ainsi p. 41 : *« Libermann désigna sept prélats – la presque totalité des membres à ce moment disponibles, de sa société... »*. Par manque de chance, l'une des rares fois du livre où le titre de « prélat » eût été d'une utilisation correcte, à propos de Mgr de Solages, recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, qui ne fut jamais évêque, l'Auteur écrit à son sujet : *« L'évêque eût pu illustrer son propos... »* (p. 230).

QUAND L'AUTEUR aborde la spiritualité de Libermann, nous avons droit à des commentaires qui relèvent d'une psychanalyse de « Café du Commerce » sur l'*« intéressante translation du masculin au féminin, qui d'ailleurs ne dépasse pas l'imaginaire traditionnel de la femme prise et soumise, chez un homme que sa vocation enchaîne au célibat. Devant le Christ johannique, le disciple aimé, s'il échappe dans son corps à la condition féminine, devient femme néanmoins par l'esprit et le sentiment »* (p. 46). Evidemment, en la matière périlleuse, n'est pas Michel de Certeau ou Jean-François Six, qui veut ! On peut aussi se demander si l'Auteur n'a jamais lu du Libermann, autrement qu'à dose homéopathique, pour oser écrire l'énormité suivante : *« force est bien de constater que le Dieu de Libermann restait, à maints égards, l'exigeant Jéhovah de ses pères »* (p. 46). Libermann comme juif et comme chrétien ne reconnaîtrait pas là son Dieu !

IL EST MANIFESTE que l'Auteur n'a pas lu (ce qui s'appelle lire) Libermann. Il le cite à travers les quelques extraits hors-contexte trouvés dans les quelques études (et pas les plus récentes, et pas les plus essentielles) qu'il a dû avoir sous les yeux... Oser dire que Libermann manifestait à l'égard des Noirs *« un amour lucide* (sur leurs défauts) *et sans attente »* (p. 47) est tellement contraire à la réalité qu'on en reste pantois. Au contraire, ce que l'on pourrait reprocher à Libermann dans ses différents plans d'évangélisation, serait plutôt ce qu'on appellerait une « grande naïveté évangélique », si l'on est malveillant, c'est-à-dire d'être un utopiste nourrissant de trop grandes attentes ! Sauf qu'à ce petit jeu, le plus grand utopiste de l'histoire sera toujours Jésus mourant en croix ! Ainsi, contrairement à l'affirmation des pages 47-48, Libermann croyait beaucoup au clergé indigène et pas simplement comme à *« un clergé utile, mais qu'il convenait de garder en tutelle »* et au sujet duquel Libermann *« n'imaginait pas »* qu'il put assurer *« la relève du clergé blanc »*: c'est de la calomnie pure ou, pire, de l'ignorance ! Toute l'ambition de son plan de 1846, c'est de mettre en place une organisation de la mission qui aboutisse à lui donner *« la forme régulière des autres Eglises »* (*N.D.*, VIII, p. 244). Et, la même année, il écrit à un jeune prêtre haïtien que le drame d'Haïti, c'est d'être *« obligé d'accepter des étrangers pour administrer les affaires spirituelles et même les fonctions. C'est une situation anormale... »* (*N.D.*, VIII, p. 337).

PAR CONTRE, nous portons au crédit de l'Auteur un certain nombre de questions judicieuses qu'il pose çà et là (malheureusement sans développement ni références sérieu-

ses qui les fondent ou aident à y répondre). Ainsi, p. 182, il a raison de se demander pourquoi, après un démarrage en 1840, les ordinations de prêtres africains se feront si lentement ? En plus des difficultés même de l'œuvre, il est probablement une modification des esprits qui a pu jouer. Il se passa sans doute ce que Libermann présentait justement dans son Mémoire de 1846 à la Propagande, comme un grand danger : « *Par exemple, nous nous proposons de former un clergé indigène, nous dirons tous qu'il faut faire son possible pour en avoir un ; dans la première ardeur de nos désirs nous y travaillerons avec courage ; puis les difficultés surviendront, plus grandes peut-être que l'impatience du missionnaire n'osait le prévoir ; et le plus triste découragement sera la suite de cet empressement hâtif sans prévisions, sans règle et sans portée.* » (*N.D.*, VIII, p. 243.)

POUR FAIRE bonne mesure, l'Auteur crédite Libermann de l'idée audacieuse suivante : il « *avait un moment incliné à promouvoir une sorte de clergé particulier dont les membres, à l'instar des premiers apôtres, pourraient se marier. L'opposition de ses missionnaires l'amena à renoncer à son projet* » (p. 48). Décidément Libermann était l'homme de toutes les audaces ! Malheureusement, cela repose sur une mauvaise lecture (probablement de l'article de Jean Gay) ! Libermann avait envisagé de conférer aux *catéchistes* mariés *les ordres mineurs*... Evidemment, si on ne sait pas la différence entre vœux, ordres mineurs et sacerdoce ! C'était en 1846 dans le Mémoire à la Propagande : c'est celle-ci (et non les missionnaires) qui ne retint pas la suggestion, et plus tard (quelques années ?) Mgr Bessieux rédigea, en marge de la lecture de ce Mémoire, quelques observations donnant des arguments contre cette suggestion.

AUX PAGES 50-52, plusieurs erreurs sur les activités de Mgr Barron : il n'a jamais envisagé de retourner en Afrique une seconde fois après la catastrophe du Cap des Palmes ; il n'entretint aucun désaccord avec Libermann sur lequel il se déchargera immédiatement de la responsabilité du Vicariat (p. 50). Si l'Auteur avait lu le courrier des missionnaires qui accompagnaient Mgr Barron, il aurait vu que ceux-ci, par contre, lui reprochèrent ses perpétuelles indécisions... Passons au successeur de Mgr Barron, Mgr Truffet. Là encore, si l'auteur avait jeté un coup d'œil même distrait sur sa correspondance éditée et commentée par Mme Brasseur dans les *Cahiers d'Etudes Africaines* (50, XV-2, 1975, pp. 259-285), un certain nombre d'affirmations éparses dans le livre auraient pu être évitées, car elles sont fausses. Comment peut-on écrire que Mgr Truffet « *entretenait de bons rapports avec les administrateurs locaux* » (p. 55) ? En ce sens, qu'il essayait de « *vivre en paix avec tout le monde* », comme il l'écrivait, certes, mais il avait une défiance, peut-être pas pathologique mais à coup sûr théologique (son ultramontanisme exécrant tout relent de gallicanisme), à l'égard des Blancs présents sur la côte d'Afrique : « *Je prévois que, malgré toute notre modération, les Européens, surtout le Gouvernement français, nous seront un grave obstacle.* » (Dakar, 7 juillet 1847, à Libermann.)

ENFIN, emporté par son élan... meurtrier, l'Auteur parle de « *l'hécatombe des dernières semaines de 1847* », faisant mourir, après Mgr Truffet, chef de la Mission, « *la*

plupart de ses membres, qui n'osaient désobéir à leur supérieur» au sujet du régime alimentaire inadapté (p. 55). Hélas, pour l'Auteur!, la vérité est moins cruelle et plus prosaïque: seul l'évêque mourut, et personne d'autre ne poussa l'obéissance ou le dévouement au chef jusqu'à le suivre dans la tombe... Ce ne fut pas (pp. 55-56) par le P. Bessieux que Libermann fut informé de ce deuil, car Bessieux était en France alors! Se trompant ensuite d'année, l'Auteur installe le P. Bessieux, en 1848, *«en France: ses longs séjours en Afrique l'avaient contraint à un repos prolongé»* (p. 57). Pour sûr, les années d'Afrique comptent double (surtout à cette époque), mais quand même! Bessieux n'avait fait alors qu'un seul séjour en Afrique de moins de quatre ans...

ON COMPRENDRA que la recension d'un pareil ouvrage soit un travail épuisant et que je m'arrête là, sans avoir même tout dit sur la période libermanienne et sans prétendre être assez compétent pour me lancer dans les chapitres consacrés à Marion-Brésillac et à Lavigerie qui ne sont pas mieux servis.

QUELQUES REMARQUES sur les considérations plus générales de cet ouvrage sur la pensée ou l'attitude missionnaire de l'Eglise.

L'Auteur écrit: *« Jusqu'au milieu du XIXe siècle pourtant – c'est-à-dire durant toute la période où renaît l'élan apostolique –, le missionnaire s'éloigne de sa patrie, frémissant du désir d'éclairer de sa vérité des peuplades lointaines et dont il ignore tout, mais sans que rien ne vienne l'inciter à découvrir en lui cette dualité»* (p. 59). Ceci au début d'un chapitre consacré à Mgr Marion-Brésillac, à qui ce reproche s'applique fort peu, lui qui écrivait avec force depuis l'Inde, le 14 août 1842: *« Les français resteront français dans la Chine et dans les Indes; l'espagnol, espagnol en Amérique; l'italien, italien dans toutes les parties du monde. (...) Comment concevoir que tous ces prêtres* (= les missionnaires) *comprennent les peuples chez qui ils s'introduisent pour les diriger, eux qui ne trouvent de beau, de convenable, de rationnel que ce qu'ils ont vu dans leur pays, que ce qu'ils ont pratiqué dans leur enfance?»* Quant à Mgr Truffet, avant de partir pour Dakar, il précisait ses intentions missionnaires en ces termes: *«Nous n'allons pas établir en Afrique, la France ou une autre contrée de l'Europe; mais uniquement la Sainte Eglise Catholique, en dehors de toute nationalité et de tout système humain. (...) Nous serons donc obligés de nous rendre Guinéens, si nous voulons que les Guinéens deviennent catholiques. Cette assimilation réciproque... etc.»* (Lettre du 28 mars 1847). Et enfin, le passage connu de Libermann à la communauté de Dakar et du Gabon, le 19 novembre 1847: *« Dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit; faites-vous nègres avec les nègres...»*, que l'auteur cite sans commentaire, amputé de sa première partie *« Dépouillez-vous de l'Europe...»*, mais à un autre endroit du livre (pp. 46-47): il est ainsi possible de relever des affirmations contradictoires de l'Auteur, d'un bout à l'autre, sur différents points. A aucun moment, ce dernier ne mentionne le plus important document missionnaire du XIXe siècle, l'Instruction *Neminem Profecto* (23 novembre 1845) de la Propagande, sur le clergé indigène et les principes directeurs de la mission. Ni l'homme qui en fut le promoteur (et qui était lié à Libermann et à Marion-Brésillac): Mgr Luquet, celui qui ramena à Rome le texte de la célèbre *Instruction de 1659, de*

la Propagande, avec les consignes dont nous trouvons justement l'écho dans les citations données de Marion-Brésillac, Truffet, Libermann. André Picciola n'a manifestement pas lu les travaux classiques d'Henri Chappoulie et de Jean Guennou sur cette Instruction, ni les cinq volumes (1971-1976) du *Memoria Rerum* de la S.C. de la Propagande (absent de la bibliographie) où ont écrit une pléiade internationale d'historiens. Il y aurait trouvé des études sur les encycliques *Maximum illud* de Benoît XV et *Rerum Ecclesiae* qui l'aurait dispensé de recourir à des auteurs aussi anciens que Lesourd (1933), qui n'est pas un Père de l'Eglise, et ne citant finalement que très peu Goyau, de la même époque, mais plus solide.

CELA DEVIENT encore plus mauvais quand l'Auteur se met à vouloir faire de la théologie ou de l'exégèse. Il est peu de dire que ses sources datent! Son exégèse de la mission dans le Nouveau Testament a pour source, avouée cette fois-ci, Loisy et Guignebert! Au passage, il embarque le P. de Lubac (un texte de 1941) dans son combat douteux, tout en l'accusant: vraiment «*il n'y a plus de "parole d'Evangile"...*», car il croit avoir compris, ô scandale!, qu'*il est possible que la rédaction de l'Evangile selon Matthieu, telle que nous la connaissons, soit, au moins en partie, tributaire de l'expérience vécue par de premiers disciples regroupés en Palestine ou en Syrie*» (p. 248). C'est la découverte de l'eau chaude! Cette méconnaissance de ce qu'est l'exégèse depuis cinquante ans est sidérante. Ailleurs, l'Auteur reproche au P. Charles, à propos de la (trop) fameuse *malédiction de Cham,* de s'en tirer en ne prenant pas le livre de la Genèse au pied de la lettre pour la répartition des races: alors «*on est amené à douter de sa valeur globale dès lors qu'elle renferme de graves lacunes*» (p. 200). «*Si ce ne sont pas les nègres qui la subissent (et il faudrait le prouver par une argumentation plus serrée que celle du P. Charles), sur quels descendants du fils irrespectueux pèsera la malédiction de Noé? Le problème n'est que déplacé dans le meilleur des cas.*» (p. 200). On croit rêver. Il y a trois pages de cet incroyable cocktail exégético-théologique auquel même un évêque intégriste refuserait l'*imprimatur!*

SE DRAPANT dans la dignité d'un rationaliste conséquent, il écrit: «*Sans doute peut-on admettre, en théologie pure, que le pape écrivant sous une inspiration divine, son écrit échappe aux circonstances étroitement temporelles de sa composition. Mais un esprit laïque ne se satisfait pas de telles raisons*» (p. 153). Cela montre que cet esprit laïque ne connaît pas un traître mot à la théologie, pure ou impure: *l'inspiration* (notion théologique très précise) ne s'applique pas au pape, mais uniquement aux auteurs de l'Ecriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, et encore dans un sens très précis qui ne soustrait nullement ces livres aux circonstances étroitement temporelles de leur composition, car leurs auteurs ne cessent pas d'être les créateurs littéraires de leur œuvre (cf. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Le Seuil, 1970, p. 231). Décidément, l'esprit laïque n'est plus ce qu'il était (?) quant à la rigueur scientifique...

DEVANT L'IMPOSSIBILITÉ de relever toutes les erreurs contenues dans ce livre (*«Si on les écrivait une à une, le monde entier ne pourrait, je pense, contenir les livres*

qu'on écrirait », Jn 21,25!), ou de réfuter les opinions discutables émises à longueur de pages, nous nous en tenons là pour l'analyse. Certes, dans un livre, il ne peut pas n'y avoir que du négatif; mais je dois dire que j'ai été accablé par la mauvaise qualité de l'ensemble et peu porté à faire attention, par exemple, à l'écriture: pourtant, ce livre a du style et des formules bien venues... au détriment de l'exactitude. Je me suis senti humilié en ma qualité d'*historien* (modeste) de la mission, de *théologien* (au moins par les diplômes) et de *missionnaire* (...si peu sur le terrain africain).

SUR LE FOND, quels sont les sentiments de l'Auteur sur la mission et les missionnaires? Difficile de répondre. Sa thèse générale est plutôt celle du parallélisme colonisation-mission, et sa conclusion plutôt celle d'un échec de la mission; or ces deux choses ne sont évidentes qu'à une approche grossière et niveleuse de la réalité historique tellement diverse. L'enquête de ce livre est trop partielle pour fonder quoi que ce soit. On n'en finirait pas de noter ce dont il aurait dû parler et qui n'est pas là: les protestants, grands missionnaires eux aussi; les religieuses, caricaturées quand il en parle; les pays anglophones à peine présents et incidemment, etc. Le point de vue aussi bien des historiens africains de la mission que des Eglises africaines elles-mêmes sur leur histoire n'est même pas évoqué. Enfin, ce livre n'a aucune intériorité: un auteur n'est pas obligé de partager les motivations spirituelles de ceux qu'il étudie, mais sans un certain effort pour sentir de l'intérieur et sans anachronisme les motivations des acteurs de l'histoire, on écrit peut-être un livre de chroniques (encore que cela suppose une rigueur ici absente) mais on n'est pas historien. La comparaison avec l'*Histoire Religieuse de la France Contemporaine* de G. Cholvy et Y.-M. Hilaire est accablante pour M. Picciola.

EN CONCLUSION, allons donc plutôt lire tous les historiens contemporains dont les travaux sur les missions font autorité (et qui sont absents de la bibliographie, sauf un pour un ouvrage qui ne porte pas sur la mission), par ordre alphabétique: J.-C. Baumont, J.R. de Benoist, P. Brasseur, A. Encrevé, J. Gadille, H.J. Koren, J. Michel, X. de Montclos, B. Plongeron, Cl. Prudhomme, Fr. Renault, dont beaucoup ont participé en 1980 au colloque de Lyon sur *Les Réveils missionnaires en France du Moyen-Age à nos jours* (Paris, Beauchesne, 1984). Liste non exhaustive et française (sauf un).

EN UN MOT, désabusé: ce livre est un mauvais livre d'histoire et ce n'est pas un ouvrage de piété, à quoi donc et à qui pourrait-il être utile?

Paul Coulon, c.s.sp.

12, rue du Père-Mazurié
94550 Chevilly Larue

Missions Etrangères de Paris

par Jean Guennou

A première vue, cet ouvrage est déconcertant. On s'attendait surtout à la vie du fondateur, sa spiritualité, ses œuvres; et l'on se trouve en pleine histoire... et quelle histoire!
– Le quasi-monopole des missions en faveur de l'Espagne et, ici surtout, du Portugal.
– Le désir de Rome d'agir plus directement dans l'évangélisation en suscitant la Congrégation de la Propagande (Propagation de la Foi).
– La naissance, en réponse à ce désir, d'un groupe de prêtres français, appuyés par la «Compagnie du Saint-Sacrement», pieuse société, plus ou moins sacrée, bourgeoise et aristocratique française, pleine de zèle... et qui aura quelques difficultés avec le gouvernement du roi.

Ce groupe est volontaire pour aller créer un clergé indigène, et fonder l'Eglise avec des évêques autochtones dans les pays relevant du Portugal; et il fournira les évêques nécessaires que l'on enverra pour cette œuvre.

L'attitude de Rome, qui les envoie, sera souvent «diplomatique et ambiguë». Leur arrivée n'étant guère préparée, ils se présentent avec leurs pouvoirs romains, face à ceux qui se trouvaient déjà sur place et qui n'ont pas été consultés. D'où opposition, lutte, excommunications réciproques, expulsions... il y a même des bruits d'empoisonnements. Cette histoire n'est pas très édifiante. Mais n'oublions pas le contexte historique qui voit la montée en grande puissance de la France, face à l'Espagne et au Portugal qui commencent à décliner. L'opposition se durcit surtout entre les nouveaux missionnaires et les jésuites, spécialement les jésuites portugais.

Opposition aussi quant aux méthodes d'apostolat: critique des habitudes prises et des institutions établies, contre lesquelles on veut revenir aux pratiques de l'Eglise primitive... telles qu'on se les représente.
Ceci, aggravé par la rigidité de Rome qui tranche brutalement sans grande compréhension ni souplesse, se traduit par des discussions à propos du latin indispensable aux prêtres. Ce sera dans ce contexte également que se posera la question des «rites chinois», ce qui n'arrangera rien.

Bref, quelle bagarre... intéressante sans doute du point de vue historique, mais on a quelque envie, sinon de fermer le livre (au contraire, on le relit), mais de refuser d'en faire la recension.
Et pourtant... et c'est précisément cela que, par-delà le cas particulier des Missions Etrangères de Paris, nous rappelle cet ouvrage. La mission se situe toujours dans un contexte historique dont elle est marquée, que ce soit la conquête, l'invasion, la colonisation, les indépendances. Et notre point de vue, trop purement spirituel, risque de faire abstraction, trop facilement, des réalités passablement ambiguës et complexes. Merci au Père Guennou de nous plonger dans ce réel.

Et malgré tout, l'Esprit fait son œuvre, et le grain semé, à travers morts et résurrections, devient un grand arbre où les oiseaux du ciel viennent se nicher en foule.

Armand Guillaumin

Fayard, Le Sarment 1986, 265 p., 98 F.

Un souffle venant d'Afrique, Communautés Chrétiennes au nord-Cameroun

par Blandine de Dinechin et Yves Tabart

Laïque, Blandine de Dinechin présente le parcours d'un prêtre, missionnaire Oblat, chez les Mofou du nord-Cameroun, où il a vécu de 1954 à 1980. On assiste à la lente transformation d'une communauté humaine, où germe

et grandit une nouvelle communauté chrétienne. Humble et patient labeur d'une vie apostolique, avec ses joies et ses peines, les difficultés pour apprendre la langue, la fatigue des marches en pays montagneux et sous le soleil tropical, l'accumulation des besognes manuelles et des activités pastorales, les soins donnés même à ceux que plus personne ne veut soigner, le démarrage d'écoles, la sueur, la maladie, les découragements, les recommencements, la prière, le chapelet.

L'A. nous communique sa sympathie pour l'œuvre ainsi accomplie au milieu d'une population qu'elle-même a pu visiter. De bonnes questions accompagnent le récit : par exemple, si Jésus s'était incarné chez les Mofou, aurait-il célébré la Cène avec la nourriture du terroir et la boisson locale ? Ou encore, que dire si les malades continuent de se faire soigner à la fois au dispensaire et chez les guérisseurs ? « Une fois que les Mofou ont découvert le chemin de Jésus Christ, nous leur disons : toute parole du devin qui peut te soulager, tu l'écoutes ; toute parole du devin qui sème la division, tu fais attention ! » (p. 98). Autres questions : la complexité du développement, la promotion de la femme, la pastorale du mariage, la normalisation des situations de concubinage.

Ce livre est un documentaire intéressant et bien écrit, une tranche de vie missionnaire d'aujourd'hui, une actualisation des Actes des Apôtres.

Etienne Desmarescaux

Le Centurion, Paris 1986, 192 p. 88 F.

Missionnaires en Afrique, 1840-1940

par André Picciola

L'A. introduit les huit pages de bibliographie qui terminent son ouvrage, en précisant que «les titres retenus permettront d'en savoir davantage». Ce sera nécessaire !

On lira ailleurs, aux pages 428-436 du présent cahier de *Spiritus*, une analyse critique détaillée de l'ouvrage. Il est difficile de présenter en un seul volume de 280 pages cent années de l'aventure missionnaire en Afrique, même quand l'auteur se limite à quelques-uns des pays francophones du continent, et à quelques figures de proue (P. Libermann, Mgr Marion-Brésillac, Cardinal Lavigerie). S'agissant de ce dernier, il est surprenant que la bibliographie ne fasse pas mention des ouvrages de fond le concernant. L'A. ignore-t-il les deux tomes de la biographie de Lavigerie par Mgr Baunard, les travaux de Xavier de Montclos sur la période 1846-1878, et sur le Toast d'Alger (1890), et ceux de François Renault sur « Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe (1868-1892) » ?

Le missionnaire n'apprendra guère dans les pages de ce livre qui, tantôt s'en tient aux généralités, tantôt s'attarde sur des Notes particulières ou des Diaires à l'intérêt limité. Le lecteur non informé sera stupéfait de rencontrer de grossières erreurs. Ainsi, lorsque l'abbé Lavigerie, directeur de l'Œuvre d'Orient, parcourt le Liban en 1860, après les massacres des chrétiens à Deir-el-Kamar (déjà !) et autres lieux, l'A. écrit que « les responsables des tueries étaient des Kurdes » (p. 113). Confondre les Kurdes avec les Druzes, tous deux tellement d'actualité depuis de trop longues années, cela réduit la crédibilité du présentateur... lequel aggrave son cas en ajoutant : « Il ignorait vraisemblablement tout de ce peuple et de ses aspirations» (*ibid.*). De qui parle-t-il ?

Etienne Desmarescaux

Editions Denoël, collection Destins croisés, Paris 1987, 292 p. 128 F.

Un totalitarisme sans Etat
Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabe

par Maurice Duval

On a bien raison de dire que l'ordre lignager n'est pas mort en Afrique. Mais de quoi vit-il ? Comment évolue-t-il ? Plusieurs ouvrages récents (1) vont dans le même sens : au fur et à mesure que l'ordre étatique, capitaliste et moderne progresse, plus l'ordre lignager se

sent menacé et accroît ses exigences, exacerbant ses contradictions internes, renforçant le pouvoir des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets, des libres sur les captifs (d'autrefois), et exerçant une véritable répression policière par le biais de la sorcellerie. Ainsi le système lignager que l'idéologie anticolonialiste a souvent présenté sous des couleurs aimables, peut se pervertir au point de devenir un totalitarisme parfaitement sinistre.

C'est cette situation que Maurice Duval étudie dans un village nuna (pays gurunsi du diocèse de Koudougou, au Burkina Faso) où, mal reçu, il s'est heurté au mutisme de la population. L'A. a voulu justement voir ce que recouvrait le secret dans lequel tout le monde s'enferme; l'observation extérieure assidue des détails de la vie quotidienne, et des conversations avec des jeunes de ce village, étudiants à Ouagadougou, lui font découvrir que ce village est en fait entre les mains d'un chef qui est en même temps prêtre du fétiche *Kwéré* qu'il a réussi à imposer aux villages satellites. Tous les pouvoirs se trouvent ainsi concentrés dans un seul homme et son lignage. Les villages gurunsi, sans Etat centralisateur, sont ordinairement gouvernés par un conseil de chefs de famille, avec un maître de la terre, issu du lignage du fondateur.
Une évolution historique s'est produite sous la nécessité de résister, à la fin du XIXe siècle, aux exactions des cavaliers Djerma, une centralisation de villages a commencé à s'opérer. A l'heure actuelle, on arrive au sommet de l'exploitation au profit non pas d'un seul, mais de l'ordre lignager. D'abord le chef-prêtre a réussi à instaurer le prestige de son *Kwéré* au point d'en faire un pèlerinage fréquenté: les offrandes et sacrifices constituent un enrichissement permanent du chef qui voit aussi s'accroître son «capital symbolique» puisqu'on fait tellement confiance aux capacités protectrices et offensives de son *Kwéré*. Par son intermédiaire, et sa capacité de détecter toutes les manœuvres sorcières, le chef détient un pouvoir total sur les autres lignages; toute velléité de critique et d'émancipation se trouvent dénoncées et punies comme sorcellerie, exigeant des rituels coûteux de purification, au profit du détenteur du fétiche. Même le rêve est punissable, puisque rêve vaut action réelle. Toute cette idéologie se trouve parfaitement intériorisée chez les dominés autant que chez les dominants; chaque lignage a intérêt à reproduire la même image que le lignage du chef et toute récrimination devient manœuvre sorcière passible de la répression par le *Kwéré*. C'est ainsi que la situation des femmes par rapport aux hommes, des cadets par rapport aux aînés empire. Le récalcitrant peut aussi bien être déclaré fou, enchaîné dans une case ouverte où tout le monde peut se moquer de lui, que banni du village, ou empoisonné. A noter qu'il n'y a au village aucun chrétien ni aucun musulman. Et bien entendu tout cela sous le sceau du secret: à savoir que personne ne peut parler: la femme ne sait rien et renvoie aux hommes, les cadets aux aînés, les lignages dépendants au lignage du chef, et à l'intérieur de ce dernier le chef a le Savoir total, c'est-à-dire la maîtrise du système. Même la fuite à la ville ou en Côte-d'Ivoire ne parvient pas à empêcher la sensation de sorcellerie de vous y rejoindre.

Comment en sortir? L'Etat (colonial ou indépendant) se contente ordinairement de légitimer le chef dominant, et du moment que l'impôt rentre, ne cherche pas plus loin; d'ailleurs un chef peut manipuler les comités révolutionnaires locaux en y mettant ses hommes à lui! L'A. montre que le biais par lequel pénètre une certaine conscience d'exploitation est une entreprise capitaliste: le moulin à moudre le grain que le chef possède. Les femmes sont les premières conscientisées – modestement sans doute, mais non sans horizons nouveaux –; les jeunes aussi se rendent compte, mais ils sont happés par la mécanique; d'autant que dans le système lignager, chacun, en prenant de l'âge, peut espérer avoir sa part de domination et de revanche. Le diagnostic que fait Maurice Duval est donc sans atténuation. D'où la proposition qu'il fait d'appeler une telle situation «totalitarisme élémentaire» et sa thèse: le totalitarisme qui a fleuri sous la forme étatique (Hitler, Staline) peut aussi trouver sa réalisation dans le système villageois. Il manque à la démonstration une contre-épreuve: qu'est-ce qui fait que tous les ordres lignagers ne sont pas de fait totalitaires? On pourrait suggérer que ce serait la multiplicité même des recours religieux: la terre, divers fétiches, le ciel, Dieu, les ancêtres; c'est parce que la protection escomptée n'est pas sans faille que l'on s'adresse à une autre entité religieuse, il faut donc que dans le village analysé, il soit vérifiable pour tous qu'on ne peut en aucune façon échapper à la puissance du *Kwéré*.

La théologie africaine s'efforce d'intégrer à la compréhension du christianisme les idées d'ancêtres; qui dit ancêtres dit aussi pouvoir des aînés sur les cadets: cette dernière forme n'a aucune consistance biblique. Il conviendrait donc de se méfier: ce qu'une certaine théologie pourrait cautionner, pourrait bien être tout simplement l'idéologie lignagère dont les aboutissants manifestes sont des plus odieux. On pourrait encore tirer de ce livre une autre suggestion: pour lutter contre la sorcellerie, le moyen est sans doute moins d'instaurer dans l'Eglise des ministères de guérison, que de conscientiser les gens aux systèmes de domination dont ils sont les agents, tour à tour profiteurs et victimes; ce serait d'offrir aux aînés les plus âgés la possibilité d'une vie décente et heureuse, sans qu'ils croient devoir se défendre et rançonner autrui par les manœuvres sorcières; ce serait enfin le brassage de la population par l'offre du travail diversifié. Une fois de plus, on aboutit à un problème de changement de civilisation ou de genre de vie.

1/ Je renvoie aux livres déjà recensés dans cette revue: J.-P. ESCHLIMANN, *les Agni devant la mort (Côte-d'Ivoire),* Karthala 1985 (*Spiritus* n° 104, p. 328). Ph. LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, Essai sur la religion Béti,* Karthala 1985 (*Spiritus* n° 105, p. 435); et à un ouvrage non recensé concernant les Nzabi du Congo de G. DUPRÉ: *Un ordre et sa destruction,* Orstom 1982.

Henri Maurier

L'Harmattan, Paris 1986, 184 p. 110 F.

Les Morales selon Max Weber

par Michel Istas

L'A. jésuite belge, enseigne la théologie morale au Kenya. Son ouvrage, assez technique, relève avant tout de la philosophie et de la théologie de Max Weber. En fait, il est l'occasion d'un brassage d'idées, ramenant au concret des sociétés notre morale trop souvent abstraite et absolue, faisant trop volontiers abstraction de la spécificité, la complexité, l'évolution des morales existentiellement vécues, qui se montrent relatives, partielles, temporaires. Or, toute morale est incarnée de façon spécifique dans la morale vécue des sociétés déterminées dans le temps et l'espace.

Max Weber nous fournit de précieux instruments d'analyse de cette réalité, et il peut être utile d'en acquérir la maîtrise quand on discute «acculturation/inculturation».
Il construit en particulier des «idéaltypes», c'est-à-dire des «modèles idéaux», construits par l'esprit, à partir de la réalité, mais plus logiques et plus cohérents que la réalité complexe. Il est bien entendu que ces modèles n'existent pas comme tels et à l'état pur dans la réalité, mais ils permettent de l'analyser, de la comprendre dans son fonctionnement et son évolution. Il n'y a jamais de réalité parfaitement conforme au modèle, pas question de simplement classer, étiqueter, mais tout est question de tension, de dominante, d'interaction entre divers modèles. Il faut multiplier les analyses, se placer à des points de vue divers, examiner la réalité en fonction de divers facteurs.
Max Weber esquisse plusieurs familles de typologie; par exemple, à partir de la domination (facteur peu différent du «politique»), selon le rapport à la religion et son rôle, selon la «morale de conviction» et la «morale des responsabilités»...

Voici des instruments très précieux sinon indispensables pour l'analyse concrète de la réalité concrète, mais il faut évidemment les utiliser conformément à leur nature, c'est-à-dire scientifiquement.
Il serait intéressant de rapprocher cette sociologie de Max Weber de celle de Marx. Celle de Weber est plus ample (et prend en considération davantage de facteurs), plus dialectique (il s'agit d'interaction, non de «facteur le plus déterminant en dernière instance» – Engels). Elle est par suite moins schématique et plus proche du réel.

Cet ouvrage est assez technique et difficile, mais je n'hésite pas à le recommander aux professeurs de philosophie et de théologie dans les pays de mission. Il mérite l'effort.

Armand Guillaumin

Le Cerf, Paris 1986, 156 p. 87 F.

Les 10 Commandements

par 10 Cardinaux

Dix Cardinaux – en fait ils sont onze, le troisième commandement étant présenté par deux éminents prélats – répondent à une question que se posent nombre de bons chrétiens: «Que deviennent les commandements de Dieu, dans l'enseignement de l'Eglise d'aujourd'hui?»

Ces dix commandements sont resitués dans leur contexte biblique et présentés dans leur portée actuelle et quotidienne. Si les dix chapitres du livre, de longueur inégale (de 7 à plus de 30 pages), sont tous de bonne tenue, il faut signaler l'originalité du cinquième (Cardinal Martini) et du dixième (Cardinal Casoria).

Mais surtout, comme en introduction de l'ensemble, le Cardinal Decourtray, en présentant le premier commandement, fait remarquer que le décalogue commence par une affirmation capitale: «C'est Moi le Seigneur...» et qu'avant toute prescription il y a le rappel de l'identité de Celui qui ordonne. Le «Je Suis» éclaire le «tu dois». Ainsi le sens profond de tout le décalogue est celui d'une réponse d'amour à une Alliance. Dans ce contexte, la toute-puissance du Dieu qui ordonne n'est rien d'autre que la toute-puissance de l'amour qui sauve.

Si ces dix commandements reçus par Israël au désert sont passés tels quels dans l'Eglise, c'est parce que Jésus, figure même du «Je Suis» qui s'adressait à Moïse, les a merveilleusement présentés dans la Loi nouvelle.

Ces quarante pages du premier chapitre – survol magistral de toute la Bible – donnent le ton du livre et incitent à sa lecture.

Henri Frévin

Editions du Cerf, Paris 1987, 225 p. 99 F.

Le Maître des Signes

par Pierre Manigne

Cet ouvrage est très riche et très neuf, mais malheureusement assez difficile. On sent qu'il repose sur tout un savoir de sémiologie, de phénoménologie, de philosophie existentialiste. Il mérite l'effort.

Il part de cette évidence que le style de l'Evangile, et donc celui de Jésus, relève de la «pensée imageante» et du symbole, et il s'efforce de nous donner quelques clés pour nous familiariser avec cette manière de penser.

L'amour, fait-il remarquer, et toute la Bible est histoire d'amour, n'est pas question de preuve ni de démonstration au sens de la «pensée conceptuelle» avec ses définitions et ses argumentations. L'amour se manifeste, se révèle, par des signes, des gestes significatifs qu'il faut «savoir lire» et dont il faut laisser «résonner» (et non «raisonner») les harmoniques. Il faut savoir «entendre».
Sont particulièrement savoureux et profonds les textes sur la dialectique du regard «voir et être vu par Dieu» (p. 50), sur la stratégie et la tactique des paraboles (p. 140...).

Il serait bon de nous rappeler, pour nous mettre en appétit, que le mode de pensée dominant dans les pays où nous sommes envoyés est souvent celui de «la pensée par images» qui évoque, sensibilise, fait allusion plus qu'elle ne prouve et démontre selon la raison. L'auteur, théologien journaliste à «L'actualité religieuse dans le monde» n'y fait aucune allusion, mais il souligne plutôt la valeur universelle de ce symbolisme.
Bon courage et bonne chasse.

Armand Guillaumin

Le Cerf, Paris 1987, 180 p. 89 F.

Eastern Orthodox Mission Theology Today

par James J. Stamoolis

On entend couramment dire que les Eglises orthodoxes ne sont pas missionnaires. Il fau-

drait sans doute plutôt dire que les activités et la réflexion missionnaires orthodoxes nous sont inconnues. C'est à cette lacune que s'efforce de remédier J.-J. Stamoolis, orthodoxe, ancien missionnaire en Afrique du Sud, résidant actuellement aux U.S.A. Dans une brève première partie, il résume l'histoire des missions orthodoxes, surtout du Patriarcat de Moscou. Il nous introduit ensuite à la théologie missionnaire orthodoxe contemporaine, non pas en présentant des auteurs, mais par une approche thématique. C'est ainsi qu'il expose successivement: le but de la mission, la méthode missionnaire, les motifs de la mission, la place de la liturgie dans la mission et la dimension missionnaire de l'ecclésiologie orthodoxe. Dans chaque chapitre il décrit les divers courants de pensée. L'ouvrage est clair et bien documenté (43 pages de notes et 13 pages de bibliographie pour 129 pages de texte).

Le missionnaire occidental ne découvrira sans doute par beaucoup d'idées nouvelles sur la mission. On lira cependant avec intérêt la partie historique qui permet de découvrir comment une Eglise liée à un groupe ethnique, soumise à un contrôle étatique, tentée par le ghetto puisqu'entourée par l'Islam et le Marxisme, a néanmoins su profiter des occasions pour proclamer la Bonne Nouvelle. De plus, l'exposé théologique permettra de mieux connaître l'esprit de l'orthodoxie et invitera à remettre en question certaines de nos priorités, l'accent étant mis davantage sur l'expérience spirituelle et la liturgie que sur l'organisation et le développement. Malgré une certaine gêne devant le ton parfois apologétique et la prétention de présenter la tradition orthodoxe comme la seule à être fidèle aux origines chrétiennes, on ne peut que remercier l'auteur de nous introduire si bien au domaine mal connu de la missiologie orthodoxe.

François Richard

Orbis, New York, 187 p. $ 18.95.

Le Femme dans l'Eglise
Etude anthropologique et théologique des ministères féminins

par Janine Hourcade

L'ouvrage est une thèse de théologie présentée en mars 1986 à l'Institut Catholique de Toulouse. Cela définit le genre littéraire du livre, sérieux, documenté, faisant le tour de la question.

Le mot «ministère» prend une extension qu'on ne lui donne pas généralement en théologie: il va recouvrir des réalités aussi vastes et aussi complexes que la nuptialité, la maternité. Puis il est appliqué aussi à la virginité consacrée. Ce n'est pas un inconvénient parce que toute vie et tout être peut être défini par son service et sa fonction.

La base de la recherche est celle d'une spécificité de la femme, mot que l'auteur préfère à nature. Cette spécificité est explorée d'une part dans l'anthropologie biblique et dans l'activité littéraire. La conclusion est assez large: « Au cours de cet essai sur l'anthropologie de la femme on a vu que la femme a une relation privilégiée avec Dieu, qu'elle a une spécificité et une vocation propres, qu'elle est le symbole de valeurs typiquement évangéliques et que la théologie gagnerait à intégrer le féminin. Il faut cependant bien cerner cette notion de femme et ne pas en faire une abstraction loin du réel. Il n'existe pas de femme "purement féminine" ni d'homme "exclusivement viril" » (49).

La recherche se fait plus aiguë lorsqu'il s'agit de ministères ordonnés. Le point est fait sur les diaconesses. C'est surtout une étude historique. La conclusion en est très prudente: une citation d'une déclaration de la Congrégation de la Doctrine de la Foi: « C'est en tout cas une question qui doit être reprise avec une étude directe des textes: aussi la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a-t-elle estimé qu'il fallait la réserver encore et ne pas l'aborder dans le présent document » (février 1977).

Le grand problème reste celui des femmes et du ministère sacerdotal. Que ce soit sous l'angle du mystère trinitaire de l'Eglise, que ce soit en rapport avec la structure essentielle de la communauté, il n'y a pour la femme ni

opportunité, ni intérêt, ni avantage à revendiquer le ministère sacerdotal. Quant à la symbolique, elle est l'argument majeur: la femme ne saurait porter le symbole du Christ-prêtre. Mais cela ne nuit en rien à l'égalité fondamentale dans le christianisme.

Le grand mérite de cette étude est sans doute de laisser deviner que ce n'est pas dans une confrontation homme-femme qu'on trouvera une solution au problème des ministères ordonnés. L'ordination de femmes à la place d'hommes ne résoudra pas le problème de la structuration de l'Eglise aujourd'hui. Il ne s'agit pas de faire fi du capital symbolique qu'a accumulé la tradition ecclésiale dans son organisation interne. Seules les décisions vitales qui se prennent dans des communautés acculées à se donner de nouveaux ministères permettront d'avoir une autre vue sur ce que l'Esprit attend de nous aujourd'hui.

J. Pierron

Tequi, Paris 1986, 344 p. 160 FF.

Marie, chemin de source vive

par André Cabes

Personne n'a vu la Vierge à Lourdes, sauf Bernadette, la fille de pauvres gens qui n'avaient pas le sou, et qui habitaient un logement de misère, le cachot.
Aujourd'hui, les Soubirous seraient considérés comme un cas social.

Dans cette famille, Marie choisit d'apparaître à une adolescente de 14 ans, qui a gardé son cœur honnête. Par elle, l'Immaculée invite les baptisés à sortir du cachot de leurs misères, pour revivre l'Alliance du désert: boire à la source vive, accepter le pardon des péchés, manger le pain venu du ciel, puis reprendre le chemin avec plus d'espérance au cœur. Les confessions de Lourdes sont les vrais miracles de la foi, avec en prime quelques guérisons subites des corps, comme jadis dans la Palestine de Jésus.

L'Auteur, chapelain aux sanctuaires de Lourdes et professeur à l'Institut catholique de Toulouse, ouvre quantité de pistes à la réflexion et à la méditation. Sa thèse de théologie portait sur le «Message de Lourdes». Son livre nous donne de refaire le pèlerinage par la pensée.
Après, il faut reprendre le quotidien, comme font les pèlerins de Lourdes. Mais pour s'être retourné là-bas au vent de l'Esprit, comme Bernadette au vent mystérieux de Massabielle, ou pour avoir reconnu le visage de Dieu sous les traits du malade – qui tire aussi, à sa manière, le brancardier – chacun se reçoit mieux de Dieu, se sent davantage visité par le mystère de l'amour trinitaire.
Un bon livre, court et dense, pour l'accompagnement spirituel, ou catéchétique, en cette année mariale.

Etienne Desmarescaux

Editions du Chalet, Paris 1987, 175 p. 65 F.

Elévation sur sainte Madeleine

par Bérulle

Voici une réédition d'un ouvrage de Bérulle sur Marie-Madeleine. Le style et l'expression peuvent paraître désuets par l'abondance des élans enthousiastes de l'A. pour la Sainte, la multiplicité de courtes invocations dans le pur usage latin des Confessions d'Augustin.
Beaucoup d'exaltation dans ces longues phrases répétant le même développement sous des formes différentes; où un même mot est repris comme refrain pour mieux intérioriser chez le lecteur des propos de la méditation.

Contrairement à certaines traditions, Bérulle voit en la pécheresse repentante et pardonnée de Luc, en Marie de Béthanie (sœur de Marthe et de Lazare), en Marie de Magdala une même personne. Pour lui, la Sainte tient une place absolument unique dans l'Evangile par l'intensité de son amour pour Jésus, par le privilège du pur amour reçu, par les manifestations familières qu'à elle seule Jésus a permises, sans autre exemple de ce genre dans l'Evangile; enfin par sa présence au pied de la Croix et sa primauté dans la révélation du Christ ressuscité.

La thèse passionnée de l'auteur réside dans le fait que Marie-Madeleine «choisie entre tou-

tes les choisies» est celle dont le cœur a été «fondu» dans celui de Jésus par la qualité d'un amour exceptionnel. Ainsi est-elle bien au-delà de la pénitente repentie et pardonnée qui aurait manifesté sa reconnaissance éperdue par ses larmes, ses parfums répandus en libations, ses embrassements.
«Elle est celle qui est entrée dans l'Ordre de la Grâce, de l'Amour et de la pureté de Jésus», celle qui fut consumée dans l'extase divine.
Le livre s'achève par une ardente prière, une suite de souhaits pour que la méditation de la vie de foi exemplaire de la Sainte incite à l'effort permanent pour la recherche de la sainteté et de l'union mystique.

Madeleine Sèvre

Cerf, Paris 1987, collection Foi vivante, n° 224, 142 p. 41 F.

L'Islam au Sénégal, demain les Mollahs?

par Moriba Magassouba

Le Sénégal est ouvert sur l'Atlantique et l'Amérique, amarré au Sahel d'où lui sont arrivés les prédicateurs de l'Islam, peuplé de Noirs.

L'Islam sénégalais est caractérisé par son organisation en confréries. Les plus importantes sont les Mourides (cité sainte de Touba) avec un million d'adeptes, et les Tidjanes (cité sainte de Tivaouane), moins unifiés.
L'Etat et les marabouts des confréries se veulent ou s'admettent complémentaires pour garder au pays son visage de tolérance, dans le respect des diversités, dans une relative autonomie de l'animation religieuse. Equilibre déjà efficace au temps de l'administration française. Aujourd'hui, le Sénégal est l'un des rares pays d'Afrique dont les habitants jouissent de leur indépendance civique, par le droit au multipartisme.
Alors, «demain les mollahs?» s'interroge l'A. Malgré l'inévitable apparition, là comme ailleurs, de formes d'intégrisme, malgré l'action toujours possible d'agitateurs extrémistes, malgré les légitimes inquiétudes de responsables religieux des minorités, on doute que le Sénégal veuille ou puisse évoluer vers une théocratie à l'iranienne: les marabouts ne sont pas des mollahs, et les Sénégalais ne sont pas des Chiites. Ils ont leurs traditions.
Un bon livre pour approcher l'actualité sociopolitique et religieuse du Sénégal.

Etienne Desmarescaux

Karthala, collection Les Afriques, Paris 1985, 220 p. 72 F.

Dom Grammont

par A. Maillard de La Mirandais

Dom Grammont a restauré et fait revivre l'abbaye du Bec-Hellouin. Né en 1911, il a traversé le siècle dont on peut en sa compagnie revivre les événements: deux guerres, surtout la deuxième avec ses péripéties depuis l'expédition de Narvick jusqu'au soutien à la résistance après un passage à Londres et en Afrique du Nord. Cette expérience, après une vie de famille assez difficile et une éducation chrétienne rigoureuse, a contribué à faire de Grammont un homme de caractère, entreprenant et audacieux.
Il a vécu les différentes étapes de la vie de l'Eglise et suivi de près le Concile, s'intéressant à l'œcuménisme, au Judaïsme et, de par son appartenance bénédictine, à l'Irlande. Sur tous ces sujets, l'auteur a interrogé Dom Grammont qui fait part de ses réflexions.
On lira avec intérêt dans la deuxième partie du livre les «thèmes» religieux qui ont fait l'objet de conversations entre l'A. et le moine. Tout au long du livre, on entend, comme il est dit dans la préface, «le son de Dieu dans une vie».

Henri Frévin

Fayard, Le Sarment, Paris 1986, 165 p. 72 F.

livres reçus à la rédaction

Tchad, vingt ans de crise, *par Guy Jérémie Ngansop, Harmattan, 1986, 236 p., 110 F.* L'A. Camerounais, analyse les origines et les composantes de la guerre du Tchad. D'abord guerre civile, guerre de chefs! Avant l'escalade du 16e parallèle, d'âpres querelles entre dirigeants nationaux ont déjà coûté cher en sang tchadien. Dans ce contexte, la Libye voisine désira «au nom d'une amitié séculaire, venir en aide aux autorités de N'Djamena, confrontées à des difficultés internes l'empêchant d'assurer l'administration de l'ensemble du territoire tchadien»... ! Ce zèle, entreprenant et dévorant, fit se tourner beaucoup de regards, tchadiens et africains, vers l'ancienne puissance tutélaire. L'actualité plus récente a révélé et fortifié une volonté tchadienne de garder l'unité nationale et l'intégrité territoriale. Reste à consolider l'entente des chefs, pour construire la patrie commune des gens du Nord et des gens du Sud. Ceux du Nord, d'où sont originaires Goukouni Oueddei et Hissène Habré, sont davantage musulmans, pasteurs nomades, éleveurs de steppes, sédentaires d'oasis. Ceux du Sud, d'où était originaire François Tombalbaye – renversé en 1975 par Félix Malloum, du Sud lui aussi, – sont encore musulmans pour une part, mais d'autres sont animistes ou chrétiens. C'est le Tchad agricole et densément peuplé, des cultivateurs de mil, d'arachide et de coton. L'ouvrage est préfacé par Philippe Decraene.

Rappel: **Tchad – Libye, la querelle des frontières,** *par Bernard Lanne (Karthala 1982) présente une étude approfondie de la question frontalière. Ouvrage réédité en 1986.*

L'Héritage de Kenyatta. La transition politique au Kenya, 1975-1982, *par Gene Dauch et Denis Martin, L'Harmattan, 220 pages.* Les auteurs, chercheurs en sciences politiques, réunissent dans cet ouvrage plusieurs articles sur l'histoire du Kenya de 1975 à 1982. Une première partie analyse le cadre sociologique et politique pendant la période 1975-1976. Une seconde partie est consacrée aux années de transition 1978-1981. La troisième partie s'intéresse davantage à la politique internationale du Kenya. L'introduction explique comment la succession de Kenyatta a pu se dérouler dans la paix et dans l'ordre, parce que le système politique kenyan réalise l'articulation des diversités dans un cadre restreint mais cimenté par une culture politique.
Les auteurs font preuve d'une connaissance très précise de la vie politique kenyanne. La documentation est abondante et précise. L'analyse est minutieuse et rigoureuse. Il s'agit d'un ouvrage sérieux sur un sujet important pour l'histoire contemporaine de l'Afrique.

Groupements paysans d'Afrique, *par Etienne Beaudoux et Mark Nieuwkerk. Paris, l'Harmattan, 242 p., 90 F.* Ce «dossier pour l'action» se veut résolument pratique. Il vise à aider les animateurs dans leur action sur leur groupe; spécialement il s'agit de les amener, eux et leurs groupes, à se poser méthodiquement les questions indispensables. Le contenu, les méthodes reposent sur l'expérience... c'est à l'expérience de les juger. «Essayer» ne veut pas dire forcément «adopter», mais plutôt «adapter». Les auteurs en seraient bien d'accord.

Christ, The Divine Network, *par Joseph G. Donders, Orbis, 217 pages, $ 10.95.* Méditations sur les évangiles des dimanches du cycle A. Phrases courtes et style alerte. La présentation du Christ est très concrète, et la référence à la vie est constante. L'auteur, ancien aumônier d'étudiants à Nairobi, maintenant directeur d'un bureau «Justice et Paix» à Washington, livre son expérience au fil des pages, et lentement nous voyons le «network» du Christ (traduction du «Royaume de Dieu») prendre forme parmi nous.

Politique africaine. *Editions Karthala, 22, bd Arago, 75013 Paris. 70 F.*
Le n° 23: **Des langues et des états.** Excellent dossier sur les politiques linguistiques, ou ce qui en tient lieu, dans six Etats africains. Les études sont faites par MM. Ngalasso pour le Zaïre, C. Miller pour le Soudan, J. et M.J. Derive pour la Côte-d'Ivoire, D. Morin pour la Somalie, M. Verlet pour le Ghana et M. Diki-Kidiri pour la République Centrafricaine.
Les responsables de ces pays n'ont pas le choix facile entre les appels à l'authenticité, les exigences de la communication, les nécessités économiques, scientifiques, et le financement d'une scolarisation pour tous. Les langues négro-africaines n'avaient ni école ni bibliothèque: elles ne pratiquaient pas l'écriture. Il est évident que les langues européennes sont assurées d'y être enseignées encore longtemps, et d'y être parlées de plus en plus. Ce qui ne s'oppose pas au développement de langues locales principales, telles le lingala, le ciluba, le kikongo et le kiswahili au Zaïre. On aurait tord de considérer le bilinguisme comme une situation inférieure: les lycéens d'Occident peinent pour maîtriser une seconde, voire une troisième langue! Les Africains auront l'oreille plus rapide. Les langues sont au service de l'homme, et non pas l'homme au service d'une langue. La rapide urbanisation, en beaucoup de pays, accélère aussi les mutations de comportement linguistique.
Dans les pages complémentaires de ce dossier, on apprend encore que le Nigeria, avec 14 millions d'écoliers, et 200.000 étudiants, a besoin chaque année de 200 millions de volumes.

La mort faite homme, *par Pius Ngandu Nkashama. L'Harmattan, Paris, 1986. Encres Noires, n° 38, 258 pages, 80 F.* Le titre n'est pas gai, le récit non plus! L'inflation verbale accompagne inutilement des pages de bavardage solitaire. L'A. fait dire à son héros, un étudiant incarcéré: «De loin, me parviennent des bribes de mon enfance tumultueuse, des souvenirs épars que s'efforce de rassembler mon esprit diffus» (p. 40). C'était un moment de lucidité. Le lecteur en souhaite un peu plus.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVIII 1987

RECHERCHE THÉOLOGIQUE, PAROLE DE DIEU

La mission de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme interreligieux *106* 3
Connaissance du Judaïsme *106* 11
Au sujet de la religion africaine traditionnelle *106* 55
Assise, journée de prière pour la paix *106* 69
Rencontre des religions et sens du sacré *106* 78
La communauté – théologien *107* 147
Un tournant missionnaire: témoignage d'Etienne *108* 301
Mission et inculturation *109* 406

ÉVÉNEMENTS, SITUATIONS ET MISSION

Mission chrétienne en Thaïlande *106* 31
Les trois visages de l'Islam ivoirien *106* 41
Rencontre avec un moine bouddhiste *106* 61
La mission vingt ans après Vatican II *106* 89
Chrétien africain face au sous-développement *107* 115
Emergence d'un laïcat au Brésil *107* 125
Prophètes en terre mystique: Inde *107* 136
Mission des laïcs vingt ans après le Concile *107* 155
Aquilas et Prisca au service de l'Evangile *107* 165
Société missionnaire de Saint-Thomas-Apôtre *108* 227
Séminaire missionnaire Saint-Paul *108* 237
A São Luiz du Maranhão *108* 242
Vocations missionnaires du tiers monde *108* 248
Vocations «nouvelles» à la mission universelle: Réflexions et questions *108* 272
Dieu appelle en Afrique: Problématique *108* 279
A vocations nouvelles, pédagogie nouvelle *108* 290
Instituts et vocations nouvelles: *109* 339
Missions Etrangères de Paris, Missionnaires d'Afrique, Sœurs Missionnaires de N.-D. d'Afrique, Missions Africaines de Lyon, Sœurs de N.-D. des Apôtres, Société du Verbe Divin, Pères Comboniens, Pères Scheutistes, Oblats de Marie Immaculée, Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, Franciscaines Missionnaires de Marie, Sœurs Spiritaines, Spiritains.

TÉMOIGNAGES ET ENQUÊTES

Laïcat organisé dans différents milieux *107* 175
Ensemble, tous actifs *107* 183
Fruits d'une absence. Retour en Guinée *107* 192
La Communauté de S. Egidio *107* 197
La foi d'un Brésilien engagé *107* 202
Témoins silencieux *107* 207
Des jeunes Africains s'expriment *108* 259
Jeunes Sœurs de trois continents *108* 265

CHRONIQUE

Eglise de Chine: aujourd'hui et demain *108* 311
Naître et grandir en Eglise: l'action des autochtones *106* 100
Ça suffit! une chronique d'humeur *109* 428

PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

Akpan G.: Séminaire missionnaire Saint-Paul *108* 237
Betti C.: La communauté de S. Egidio *107* 197
Bienvenu G.: Fruits d'une absence. Retour en Guinée *107* 192
Boisseau M.: A vocations nouvelles, pédagogie nouvelle *108* 290
Coulon P.: Ça suffit! une chronique d'humeur *109* 428
Defour G.: Au sujet de la religion africaine traditionnelle *106* 55
Dujardin J.: Connaissance du Judaïsme *106* 11
Degrijse O.: Vocations missionnaires du tiers monde *108* 248
Duteil A.: Ensemble, tous actifs *107* 183

FAGAN S.: Mission des laïcs vingt ans après le Concile *107* 155
GEFFRÉ C.: La mission de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme interreligieux *106* 3
Mission et inculturation *109* 406
GNAMBODÉ J.B.: Dieu appelle en Afrique: Problématique *108* 279
GADILLE J.: Session 1986 du CREDIC *106* 100
GROSS J.: Témoins silencieux *107* 207
Des jeunes Africains s'expriment *108* 259
HENRY M.: La mission vingt ans après Vatican II *106* 89
HIROKO A.A.: Rencontre avec un moine bouddhiste *106* 61
JIN L.L.: Eglise de Chine: aujourd'hui et demain *108* 311
LOZÉ S.: Jeunes sœurs de trois continents *108* 265
Vocations «nouvelles» à la mission universelle: Réflexions et Questions *108* 272
PARAYADY T.: Société missionnaire de Saint-Thomas-Apôtre *108* 227
PENOUKOU E.J.: Chrétien africain face au sous-développement *107* 115
PEZET E.: Mission chrétienne en Thaïlande *106* 31
PONTE P.: A São Luiz du Maranhão *108* 242
POUCOUTA P.: Aquilas et Prisca au service de l'Evangile *107* 165
RIES J.: Rencontre des religions et sens du sacré *106* 78
RIVIÈRE G.: Laïcat organisé dans différents milieux *107* 175
SCHREITER R.: La communauté – théologien *107* 147
SIDIBÉ L.: Les trois visages de l'Islam ivoirien *106* 41
SUNHIGA V.: La foi d'un Brésilien engagé *107* 202
TASSIN C.: Un tournant missionnaire: témoignage d'Etienne *108* 301
TEIXEIRA F.L.: Emergence d'un laïcat au Brésil *107* 125
WILFRED F.: Prophètes en terre mystique: Inde *107* 136
ZAGO M.: Assise, journée de prière pour la paix *106* 69

PRINCIPAUX AUTEURS RECENSÉS

D. Ange 108
M. Azevedo 327
P. de Bérulle 444
A. Cabes 443
G. Cholvy 218
C. Comeliau 107
S. Daget 104
A. Dalmalm 331
B. de Dinechin 438
R. Deniel 104
P. Dhellemmes 105
E. Descamps 106
B. Descamps 106
M. Dujarier 211
A. Duteil 211
A. Duteil 212
M. Duval 439
V. Elizondo 220
R. Friedli 110
L. Gardet 103
M. Gauchet 330
D. Gentil 334
J. Giri 217
N. Greschny 110
J. Guennou 437
Y.M. Hilaire 218
J. Hourcade 442
M. Hubaut 215
M. Istas 440
Père Jérôme 214
G. Jeusset 104
D.M. Johnson 329
G.A. Kouassigan 106
J. Lafrance 108
La Varende 109
G. Leclercq 221
M. Legrain 328
A. de Liguori 213
J. Loew 213
R. Luneau 215
M. Magassouba 444
A. Manaranche 108
P. Manigne 441
Y. Musset 327
E. Mveng 216
A. Picciola 438
P. Pierrard 219
A. Provent 333
F. Renault 104
Th. Rey-Mermet 213
R.J. Schreiter 107
V. Serralda 104
J.J. Stamoolis 442
T. Szentes 221
Y. Tabart 438
R.M. Tchidimbo 331
J.M. Tillard 325
H. Waltz 327

bulletin

C.P.D.E. (333).

ouvrages collectifs

Faim au Sud, crise au Nord (109). – Contemporary Theologies of mission (328). – 10 Cardinaux (441).

■ INSTITUTS

Deux Instituts co-éditeurs de SPIRITUS, réunis en Chapitre cette année, ont renouvelé leur Conseil Général.
Chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, Marie Heintz (U.S.A.), a été élue supérieure générale, avec trois assistantes: Suzy Hadermann (Belge), Diana Hess (Suissesse), Maria Pilar Navarro Landivar (Espagnole).
Chez les Pères Scheutistes, Michel Decraene a été élu supérieur général, Paul Van Parijs, vicaire général, Léonard Kasanda, Jan Hanssens, Carlito Cenzon, Jaak Janssens, assistants. Que l'Esprit saint les vivifie dans leur beau service missionnaire.

■ ÉPIPHANIE 1988

La quête pontificale pour l'évangélisation de l'Afrique est un soutien précieux pour les jeunes Eglises africaines. Les dons des Associés permanents de l'Œuvre française «Aide aux Missions d'Afrique» permettent la prise en charge de projets de Pastorale au niveau des Communautés de base.

SIX CASSETTES SUR «LE MINISTÈRE DE LA VIERGE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE»

Réalisées avec le concours du P. F.X. Roussel, c'est le cadeau de Mgr Cordier, pour l'Année Mariale, afin d'aider à l'animation pastorale. La série est à la gracieuse disposition des missionnaires, prêtres et religieuses en Afrique, qui en feront la demande, même de ceux qui ne pourraient adresser une offrande en contrepartie.

Aide aux Missions d'Afrique, 82, rue Dutot, 75015 PARIS.

■ ÉGLISES AFRICAINES ET CONTRAINTES ÉCONOMIQUES: 23-24 janvier 1988

Table ronde en collaboration avec «Politique Africaine», animée par S. Ada, S. Asch, J.-F. Bayard, L. Gaben, E. Le Roy, R. Luneau, A. Mbembe.

Centre Thomas-More, La Tourette, B.P. 105, 69210 L'ARBRESLE.

■ FACULTÉ CATHOLIQUE DES SCIENCES – LYON

Sessions de 20 heures chacune, organisées par la Catho de Lyon, pour aider à la réflexion sur des problèmes d'ordre philosophique, moral ou théologique posés par le développement de la Science.
21-23 janvier 1988: Les origines de la vie.
3-5 mars 1988: L'évolution biologique, philosophies et fausses philosophies.
21-23 avril 1988: La théorie des systèmes en sciences biologiques et économiques.

Ecrire à: *Sessions de la Faculté Catholique des Sciences, 25 rue du Plat, 69288 LYON cedex 02.*

Imprimerie Saint-Paul, 55000 Bar le Duc – Dép. lég.: novembre 1987 – ISSN 0038.7665 – N° 10-87-852
Commission Paritaire des Papiers de Presse. Certificat n° 60792