Conférences en français

La mission à la lumière de l'Apocalypse johannique

Par Paulin Poucouta

Le terme *mission* vient du latin *mittere* et des verbes grecs *pempein, apostellein,* et également *exapostellein* qui désigne l'envoi, la délégation, l'ambassade. Cette expression utilisée dans le langage courant est reprise dans la Bible pour désigner l'envoi par Dieu de messagers, de son propre fils et de l'Église pour faire connaître et faire réaliser son plan de salut et d'amour.

Mais, nous avons dans la Bible une diversité de théologies missionnaires qui s'élaborent chacune à l'intérieur d'une situation concrète, en réponse à des enjeux perçus par l'écrivain biblique et les communautés auxquelles il s'adresse. Chaque auteur exprime différemment la responsabilité d'annoncer l'Évangile, selon sa situation, ses origines et sa perspective théologique[1].

Dans le cadre de la célébration du centenaire de la publication par le Pape Benoît XV de la Lettre Apostolique *Maximum Illud,* pour redynamiser la responsabilité missionnaire de l'annonce de la Bonne Nouvelle, il convenait d'en retrouver le souffle biblique. Pour cela, la réflexion théologico – biblique a surtout convoqué les évangiles synoptiques[2], les écrits pauliniens, mais surtout le livre des Actes des apôtres dont la structure et la thématique sont fortement missionnaires[3].

Pour notre part, nous nous proposons de convoquer un livre auquel on ne se réfère pas spontanément lorsqu'on parle de la mission, il s'agit de l'Apocalypse johannique. Certes, le vocabulaire missionnaire de l'envoi y est quasi absent. Pourtant, l'auteur pose la question de la mission de l'Église dans un contexte de tourmente et de fragilité. Pour l'exprimer, Jean s'éclaire de l'expérience et du langage de la tradition juive, particulièrement de la *menorah*[4]. Mais, cette expérience est revisitée à la lumière de l'événement pascal.

Notre propos comprendra deux grands moments. Dans un premier temps, avec Jean, nous explorerons l'expérience missionnaire du Premier Israël. Ensuite, nous verrons comment

---

[1] Cf. Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient, la mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1988.
[2] Cf. Claude TASSIN, « Disciple – missionnaire. Qu'en dit l'évangile de Matthieu ? », in *Spiritus*, 235, juin 2019, p. 177 – 188.
[3] Cf. Michel DUBOST, *La mission aujourd'hui. Une mission pratique des Actes des apôtres*, Paris, Mame, 2019.
[4] Cf. Paulin POUCOUTA, *Perspectives missionnaires de l'Apocalypse,* Paris, Cerf, 1989. Du même auteur, *l'Église dans la tourmenté. La mission dans l'Apocalypse,* Kinshasa, Épiphanie, 1989.

le visionnaire de Patmos reprend cette expérience pour dire la mission d'une Église qui traversent des moments de turbulence. N'est – ce pas un peu comme la nôtre aujourd'hui ?

1. L'expérience missionnaire du Premier Israël

1. L'élection comme mission de service

La mission d'Israël est liée à l'élection. En effet, gratuitement et par amour, Dieu s'est choisi un peuple et scelle une alliance avec lui (Dt 7, 7-11). Cependant, l'élection n'est pas un privilège, mais une mission. Israël doit témoigner au cœur des nations d'une communion au Dieu unique, vivant et vrai, qui ouvre à la fraternité universelle. Le peuple choisi est chargé de porter aux nations le droit et la lumière, soit en allant vers elles, soit en les attirant « vers la montagne de la maison de Dieu » (Is 2, 2).

Pour cela, Israël doit être pour les autres peuples un modèle. Il doit sans cesse se convertir à la sainteté et à la tendresse de Dieu. Ce qui se traduit dans des structures de justice. Lorsqu'il l'oublie, Dieu appelle et envoie des prophètes avec la mission de le lui rappeler de manière ferme, « qu'il n'écoute ou qu'il ne t'écoute pas » (Ez 3, 11).

Mais, malgré l'appel des prophètes, Israël avait fini par céder à la tentation du pouvoir et du paraître, comme les autres nations. L'expérience désastreuse de l'exil sera l'occasion de lui rappeler que sa mission est d'être une servante. Ce que traduisent les quatre chants du serviteur dans le Deutéro – Isaïe.

Comme le serviteur, Israël ne s'appuie que sur Dieu. Il est au service du droit et de la justice. Il réalise sa mission avec force et modestie, fermeté et douceur (Is 42, 1-7). Il aura à rassembler non seulement Israël, mais l'ensemble des nations et leur annoncer le salut de Dieu (Is 49, 1-9). La mission est exigeante. Pourtant, le serviteur garde confiance en Dieu et il soutient les faibles (Is 50, 4-11). Enfin, la mission conduit le serviteur au don total de sa vie, en solidarité avec les multitudes. Par la grâce de son Seigneur, sa souffrance est un sacrifice rédempteur (Is 52, 13 - - 53, 12).

2. La mission comme lumière des nations

Dans les deux premiers chants (Is 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50), le serviteur a la mission d'être lumière des nations : « ...C'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (Is 49, 6//42, 6-7).

L'identification du serviteur est très discutée. S'agit-il d'un individu, ou figure -t-il toute la communauté d'Israël ? Les targumîm développeront l'aspect individuel : ainsi le

Targum d'Isaïe 50, 10 identifie le serviteur au prophète. Les targumîm d'Isaïe 42, 1 et 43, 10 voient en lui le Messie. Pour certains commentateurs, l'individualité fortement marquée du serviteur fait penser qu'il s'agit d'une personne : le prophète, Cyrus... D'autres estiment que c'est la vocation missionnaire de l'ensemble du peuple qui est ici visée La Septante suggérera également l'aspect collectif en identifiant le serviteur à Jacob, l'autre nom d'Israël. En fait, la figure reste ouverte aux deux possibilités d'interprétation : mission individuelle et/ou communautaire. Mais cet appel à la mission est interprété de deux manières différentes.

En effet, pour les uns, le peuple était appelé à sortir de ses frontières pour aller porter la lumière aux autres nations. Cette perspective sera essentiellement celle de la diaspora juive où l'on note une intense activité prosélyte, accompagnée d'une littérature missionnaire très fournie, particulièrement avec la *lettre d'Aristée,* Flavius Josèphe[5], Philon[6], et les *Oracles Sibyllins.* Ces écrits, issus essentiellement du judaïsme hellénistique, avaient pour objectif de balayer les préjugés des non-juifs à l'égard du judaïsme, de rendre accessible la foi juive aux Grecs en conciliant le judaïsme et la philosophie grecque. Ainsi, pour l'auteur juif des oracles sibyllins, si Israël reste un peuple élu, il doit être pour les nations un modèle et doit amener les peuples au culte du vrai Dieu[7].

Néanmoins, ce courant, diversement apprécié par les historiens8., était considéré par beaucoup, particulièrement les Juifs de la Palestine, comme une déviation. Pour eux, « la raison d'être du peuple élu est d'exister ; sa présence rend compte de la divinité de Yahvé, sa vie proclame tout ce que Dieu est pour lui et pour l'univers »9. Deux textes parallèles y font nettement écho : Is 2, 2-5 //Mi 4, 1-3 : « Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de Yahvé sera établie en tête des montagnes et s'élèvera au-dessus des collines. Alors toutes les nations afflueront cers elle (...) » (Is 2, 2).

Pour Israël, Sion est la ville-lumière d'où le Seigneur irradie le monde entier. Alors les peuples se mettent en branle et font pèlerinage vers Jérusalem pour contempler cette lumière :

> « *Debout ! Resplendis ! Car voici ta lumière, et sur toi se lève la gloire de Yahvé. Tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre et l'obscurité sur les peuples, sur toi se lève Yahvé, et sa gloire sur toi paraît. Les nations marcheront à ta lumière et les rois à ta clarté naissante » (Is 60, 1-3).*

[5]Josèphe, Flavius, *Contre Apion,* Paris, Les Belles Lettres, 1950.
[6] Philon d'Alexandrie, *La vie de Moïse,* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie *22*), Paris, Cerf, 1967.
[7] *Oracles Sibyllins***,** III, 219-247 ; 573-600.
[8] Cf. Marcel SIMON, « Sur les débuts du prosélytisme juif », *Hommage à Dupont-Sommer,* Paris, Villeneuve, 1971, p. 509-520.
[9] Robert MARTIN-ACHARD, *Israël et les Nations, la perspective missionnaire de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 30.

3. Israël, Lumière des nations

a) les candélabres dans le judaïsme

Pour dire sa mission comme lumière, Israël va se servir de la symbolique liturgique de la *menorah*, le chandelier dont les sept lampes devaient brûler du soir au matin (Lv 24, 3), trois la journée et quatre la nuit, dans le temple. La *menorah* est ainsi le symbole de la lumière qui brille sans cesse. Celle-ci figure d'abord Dieu lui-même (cf. Ps 36, 10) et ses manifestations (cf. Ps 104, 2 ; Ez 43, 2).

Mais si Dieu est lumière, il demande à son peuple de briller à son tour. La *menorah* a ainsi une double signification : elle représente non seulement Dieu, mais également son peuple. Cela est évident dans le texte de Zacharie (Za 4, 3ss).

La position du chandelier est également très significative. En effet, la *menorah* est placé devant le voile (Ex 26, 35 ; 40, 24), que les lampes éclairent (Ex 25, 37). A son tour, le voile renvoie la lumière au chandelier. Il ne faut pas chercher le sens allégorique de chaque détail de la symbolique, mais s'attacher au sens global, à savoir que le peuple doit être le reflet de la lumière de Dieu.

Après la destruction du temple, la *menorah* restera plus que jamais le symbole de la présence de Dieu non seulement dans la synagogue, mais aussi dans le monde. Le midrash du livre des Nombres (Midrash Nb 15, 10) le montre. La lumière du chandelier doit continuer à brûler pour rappeler la présence de Dieu et la mission du peuple, reflet de cette présence. La mission du peuple, c'est en effet d'enflammer les autres par contagion : chaque membre du peuple doit être une torche allumée, pour enflammer d'autres torches (Midrash Ex 36, 13 ; Nb 14, 10).

b) la Hanucah, fête missionnaire

C'est la fête de la *hanucah* qui précise le sens missionnaire de la *menorah*. Fête de la dédicace calquée sur celle des Tentes, la *hanucah* célèbre la nouvelle consécration du temple profané en 167. Le roi Antiochos Epiphane IV y avait introduit un autel à Zeus et sa statue. Ce que les livres de Daniel et des Maccabées appellent, avec dégoût et indignation « *l'abomination de la désolation* » (Dn 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11 ; 1 M 1, 54.59; 2 M 6, 2). Après la victoire des Maccabées, il a fallu purifier le Temple, consacrer le nouvel autel et, surtout, remettre les candélabres.

Selon la tradition, on ne trouva intacte qu'une seule cruche d'huile consacrée, juste assez pour faire briller la *menorah* pendant une seule journée. Normalement, huit jours sont nécessaires pour faire de l'huile. Or, les lampes de la *menorah* restèrent allumées huit jours durant. Ainsi, la *Hanucah*, fête de la nouvelle dédicace, fête de la libération est également fête des lumières.

À cette occasion, chaque famille place une *menorah* allumée à la porte ou à la fenêtre. Le chandelier de la maison a huit branches. Comme la fête dure huit jours, chaque jour on allume une branche. Toute la famille réunie au moment d'allumer la lumière chante des hymnes, principalement le *hallel,* pour proclamer les merveilles de Dieu. On place la *menorah* bien en vue soit devant la porte ou sur la fenêtre qui donnent sur la rue, soit encore dans la salle de séjour. Elle doit en effet attirer le regard et proclamer ainsi la merveille de Dieu.

La *Hanucah*, fête de la dédicace, fête de la lumière, rappelle ainsi à chaque juif sa vocation, celle d'être cette lumière qui, jaillit de sa maison, proclame les merveilles de Dieu. La *hanucah* est essentiellement une fête familiale. Il appartient à chaque famille de témoigner des merveilles de Dieu devant les nations.

Ainsi, la symbolique du chandelier permet à Israël de dire sa mission comme lumière des nations, avec comme toile de fonds l'exil et la persécution d'Antiochos Épiphane IV. En reprenant le même symbole et en relisant l'expérience d'Israël, Jean situe la vocation de l'Église dans le même sillage.

II. La lampe qui brûle et se consume

1. Une Église dans la tourmente

Écrit très probablement à l'époque de Domitien[10], les chrétiens d'Asie mineure auxquels s'adresse l'auteur de l'Apocalypse vivent des moments difficiles. Certes, comme le notent de nombreux commentateurs[11], à la fin du 1er siècle, les persécutions n'étaient pas généralisées. Les chrétiens sont en butte à des tracasseries et à des exécutions sporadiques. Néanmoins, Jean perçoit qu'à travers des gestes anodins du pouvoir impérial se dissimulent des tendances autocratiques qui détruisent les personnes et la société. L'auteur flaire les ruses

[10] T. B. SLATER estime que cette hypothèse s'appuie trop sur le témoignage externe d'Irénée. Il préfère que l'on soit plus attentif aux évidences internes basées sur la prophétie *ex eventu* d'Ap 17, 9-11. Il situe donc la rédaction du livre en 69, soit à la fin du règne d'Otto, soit au début du règne de Vitellius. Voir T. B. Slater, « Dating the Apocalypse to John », dans *Biblica,* 84, 2, Roma, 2003, pp. 251-258. Néanmoins la plupart des témoignages optent pour l'époque de Domitien. Voir D.E. AUNE, *Revelation 1, Word Biblical Commentary,* 52/A, Dallas, Word Books, 1997, p. lvi-lxx.

[11] Cf. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris/Lausanne, Delachaux/Niestlé, 2000, 3e édition.

de l'autocratie qui sont tellement fines que les religions populaires et certains propagandistes servent de caution idéologique et religieuse au culte impérial.

Déstabilisés, certains chrétiens vacillent dans leur foi et se réfugient dans le la tiédeur. Ce que dénonce vigoureusement les sept lettres aux Églises (Ap 2 – 3), particulièrement celle à Laodicée : « tu n'es ni chaud ni froid, je te vomirai de ma bouche » (Ap 3, 16). De plus, nombre de chrétiens asiates ont épousé l'hérésie gnostique qui propose une christologie docète. Elle se traduit sur le plan concret par une morale peu exigeante, une véritable démobilisation et une tiédeur qui minimisent l'importance d'une confession de foi publique.

Comment dire et vivre sa mission dans cette situation ? Jean, dont la communauté, est essentiellement judéo – chrétienne, va emprunter la symbolique de la *menorah* pour dire et vivre sa mission.

2. Les chandeliers dans l'Apocalypse johannique

Pour traduire le terme *menorah,* Jean utilise le terme grec ou *luchniai* (chandeliers) ou *luchnos* (lampe) qui lui est connexe. Le terme apparaît quatre fois dans la vision inaugurale (1, 12a.13.20a. 20b), deux dans la lettre à Ephese (2, 1.5), et une fois dans l'épisode des deux témoins-prophètes (11, 4).

La vision inaugurale commence par celle de sept candélabres. Au verset 13, le chiffre sept est implicite. Jean n'a pas cru nécessaire de le reprendre. Au verset 20, il est explicite. Ce verset a une double fonction. : il est la clé, l'explication de la vision ; et en même temps, il sert de charnière entre la vision du Christ illuminant ses Églises et le message aux Églises.

Ce lien étroit entre les deux passages nous permet de mieux saisir la portée ecclésiale et missionnaire de la symbolique du chandelier. Dans la vision inaugurale, comme dans la lettre à Ephese, les candélabres sont à identifier aux sept Églises d'Asie. Le Christ lui-même le révèle : « *les sept candélabres, ce sont les sept Églises* » (Ap 1, 20).

Dans Ap 11, 1ss, la symbolique des candélabres, éclairée par celle des oliviers et des deux témoins, représente toute l'Église enracinée dans la confiance de l'Agneau, au moment de l'expérience de la persécution. Elle rejoint le sens du symbole dans les lettres où l'Église est sous la protection de son Seigneur qui marche au milieu d'elles.

3. La *missio Christi*

Néanmoins, comme tous les symboles repris de la tradition juive, celle de la

*menorah*est chez Jean christologique et pascale[12]. En effet, la mission de l'Église se situe dans celle du Ressuscité. Comme celle de son Seigneur, elle s'inscrit dans l'affrontement lumière / ténèbres. Alors être lumière, c'est s'opposer aux ténèbres, c'est prendre parti pour l'Agneau dans le combat qu'il livre contre le dragon et ses bêtes. La mission, c'est de faire triompher la lumière sur les ténèbres. L'ambiance conflictuelle dans laquelle se situe la symbolique du candélabre donne à la mission de l'Église une tonalité d'engagement radical. Entretenir la flamme de la présence de Dieu n'est pas synonyme de passivité. C'est dans la vision de la Jérusalem nouvelle (Ap 21) que l'auteur le suggère le mieux la vision centripète de la mission. Ce passage affirme que l'Agneau est la seule lampe, *luchnos* (Ap 21, 23). S'inspirant des textes du Trito-Isaïe sur la gloire future de Sion (Is 60, 1-2 ; 60, 19-20) et sa mission, Jean montre ici que l'Église n'a plus besoin ni de la lumière astrale (celle du soleil et de la lune : 21, 23), ni celle du luminaire du temple (21, 22). Désormais, l'Agneau est la seule source de lumière, la seule *menorah.* Le passage se centre en effet, sur Dieu et l'Agneau, seules sources de clarté :

> *« De temple, je n'en vis point en elle ; c'est que le Seigneur, le Dieu-Maître-de tout, est son temple, ainsi que l'Agneau. La ville peut se passer de l'éclat du soleil et de celui de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de lumière* » (21, 22-23).

Plus loin, Jean reprend la même idée, en l'accentuant : « De nuit, il n'y en aura plus ; ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles » (22, 5).

Ainsi donc Jean met l'accent sur Dieu et l'Agneau, plutôt que sur Jérusalem. Jean donne un autre sens à la perspective missionnaire vétéro-testamentaire. Ainsi, il décrit lui aussi un pèlerinage des nations à la lumière des textes d'Isaïe (2, 2-5) et de Michée (4, 1-3) : « Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre viendront lui porter leurs trésors. Ses portes resteront ouvertes le jour - car il n'y aura pas de nuit - et l'on viendra lui porter les trésors et les fastes des nations » (21, 24-26).

Les païens viennent se faire guérir, se faire sauver par le Seigneur lui – même : « Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de Vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois ; et leurs feuilles peuvent guérir les païens » (22, 2).

Chez Isaïe, les peuples marchent vers Sion. Pour Jean, ils se dirigent vers l'Agneau

[12] Cette interprétation s'est poursuivie jusque chez les Pères de l'Église. Ainsi, dans la tradition orientale, où l'Apocalypse est peu lue, seul Didyme développe le symbole de l'Église-chandelier. Dans la tradition occidentale, Paulin de Nole est le premier à interpréter ce chandelier en référence à l'Apocalypse, en s'appuyant sur Ap 1, 16 et 2, 6. Cf. Martine DULAEY, p. 20-22.

lui-même. Le lieu de salut n'est ni Israël, ni l'Eglise. C'est l'Agneau lui-même. On voit ici les conséquences missiologiques du christocentrisme fortement marqué du livre. Seul l'Agneau, debout sur la montagne de Sion (14, 1ss), éclaire les hommes et les attire à lui.

L'Église a pour mission d'être le reflet de la lumière des Nations. Elle n'est pas le but de la mission. Son souci n'est pas de tourner les nations vers elle, mais de les amener à reconnaître la lumière et à « *rendre gloire au Dieu du ciel* » (Ap 11, 13). Comme le Baptiste, l'Eglise est « *la lampe qui brûle et se consume* » (Jn 5, 35). Cette symbolique permet de dire la radicalité de la mission de l'Eglise. Elle n'est pas une activité parmi tant d'autres. Elle mobilise et consume toute la personne.

4. À la suite du témoin fidèle

Comme reflet de la lumière, la mission de l'Église est essentiellement une mission de témoignage. Or, dans le Nouveau Testament, quatre termes grecs rendent l'idée de témoignage : les verbes *martyreô* (attester, témoigner) et *martyromai* (confirmer, prendre à témoin) ; les substantifs *martyria* (action de témoigner), *martyrion* (la preuve), *martys* (le témoin). Tous ces mots, sauf *martyromai*, font partie du vocabulaire de l'Apocalypse johannique. De cette étymologie peuvent découler plusieurs sens. Citons entre autres :

- le sens empirique. Le témoin raconte ce qu'il a vu et entendu.

- Le sens juridique, le plus courant. Le témoin s'engage devant une instance, comme accusateur ou défenseur. Le quatrième évangile reprend souvent ce sens.

- Le sens prophétique qui fait irruption dans l'usage courant du terme et se greffe sur le sens juridique. Ainsi dans l'Ancien Testament, le prophète comme témoin est celui qui défend la cause de Dieu.

- Le sens apocalyptique où le témoignage revêt plusieurs formes : annonce de la Parole, accusation et jugement, témoignage pour ou contre.

Dans l'Apocalypse johannique, le Christ remplit tous les rôles de la tradition prophétique et apocalyptique. Témoin fidèle, il annonce la Parole, il témoigne en faveur des siens et défend la cause de Dieu contre les forces du mal.

De plus, le témoignage va de pair avec la fidélité. Le croyant est essentiellement un *martys*, un témoin. Sa mission se résume dans le témoignage, *martyria.* Le témoin est celui qui est capable de défendre une cause, jusqu'au risque de sa vie. C'est pourquoi, dans l'Apocalypse, le terme *martys* est lié à la mort. Néanmoins, ce n'est pas la mort qui fait du

croyant un témoin, mais sa fidélité et son engagement vécus jusqu'au bout, à la suite du témoin fidèle, Jésus – Christ, *ho martys ho pistos* (Ap 3, 14).

En ces moments de tourmente et de fragilité, le chrétien est appelé à vivre de radicalité. Pourtant, cette radicalité va de pair avec la tendresse. Il est vrai que la spiritualité de l'Apocalypse avait conduit le prêtre phrygien Montan au fanatisme et au schisme. Il voulait fonder une religion de purs, excluant les autres. Or, comme nous l'avons vu, la Lettre à l'Église de Laodicée témoigne d'un Seigneur fort exigeant certes, mais aussi étonnamment tendre, attentif, accueillant. Ce ne sont pas l'intolérance et le fanatisme, mais l'amour et la tendresse qui provoquent à la conversion radicale et véritable dont le chrétien doit témoigner.

Cet appel à la conversion est présent dans les autres œuvres du Nouveau Testament. En emprunt le langage des apocalypses, Jean le radicalise. En effet, tout le livre est révélation (c'est le sens du mot *apokalupsis*) d'un salut concret qui attend une réponse concrète. Il est invitation à donner chair au *kairos*, à transformer le *chronos* en *kairos*, le quotidien en histoire du salut. Ce que souligne Martin-Achard à propos des apocalypses juives vaut également ici pour l'Apocalypse johannique :

> « *Il est possible, écrit Martin-Achard, de lire dans les apocalypses un message tonique et libérateur en dépit des formes curieuses qu'il a pris parfois ; ses auteurs sont parfaitement au clair sur la situation catastrophique du monde et solidement convaincus que le dernier mot appartient à leur Dieu ; ils associent tous les âges et l'univers entier à l'œuvre rédemptrice de Celui qu'ils invoquent tout en sachant insister sur l'importance des engagements présents* »[13].

Conclusion : La mission en contexte de fragilité

En somme, à la fin du premier siècle, où l'auteur de l'Apocalypse s'adresse aux chrétiens d'Asie mineure, l'évangélisation est largement avancée. La naissance des Églises d'Asie mineure est le fruit de missions *ad extra.* Les moments difficiles que traversent les communautés chrétiennes constituent pour Jean un *kairos,* un moment favorable pour aller à l'essentiel de la mission qui peut se résumer en trois questions posées aux communautés chrétiennes d'alors, mais aussi aux nôtres aujourd'hui.

La première question est : « De qui témoignons – nous ? » En effet, par sa forte connotation christologique, Jean ramène les chrétiens à l'essentiel de la mission : le Ressuscité. Qu'elle soit *ad extra* ou *ad intra,* l'Agneau est le cœur de la mission. Comme l'écrit Edouard Cothenet, « Si l'Église doit briller comme la *menorah*, ce n'est pas pour attirer

[13] MARTIN-ACHARD, R., « Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive », *Beiträge Zur Alltestamentlichen Theologie*, Göttigen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1977, p. 274.

l'attention sur elle, mais pour attester la présence de Celui qui est la vraie Lumière, venue en ce monde pour le salut de tous les croyants. »[14]

La deuxième question est : « De quoi témoignons – nous ? » Par des images fort choquantes, Jean signifie que le chrétien est immergé dans une histoire labourée d'affrontements, une histoire qui évolue en dents de scie, comme le montre même le principe de la récapitulation qui, selon Victorin de Pettau, structure le livre[15]. Pourtant, au cœur de cette histoire brisée brille la présence de l'Agneau égorgé mais vainqueur. Avec lui, il est possible de repartir à neuf (Ap 21, 1 – 5). C'est de cette espérance concrète et folle dont témoignent les chrétiens. Comme le note si bien G. Ravasi : « l'Apocalypse veut proposer une défense et illustration très marquée de l'espérance au moment où le manque de confiance, la tiédeur, un sentiment de crise semblent gagner les différentes églises (ch. 2-3) »[16].

La troisième question : Comment témoignons – nous ? La réponse se trouve particulièrement dans les Lettres aux Églises, avec la formule qui revient en refrain : *metanoèson oun* : « convertis – toi donc, tout de suite ». Le déprécatif *oun* et l'impératif aoriste traduisent l'urgence de cette conversion. En ce sens, la mission est chemin de conversion, personnelle et communautaire. La *metanoia,* au sens biblique du terme, n'est pas retour sur soi – même pour s'auto – flageller ou s'auto – glorifier, mais elle est une exigence d'ouverture à Dieu et aux autres. La mission est essentiellement « une dynamique de conversion ». Ce que le pape Paul rappelait déjà dans *Evangelii Nuntiandi :*

> *« Évangélisatrice, l'Église commence par s'évangéliser elle-même. Communauté de croyants, communauté de l'espérance vécue et communiquée, communauté d'amour fraternel, elle a besoin d'écouter sans cesse ce qu'elle doit croire, ses raisons d'espérer, le commandement nouveau de l'amour. Peuple de Dieu immergé dans le monde, et souvent tenté par les idoles, elle a toujours besoin d'entendre proclamer les grandes œuvres de Dieu qui l'ont convertie au Seigneur, d'être à nouveau convoquée par lui et réunie. Cela veut dire, en un mot, qu'elle a toujours besoin d'être évangélisée, si elle veut garder fraîcheur, élan et force pour annoncer l'Évangile. Le Concile Vatican II a rappelé et le Synode de 1974 a fortement repris ce thème de l'Église qui s'évangélise par une conversion et une rénovation constantes, pour évangéliser le monde avec crédibilité »*[17].

[14] Edouard COTHENET, « Le Symbolisme du culte dans l'Apocalypse », *Le symbolisme des grandes religions*, p. 229.
[15] Cf. VICTORIN de Pettau, *Commentarius in Apocalypsim,* Patrologia Latina Supplementum, I, Paris, 1958, col. 102-172.
[16]Giovanni RAVASI, « L'Apocalypse, l'Église, l'État », in *Communio*, Paris, 2003, 28, p. 21.
[17] Paul VI, *Evangelii Nuntiandi,* 15.

“Dans l'ombre d'une mission territoriale et unilatérale »: panorama historique de la mission jusqu'en 1918

Dries Vanysacker – KU Leuven

Il n’est pas facile de présenter un panorama historique de la mission jusqu’à la veille de Maximum Illud (1919) en moins de 45 minutes. Surtout pas lorsque notre perception de la mission s'est détériorée ou déterminée par ce qui s'est passé depuis la division du monde par l'Espagne et le Portugal à la fin du XVe ou au début du XVIe siècle et par ce que les puissances coloniales européennes ont fait depuis la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Par conséquent, je voudrais structurer ma contribution en 3 calendriers majeurs, chacun caractérisé par un concept de mission particulier.

1) Mission de l'Église primitive et du haut Moyen Âge: une mission multilatérale de la Parole

2) Mission à la fin du Moyen Âge et au début de la période moderne: propagation unilatérale à l'intérieur et à l'extérieur de la mission européenne

3) Mission de l'Église et des puissances coloniales du départ: une mission territoriale organisée par des congrégations spécialisées sous la direction de Propaganda Fide

1

Mission de l'Église primitive et du haut Moyen Âge: une mission multilatérale de la Parole

Cette partie veut répondre à plusieurs questions: «Comment s'est passée la mission chrétienne? Quels étaient les arrière-plans? Qui étaient les missionnaires? Quels facteurs et stratégies ont caractérisé la mission »pendant la période 100-750?

A) LES FOND

1. Une étude historique et géographique de la propagation du christianisme

1.1. L'œuvre missionnaire de l'apôtre Paul

Selon les preuves du Nouveau Testament - en particulier de Luc, mais aussi à travers les lettres de Paul -, l’évangile se propagea de manière significative à travers le travail missionnaire de l’apôtre Paul. Alors que les zones promises de Jérusalem, de Judée et de

Samarie avaient été touchées (source: Actes des Apôtres 1: 8), Antioche de Syrie était également évangélisé et devint une église d'envoi importante pour Paul et ses compagnons. De là, ils ont effectué des missions dans les îles de Chypre, Malte et la Crète; en Asie Mineure et en Asie entre Tarse et la Macédoine; en Grèce, en Italie et à Rome, et probablement en Espagne. En général, le ministère de Paul au premier siècle progressa d'Antioche en direction de l'ouest (voir ppt, cartes 1 et 2).

1.2. Expansion Ouest (voir ppt, cartes 3 à 6)

Au cours des siècles qui ont suivi, la mission chrétienne a continué de circuler vers l'ouest depuis Jérusalem et Antioche, principalement au sein de l'empire romain.

Ironiquement, la région de **Palestine** est restée en grande partie non chrétienne jusqu'au règne de Constantin au 4ème siècle. En Phénicie voisine, il y avait une église forte dans la ville de Tyr. Cependant, les communautés chrétiennes étaient en grande partie de langue grecque et confinées aux villes.

Avant de devenir l'église d'envoi de Paul et Barnabé, **Antioche de Syrie** a été évangélisé au 1er siècle au milieu de souffrances. On se souvient de cette ville comme étant le premier endroit où les disciples de Jésus étaient appelés chrétiens - un nom péjoratif donné par la majorité païenne. Antioche était un centre cosmopolite caractérisé par des influences juives, hellénistiques et romaines, ce qui contribuerait à en faire un lieu important pour l'interprétation biblique et pour l'envoi de missionnaires interculturels vers l'Ouest et l'Est. Au 4ème siècle, la population comprenait probablement près d'un demi-million d'habitants et une population chrétienne importante.

En **Asie Mineure**, la lettre du gouverneur Pline en 112 témoignait des communautés croissantes de chrétiens en Bithynie, tandis que le Pont et une grande partie de la Cappadoce avaient été atteints grâce aux efforts de Grégoire le Thaumaturge à la fin du IIIe siècle.

En **Asie**, les villes de **Smyrne et d'Éphèse**, toutes deux situées dans la province de Phrygie, continuaient d'avoir une présence chrétienne croissante. L'évêque martyr Polycarpe (mort en 156) fut un missionnaire clé à Smyrne dans la première moitié du IIe siècle, tandis que son mentor, Jean l'Évangéliste, avait apparemment exercé son ministère à Éphèse au cours de la seconde moitié du 1er siècle.

Bien que devenant la plus grande communauté de chrétiens de l'Empire romain de l'Ouest au 3ème siècle, les origines de l'église de **Rome** ne sont pas claires. Alors que les prétentions selon lesquelles Pierre et Paul fondent l'église n'ont pas été soutenues, la première

indication du christianisme dans la ville vient probablement de l'historien Suétone, qui a rapporté que l'empereur Claude avait fait face à un soulèvement des adeptes de *Chrestus* (peut-être une faute de Christos ') vers l'année 50. L'église était une communauté de langue grecque pendant la majeure partie du IIe siècle, ce qui indique que le mouvement s'était en grande partie installé dans les classes inférieures, jusqu'à ce que Mgr Victor (d. 199) introduise le latin comme langue de culte en 189. Certains ont estimé qu'au milieu du IIIe siècle, il y avait jusqu'à 30 000 chrétiens à Rome - chiffre extrapolé à partir du grand nombre de membres du clergé au service de l'église.

De même, les débuts de l'église en Gaule sont difficiles à détecter. L'évangile est probablement venu de Syrie, d'Asie et d'Asie mineure par l'intermédiaire de marchands chrétiens. En effet, Irénée (ca.115-200), évêque de Lyon jusqu'en 200, avait été initialement mis à part pour servir une congrégation d'immigrants de langue grecque dans la ville. En outre, beaucoup de chrétiens qui ont souffert des persécutions de 177 n'étaient pas d'origine gauloise. À mesure que l'église grandissait, des évêques avaient probablement été nommés à **Cologne** et à **Mayence** vers 185 et des églises à **Arles**, **Rouen**, **Bordeaux** et **Paris** au 4ème siècle.

Bien que nous ne puissions pas confirmer si Paul a effectivement exercé son ministère en Espagne, Tertullien et Cyprien ont mentionné les églises espagnoles dans leurs écrits du troisième siècle. En outre, dans les actes du concile d'Elvira, au début du IVe siècle, quelque 36 églises espagnoles sont répertoriées.

Bien que certaines légendes prétendent que Paul et même Joseph d'Arimathie ont été les premiers catalyseurs de l'évangélisation de la Grande-Bretagne et que Tertullien fait allusion aux chrétiens de la région au début du IIIe siècle, la première preuve indiscutable d'une église britannique provient des actes du concile d'Arles de Paris. 314 dans lesquels étaient présents des évêques de **Londres** et de **York**. Vers l'an 400, le peuple britannique de la Grande-Bretagne romaine semble avoir été évangélisé; Cependant, les **Anglo-Saxons** ont été largement négligés jusqu'à la fin du 6ème siècle et le ministère d'Augustin de Canterbury (mort en 604). Au 8ème siècle, les moines anglais ont été des catalyseurs pour atteindre les Saxons d'Allemagne.

Malgré sa proximité géographique avec la Grande-Bretagne romaine, **l'Irlande** n'a jamais fait partie de l'empire romain. Le christianisme est apparu chez les Celtes au Ve siècle, principalement grâce au travail du célèbre évêque missionnaire Patrick (env.387 à env.461). À

la suite de près de 30 ans de son ministère, une grande partie de l'Irlande a été évangélisée. Au 6ème siècle, les moines missionnaires celtes quittèrent l'Irlande pour évangéliser **l'Ecosse**, et aujourd'hui la **Suisse** et la **France**.

Avant les vies et les ministères de Clément (env. 150-ca.215) et d'Origène (env.185-254), les origines du **christianisme égyptien** sont mal connues. Eusèbe, citant Clément, a présenté l'affirmation traditionnelle selon laquelle l'église aurait été plantée par Marc l'évangéliste. Alors que les chrétiens d'Alexandrie étaient invités à exprimer leur foi dans un milieu gnostique, l'église a ouvert une école catéchétique pour offrir une formation doctrinale aux nouveaux croyants. Tandis que les églises à **Alexandrie** étaient de langue grecque, d'autres chrétiens égyptiens étaient de langue et de culture coptes, notamment Pacôme (environ 290 à environ 346) et d'autres pionniers du monachisme égyptien.

Dans ce qu'on appelle aujourd'hui Tunis et l'Algérie, on dit que l'évangile s'est le plus rapidement imposé. La grande ironie est que, comme Rome, l'église nord-africaine avait des origines anonymes. Les preuves archéologiques suggèrent qu'il y avait des communautés de chrétiens à Cyrène (près de Benghazi actuel) à la fin du 1er siècle et à Hadrumetum (Sousse) au milieu du 2e siècle. Le premier récit écrit du christianisme nord-africain a été rédigé à l'issue d'un procès en 180 à Carthage, au cours duquel 12 fidèles ont été exécutés. Au fur et à mesure que l'église nord-africaine se développerait, elle serait façonnée par des théologiens tels que Tertullien, Cyprien et Augustin d'Hippone (354-430).

1.3. Expansion **Est** (voir ppt, cartes 3 à 10**)**

Ces dernières années, des érudits tels qu'Irvin et Sunquist (Histoire du mouvement chrétien mondial), Moffett (Une histoire du christianisme en Asie), Cragg (Le chrétien arabe) et Jenkins (L'histoire perdue du christianisme) ont utilement rappelé aux chrétiens occidentaux: l'histoire riche et colorée des premières communautés chrétiennes de l'Est, en particulier dans les régions extérieures à l'empire romain.

Lorsque l'évangile s'est étendu à l'ouest d'Antioche, il s'est également aventuré vers l'est jusqu'au **royaume d'Osrhoene** et de sa capitale, Edessa. Bien qu'Osrhoene soit passé sous contrôle romain au début du IIIe siècle, cette église de **langue syriaque** avait été nourrie par l'église d'Antioche au IIe siècle jusqu'à ce qu'un évêque soit mis à part vers 200. Bien que l'affirmation d'Eusèbe selon laquelle le roi Abgar d'Edessa entretenait une correspondance avec Jésus pendant la vie du Seigneur n'ait pas obtenu l'acceptation générale, ce récit montre que les **Syriens** ont sûrement été exposés à l'évangile bien avant la fin du 2e siècle. Au 4ème

siècle, l'église syrienne a été renforcée par le travail de son théologien majeur Ephrem le Syrien (306-373), qui a théologisé dans le contexte syrien à travers la prédication et l'écriture d'hymnes.

Le mouvement chrétien en **Perse** et en **Mésopotamie** s'est probablement répandu depuis Edessa aux IIe et IIIe siècles par l'intermédiaire de marchands et même de chrétiens capturés par les Perses. En 225, une vingtaine d'églises avaient été créées dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate, en bordure de la Perse. Une de ces communautés a transformé une maison en une petite église située à **Dura-Europos**, vers 232, sur la rivière Tigre, l'une des premières structures d'église excavées datant de l'époque paléochrétienne. **En 285, le premier évêque persan avait été écarté et au début du 5ème siècle, il existait un réseau reconnaissable d'églises et d'évêques dans la région**.

Le christianisme a probablement pénétré en **Arménie** à travers le ministère des chrétiens de la Cappadoce et de la Syrie voisins. Le missionnaire le plus célèbre du 3ème siècle fut Grégoire l'Eclaireur (environ 240-332). Ce qui rend l'Arménie unique dans l'histoire du début de l'histoire chrétienne, c'est qu'après la conversion du roi Tiridate, qui aurait été guéri puis baptisé par Grégoire, le christianisme a été déclaré religion nationale de l'Arménie.

L'évangélisation initiale de **l'Inde** a fait l'objet de nombreuses spéculations, notamment en ce qui concerne la prétendue mission de **Thomas**. Bien que les détails spécifiques de la mission ne puissent pas être confirmés, il ne fait aucun doute qu'il y avait une présence chrétienne en Inde au 3ème siècle. En termes d'expansion des églises, il est probable que les églises indiennes étaient une extension de l'église en Perse et étaient supervisées par ses dirigeants. L'un des signataires du credo de Nicée de 325 était l'évêque Jean de Perse qui a apparemment signé au nom des églises de Perse et de l'Inde.

En un sens, l'évangile a pénétré très tôt en **Arabie** parce que c'est là que Paul a prêché pour la première fois après sa conversion. **Malgré cela, nous savons très peu de choses sur le christianisme en Arabie avant le IVe siècle**. Il semble que les Arabes aient été le plus exposés à l'évangile à travers le témoignage de croyants romains et persans. Les premières églises connues ont été établies dans l'actuel **Qatar**, tandis qu'un autre évêque au ministère des Arabes bédouins était présent au Conseil de Nicée en 325. Enfin, un certain nombre de monarques arabes du IVe siècle ont embrassé le christianisme et invité des missionnaires à venir enseigner leur peuple.

Bien que Luc (Actes 8:27) rapporte que Phillip a baptisé un eunuque éthiopien qui a siégé à la cour de la reine Candace, les érudits ont du mal à établir un lien historique entre cette rencontre et les origines de l'église en **Éthiopie**. Le récit le plus fiable des débuts de l'église éthiopienne remonte au début du **IVe siècle**: deux jeunes de Tyr, Frumentius et Aedesius, voyageaient avec leur instituteur le long de la mer Rouge lorsque leur bateau a été attaqué et qu'ils ont été vendus comme esclaves. Après avoir obtenu gain de cause auprès des autorités et avoir été autorisé à se libérer, Frumentius (décédé environ 383) a choisi de retourner en Éthiopie. On se souvient de lui pour avoir conduit la famille royale dans la foi en Christ, en créant de nouvelles églises et en ordonnant des prêtres parmi d'autres ministères. Finalement, en 347, Frumentius fut nommé évêque d'Ethiopie par Athanase d'Alexandrie.

Alors que la soie chinoise était disponible sur les marchés méditerranéens avant le 3ème siècle, ce qui signifie que les marchands chinois étaient probablement en interaction avec les chrétiens**, rien n'indique une présence chrétienne en Chine avant le 7ème siècle, lorsque l'empereur chinois accueillit favorablement les moines nestoriens.** Ce sont les chrétiens nestoriens qui ont propagé le christianisme le long de la Route de la Soie entre la Perse et la Chine aux 7ème et 8ème siècles (**voir ppt 7 à 10**).

Enfin, bien que situés au nord et à l'ouest d'Antioche, les peuples gothiques ont certainement résidé en dehors de l'empire romain. En fait, ce sont ces peuples germaniques en guerre du nord du Danube qui ont renversé Rome au Ve siècle. Le christianisme est d'abord apparu aux Goths aux 3ème et 4ème siècles grâce au témoignage d'esclaves - Chrétiens Cappadociens capturés par les Goths. Le plus célèbre missionnaire des Goths, Ulfilas (ca.311-ca.383) est né de parents cappadociens et gothiques. Arien modéré, il fut écarté en 340 comme évêque des Goths par un autre évêque arien, Eusèbe de Nicomédie (déc. 341).

2. Contextes politiques et sociaux

Au vu de cette étude de la propagation du christianisme, décrivons brièvement les contextes politiques et sociaux dans lesquels l'église s'est développée et les missionnaires ont travaillé.

2.1. La période pré-constantinienne (100-312)

L'histoire du christianisme primitif a été caractérisée par des périodes sporadiques de discrimination et a souffert de ses débuts jusqu'au IVe siècle. Bien sûr, le fondateur du mouvement, Jésus de Nazareth, et ses premiers missionnaires - la plupart des Douze et Paul - sont morts en martyrs. En 64-65, l'empereur Néron persécuta les chrétiens à Rome, tandis que

Domitien en fit probablement autant vers la fin du Ier siècle. Du IIe au début du IVe siècle, les disciples de Jésus ont été victimes de discrimination et parfois même de violence. Bien que la persécution contre les chrétiens ait été largement pratiquée au niveau local (par exemple à Lyon (177), Alexandrie (248)), certains empereurs romains ont lancé des campagnes contre le mouvement. Septime Sévère a promulgué en 202 une loi interdisant la conversion au judaïsme et au christianisme. La première persécution impériale a été menée par Decius à partir de 249. Valérien a renouvelé la persécution impériale en 257. Pendant près de 20 ans de son règne, Dioclétien a également voulu rendre à Rome sa religion traditionnelle. La Grande Persécution prit fin en 311. Du point de vue de Rome, les accusations spécifiques sur les chrétiens étaient les suivantes: impiété générale, ne respectant pas les nombreuses divinités du panthéon romain, qui incluaient souvent l'empereur lui-même ; les chrétiens étaient accusés d'athéisme - puisqu'ils adoraient un dieu qu'ils ne pouvaient pas voir.

2.2. Constantin et la chrétienté impériale (312-610)

Après avoir **toléré le christianisme en 312** parce que, la veille de son combat avec Maxence au pont de Milvius, il avait vu dans le ciel un signe, soit le symbole du chi-rho labarum, soit une croix, Constantin accorda au mouvement un statut privilégié en 324 après avoir pris le contrôle complet de l'empire.

Comment la conversion de Constantin a-t-elle affecté le christianisme dans l'Empire romain à court et à long terme?

Après 324, certains des avantages accordés à l'église comprenaient l'obtention d'un statut d'exonération d'impôt, les églises recevant des fonds et la construction de nouveaux bâtiments parrainée par le gouvernement. Bien que les chrétiens se soient déjà réunis pour le culte du dimanche, Constantin a facilité la pratique en fermant officiellement les marchés, ce qui en faisait officiellement un jour de culte. Les chrétiens ont commencé à occuper des rôles importants dans le gouvernement et la société et les évêques se sont vu attribuer un statut de premier plan. Enfin, l'empereur était clairement préoccupé par l'unité au sein de l'église et il s'impliqua dans les controverses entre donatistes et ariens, rassemblant les évêques impliqués et parrainant une réflexion théologique sur les problèmes à résoudre.

Les historiens concluent que «en quelques années, le christianisme dans le monde méditerranéen est passé d'une religion illégale à la foi officielle de l'empereur romain». Ils ajoutent que «l'embrassement de Constantin dans le christianisme au 4ème siècle a été le

premier pas vers une grande synthèse de la religion, de l'état et de la culture dans le monde romain».

Mais bien que le nom de Constantin soit le plus souvent attaché au paradigme de la religion nationale ou de l'Église d'État - **dite de «l'Église constantinienne**», l'empereur n'était sûrement pas le seul acteur de ce développement élargi. Comme il a été noté, en dehors de Rome, **le roi d'Arménie Tiridate avait déjà déclaré son pays nation chrétienne** à la suite de sa conversion et de son baptême en 301. **Il convient également de rappeler que le christianisme n'était devenu la religion officielle de l'empire que lorsque la législation de l'empereur Théodose avait été adoptée en 380**.

Néanmoins, le paradigme **constantinien** a non seulement façonné les relations entre l'Église et les États au cours des siècles à venir, mais **a également influencé la manière dont l'Église a commencé à comprendre et à pratiquer la mission chrétienne**.

Une expansion évangélique est devenue synonyme de chrétienté, il en a résulté que la contrainte et même la violence était parfois considérée comme des méthodes «missionnaires» acceptables. Cette évolution s'observe de près dans la campagne de Charlemagne contre les Saxons, dans laquelle il déclara ces ennemis personnels les ennemis de l'Église et leur donna la possibilité de se convertir ou de faire face à la violence. Comme le commente l'historien Robert: «Le côté sombre du pouvoir croissant de la chrétienté était la volonté croissante des papes et des rois d'utiliser la force contre des groupes qui refusaient d'accepter la foi catholique». Son collègue Newbigin ajoute: «Il est facile de voir avec le recul avec quelle rapidité l'église est tombée dans la tentation du pouvoir de ce monde. Il est facile de signaler… la contradiction flagrante entre le Jésus des Évangiles et ses disciples occupant des sièges de pouvoir et de richesse."

Le phénomène constantinien ne doit pas être considéré comme un triomphe de l'Église vers une christianisation automatique de l'Empire romain et d'autres régions acceptant le christianisme. En effet, **dans les décennies et les siècles qui ont suivi la conversion de Constantin, le récit de l'église et de la mission chrétienne reste compliqué; cependant, cela ne signifie en aucun cas la fin de la mission chrétienne**.

Alors que Clovis (481-511), premier roi des Francs, et Charlemagne (800-814) imposaient certainement le christianisme à leurs sujets, des missionnaires tels que Patrick, Augustin de Canterbury et les moines celtes semblaient avoir travaillé dans ce paradigme et prêché l'évangile dans une région ou une nation après avoir d'abord évangélisé ses monarques.

Bien que la mission de Boniface (680-754) au VIIIe siècle en Frise dépende certainement de la protection politique du roi franc Charles Martel (718-741), cet arrangement n'était pas encore suffisant pour sauver Boniface et ses compagnons du martyre.

Enfin, il est assez ironique de constater que les mouvements monastiques, qui étaient clairement alimentés au 4e siècle par un esprit anti-constantinien, ont également produit le plus grand nombre de missionnaires transculturels à partir du 6e siècle. En bref, la mission chrétienne a continué sous diverses formes au cours de la période post-Constantine, notamment lors de la conquête vandale de Rome (environ 409 à 493) et pendant la résurgence byzantine. (ca. 527-565).

2.3. La montée de l'Islam (610-750)

Comme Irvin et Sunquist l'ont écrit: «Un siècle après la mort de Mohammed (634), près de la moitié des chrétiens du monde étaient sous domination politique musulmane».

À peine deux ans après la mort de Mohammed en 634, Khalid ibn Walid défit une armée byzantine lors d'une bataille à Damas, ce qui aboutit à ce que la Syrie passe sous le contrôle arabo-musulman quelques années plus tard. Les Arabes acquirent le contrôle de l'Égypte en 640 et conquirent l'ensemble de la Perse en 642. En 670, la conquête arabe s'étendait de Constantinople à l'est aux rives atlantiques du Maroc à l'ouest et en 700, après avoir battu les dernières armées byzantines, les Arabes contrôlaient l'ensemble de l'Afrique du Nord (**voir ppt cartes** 11 à 14).

Un empire en expansion avec une religion en son centre, les Arabes semblaient tout à fait capables d'organiser et d'assimiler les peuples et territoires conquis. Les armées musulmanes offraient généralement trois possibilités à leurs ennemis conquis: la conversion à l'islam, le statut de «dhimmi» ou le djihad.

Alors que de nombreux chrétiens se sont convertis à l'islam sous la direction des **califes de Médine (632 à 661) et pendant la dynastie des Ummayad** (661 à 750) basée à Damas, d'autres ont accepté ce statut de dhimmi. C'est-à-dire qu'en échange du paiement d'une taxe, ils ont eu la protection et la liberté de continuer à adorer en tant que chrétiens. Bien que les missions chrétiennes aient considérablement diminué sur les terres musulmanes au cours de cette période, il restera encore quelques récits d'engagement chrétien-musulman à noter.

3. Frontières de la pensée

L'évangile s'est non seulement répandu au-delà des frontières géographiques et culturelles dans des contextes sociaux et politiques variés au cours des huit premiers siècles, mais il a également rencontré une **matrice de vision du monde comprenant une variété de philosophies et de religions,** à savoir: le gnosticisme (2e et 3e siècles); le culte impérial; le Zoroastrisme; le Manichéisme; d'autres religions monothéistes comme le judaïsme et l'islam. Au sein de l'église, il y avait des discussions doctrinales telles que le docétisme, l'adoptionisme, le subordinationisme, le nestorianisme, l'arianisme, le pélagianisme, etc.

B) QUI ÉTAIENT LES MISSIONNAIRES?

Tout en reconnaissant que les missionnaires de l'Église primitive provenaient de divers milieux géographiques et culturels, examinons quelques profils représentatifs de travailleurs interculturels de 100 à 750.

1. Les missionnaire à temps plein

La tradition de l'église primitive suggère que **certains des apôtres et disciples du Seigneur sont également devenus des missionnaires** à plein temps.

Bien qu'incapable de fournir un soutien historique solide, l'église en Arménie considère **Thaddée** et **Bartholomé** comme ses évangélistes fondateurs. De son côté, l'Église copte moderne en Égypte, appuyée par les affirmations de **Clément d'Alexandrie**, **d'Eusèbe** de Césarée (vers 260-341) et de **Jérôme** (347-420), se réfère à l'écrivain évangélique Jean Marc comme premier missionnaire. Le récit apôtre-missionnaire le plus célèbre du début du christianisme implique **Thomas** et sa prétendue mission en Inde. Malheureusement, la preuve littéraire essentielle indiquant la mission est l'œuvre apocryphe du 3ème siècle, Les Actes de Thomas, qui raconte, selon Edward L. Smither, «une histoire assez fantaisiste de Thomas allant en prison après avoir construit un palais spirituel pour un certain roi Gundaphar ". Malgré les problèmes de crédibilité posés par les Actes de Thomas, d'autres éléments de preuve soutiennent en quelque sorte le travail de Thomas (voir Frykenberg). Celles-ci incluent la découverte de pièces de monnaie romaines du 1er au 3ème siècle dans le sud de l'Inde, une indication d'un commerce important entre l'Inde et l'empire romain, ainsi que des preuves archéologiques confirmant que le roi Gundaphar a réellement vécu (voir Moffet). Il n'en reste pas moins que, lorsque les Portugais atteignirent l'Inde en 1500, ils rencontrèrent une communauté de 100 000 chrétiens dans le sud de l'Inde, qui, au cours de leur histoire orale, avait tracé leur lignée spirituelle jusqu'au douteux apôtre. (Voir Neill; Moffett) (Un article récent du jésuite George NENDUNGATT de l'Institut pontifical oriental dans *Orientalia*

Christiana Periodica (77: 2011, p. 399-422) souligne qu'au lieu de l'incertitude des Actes apocryphes de Thomas, il convient de prendre un point de départ différent, qui est historiquement antérieur et plus certain de connaître la tradition alexandrine primitive présentée par Pantaeus, Origène et Athanase. Contrairement à ce que les érudits tirent d'Origène, l'auteur affirme qu'Origène affirmait que l'Évangile n'avait pas encore été prêché dans l'Inde aryenne (Inde du Nord), ce qui laisse supposer qu'il avait été prêché dans l'Inde non aryenne ou l'Inde du Sud. Ainsi, selon Nendungatt, il existe une continuité ici avec la tradition Thomas chrétienne sur les origines chrétiennes en Inde à l'époque apostolique…).

En plus de ces allusions aux missions de l'âge apostolique, il existe d'autres preuves dans l'église primitive concernant des missionnaires à plein temps.

Tout d'abord, il y a le **Didache**, un texte de la fin du 1er siècle ou du début du IIe siècle qui servait de manuel du disciple pour les chrétiens non juifs. Le fait que ce travail ait existé indique que l'Évangile a franchi les frontières culturelles alors que les païens de l'Empire romain aux ethnies diverses embrassaient le Christ.

De même, au 3ème siècle, Origène a fait référence à des évangélistes itinérants à plein temps.

Enfin, **Eusèbe de Césarée**, relatant le travail des missionnaires de la période apostolique au IVe siècle, a affirmé le travail des missionnaires, dont les voyages importants les ont certainement conduits à franchir les frontières culturelles, et il a également souligné leur rôle dans la création d'églises.

2. Missionnaires bi-vocationnels

Beaucoup d'autres étaient également impliqués dans le travail interculturel, même si ce n'était pas leur vocation première. Ils incluaient notamment des évêques, des enseignants, des philosophes et des moines.

2.1. Les **évêques missionnaires** étaient, par exemple :

- **Ignace d'Antioche** (d.110) entre Antioche et Rome par la prédication, les écrits et le martyre.

- **Polycarpe de Smyrne (**d.156) en Asie par la prédication et le martyre.

- **Irénée de Lyon** (vers 100-165) en Gaule et à Rome par apologétique et prédication (originaire d'Asie mineure de langue grecque, il travailla comme évêque missionnaire en Gaule, une région en grande partie latino-américaine. Il se fit également un devoir d'apprendre le dialecte de la Gaule méridionale afin de prêcher dans les villages païens autour de Lyon).

- **Grégoire le Thaumaturge (c.213-270)** dans le Pont, Asie Mineure par la prédication, l'apologétique, la guérison, les miracles et l'exorcisme.

- **Martin de Tours** (c.316-397) en Gaule par la prédication, l'apologétique, la polémique, les guérisons, les miracles, en établissant des monastères (originaire de la Pannonie (Hongrie moderne), il fut dramatiquement converti au Christ alors qu'il était soldat dans l'armée romaine. Il devint moine et fonda des monastères à Milan. Nommé évêque de Tours en Gaule, il s'est employé à évangéliser les populations païennes de la Gaule en combattant les pratiques païennes, en détruisant les temples païens, en effectuant des guérisons et d'autres miracles).

- **Patrick d'Irlande** (c.387-c.461) en Irlande en rejoignant les dirigeants locaux, en prêchant et en établissant des églises (en dépit des nombreuses légendes associées à sa vie, Patrick était un évêque du Ve siècle avec une charge évidente pour les missions. D'origine britannique ou peut-être même galloise, il fut capturé et asservi par les Irlandais. Après s'être échappé en Gaule, Patrick écrit dans ses Confessions qu'il était pressé de retourner en Irlande en tant que missionnaire, alors qu'il n'était certainement pas le premier missionnaire en Irlande, mais qu'il était certainement un catalyseur pour les missions irlandaises et vers la fin du 5ème siècle, environ 200 églises avec environ 100 000 convertis déclarés avaient été établies).

- **Grégoire de Rome ou Pape Grégoire le Grand** (540-604) en envoyant des missionnaires en Angleterre (Beda Venerabilis (c.672-732) écrit dans son Histoire ecclésiastique du peuple anglais que, si Grégoire envoyait un certain nombre de missionnaires, il avait une charge particulier pour le peuple anglo-britannique. Après avoir rencontré un esclave anglais dans une vente d'esclaves à Rome, Grégoire, dans un jeu de mots, a déclaré que les «anglos» (angli) devaient devenir «des anges» (angeli), bien que certains aient mis en doute la véracité de ce récit, mais sa compassion pour les Anglais est devenue évidente lorsque il envoya Augustin de Cantorbéry et une équipe de 40 moines les évangéliser en 596).

- **Augustin de Canterbury** (d.604) en Angleterre en approchant les dirigeants, la prédication, les miracles, en établissant des monastères et des églises.

2.2. **Philosophes Missionnaires et Enseignants**

- **Justin Martyre** (c.100-165) à Rome et à Ephèse par débat public, écriture et martyre.

- **Pantaenus** (d.200) en Alexandrie et en Inde par l'enseignement (d'après l'histoire de l'Église d'Eusèbe, il est rapporté que Pantaenus a fait preuve d'un tel zèle pour la parole divine qu'il a été nommé héraut de l'évangile du Christ auprès des nations de l'Est et envoyé comme tel. jusqu'en Inde… Selon l'historien Moffett, il aurait apparemment été envoyé par l'évêque Démétrius d'Alexandrie, pour enseigner la philosophie et les écritures en Inde, bien que des détails manquent sur la mission de Pantaenus.

- **Origène** (c.185-254) en Alexandrie et en Palestine par l'enseignement et l'écriture (Origène a loué le travail des missionnaires à temps plein dans *Against Celsus* et a exercé ses fonctions d'enseignant missionnaire dans un contexte interculturel. L'un des élèves les plus célèbres d'Origène était Grégoire le Thaumaturge en Palestine.

2.3. **Moines missionnaires**

Enfin, le groupe le plus important de missionnaires bi-vocationnels, à partir du 6ème siècle, sont les moines.

Cette affirmation peut sembler surprenante pour beaucoup de gens modernes car le monachisme est souvent considéré comme une vocation solitaire de prière et d'ascèse qui, finalement, ne profite qu'au moine. Cependant, la majorité des moines dans l'histoire de l'église ont été cénobitiques ou communautaires dans leur conception monastique. Une des caractéristiques distinctives de la vie monastique des cénobites était le travail manuel. Alors que certains évêques moines des 4ème et 5ème siècles accomplissaient leur travail monastique en servant l'église en tant que ministres ordonnés, beaucoup de moines à partir du 6ème siècle s'acquittèrent de leur devoir par la prédication et le travail missionnaire.

- **Columba** (521-597) en Ecosse en approchant les dirigeants locaux, en prêchant et établissant des monastères.

Le moine missionnaire irlandais le plus célèbre était Columba, surnommé l'apôtre de l'Écosse. De *Beda Venerabilis*, nous savons que l'approche de Columba a été de rechercher en 565 d'abord la faveur du roi britannique Brute, apparemment converti à l'Évangile et qui a

permis à Columba et à ses moines de créer un monastère à Iona. Alors que leurs activités quotidiennes comprenaient la prière, le jeûne, l'étude et le travail manuel, les moines travaillaient également comme évangélistes parmi les peuples pictes des Highlands écossais, une région qui avait été évangélisée à un certain degré aux 4ème et 5ème siècles par l'évêque Ninian (c. 360-430).

- **Columban** (543-615) en France et en Italie en approchant les dirigeants, en prêchant et en établissant des monastères.

En 590, le moine Columban quitta le monastère de Bangor, au Pays de Galles, et fonda une communauté de moines à **Luxeuil, en France**, où il servit pendant 20 ans. Bien qu'il ait initialement trouvé la faveur du roi local et ait obtenu la liberté de prêcher, il fut ensuite expulsé par le roi de Bourgogne. Après avoir quitté Luxeuil, lui et ses compagnons moines ont continué à évangéliser d'autres régions de la **France et du nord de l'Italie**. Plus tard, son disciple Gall (environ 550 à 646) fonda un monastère en **Suisse**. Alors que le monastère servait de base de mission aux moines irlandais, il devint également un environnement propice à la reproduction des Écritures, notamment de pièces ornées telles que le Livre de Kells, ainsi que d'autres œuvres de littérature chrétienne et classique. Plus tard, elle deviendra la célèbre abbaye bénédictine de Saint-Gall.

- **Augustin de Canterbury** (d.604)

Comme il a été indiqué, lui et 40 moines bénédictins ont été envoyés en 596 par Grégoire le Grand pour évangéliser les Anglais. Selon *Beda Venerabilis*, leur stratégie consistait notamment à entrer en contact avec le roi Ethelbert de Kent, qui embrassait apparemment le christianisme et permettait aux moines de proclamer librement l'Évangile et d'établir des églises.

- **Boniface** (680-754) en Allemagne en approchant les dirigeants, en prêchant, en affrontant la religion païenne, en établissant des monastères et des églises et par le martyre.

Alors que les moines étaient en partie utilisés pour évangéliser l'Angleterre, **un groupe de moines anglais dirigé par Boniface ont joué un rôle déterminant dans la réalisation de l'évangile en Allemagne au 8ème siècle**. Mis à part en 722 en tant qu'évêque missionnaire pour l'Allemagne, Boniface a également cherché à atteindre les rois et les dirigeants en Allemagne et en Frise, qui ont ensuite convaincu leurs sujets de la supériorité de l'Évangile. Par la suite, Boniface et ses moines ont baptisé des villages entiers de personnes qui avaient embrassé la foi de leurs chefs. Boniface est probablement le plus célèbre pour sa

manière de confronter le paganisme allemand. En 724, il abattit le chêne sacré dédié à Thor à Geismar. Après être sorti indemne de la rencontre, de nombreux Allemands ont cru en le Dieu de Boniface et ont choisi de construire une église. Bien qu'il ait bénéficié de la protection du roi franc, Charles Martel, Boniface et un groupe de 50 moines ont été tués par une foule païenne en colère à Frisia (près de Dokkum) en 754.

- Les **Nestoriens** (c.600-c.800) en **Asie Centrale et en China** en approchant les dirigeants, en prêchant, en traduisant les Écritures et la littérature, en établissant des monastères et des églises.

Un dernier groupe de mission monastique à noter est le mouvement nestorien. Ils étaient liés de nom à l'évêque de Constantinople, assiégé, Nestor (c. 381-451). Après la montée de l'islam au 7ème siècle, le mouvement nestorien fut la seule expression du christianisme ayant eu une vie à l'est d'Antioche. **Avec d'importantes églises à Edessa, Nisibis et Seleucia-Ctesiphon, le mouvement s'est développé le long des routes commerciales entre l'Arabie et l'Asie centrale. Au fil du temps, «Nestorien» et «Chrétien» sont devenus des termes synonymes en Asie.**

Le moine missionnaire Nestorien le plus célèbre était **Alopen, arrivé en Chine en 635**. Après avoir trouvé grâce auprès de l'empereur T'ai Sung, les moines nestoriens étaient libres de proclamer la «religion lumineuse de la Syrie» et d'établir une église (Moffet). Alors que leurs styles de vie monastiques étaient apparemment impressionnants dans le contexte bouddhiste, les Nestoriens ont appris le chinois et traduit certains mots clés de la littérature chrétienne dans cette langue. Bien que les Nestoriens aient subi plusieurs périodes de persécution du 7ème au 10ème siècle, et que **le mouvement semble disparaître en 980**, il y avait probablement jusqu'à 3 000 missionnaires nestoriens en Chine au 9ème siècle.

3. Missionnaires Laïcs et Anonymes

Il semble naturel que ces évêques, philosophes / enseignants et moines, tous étudiants en Écriture et ses disciplines connexes, soient les porte-parole de la foi chrétienne. Cependant, les laïcs, y compris les marchands, les colons et les soldats, ont également joué un rôle important dans la première mission chrétienne. Comme le dit Stephen Neill: «Chaque chrétien a été témoin… rien n'est plus notable que l'anonymat de ces premiers missionnaires».

En effet, il n'est pas anodin que les deux plus grandes communions de la première église occidentale (Rome et Carthage) aient des origines non documentées. Les débuts du christianisme nord-africain (au moins au début du IIe siècle ou même à la fin du 1er siècle)

étaient remarquablement anonymes. Il ne semblait y avoir aucun lien avec la période apostolique et il n'y avait pas non plus de grand épisode d'une légende dorée, d'un grand saint ou d'un apôtre arrivant sur les côtes africaines pour convertir les incroyants. Plutôt cette histoire ouverte à travers les témoignages de sang.

Nous concluons avec les mots de l'historien français Marrou: «Toute l'Église se croyait impliquée dans la mission et avait un devoir missionnaire. Chaque croyant était un témoin, se sentait appelé à l'œuvre d'évangélisation, même en tant que témoignage suprême du martyre sanglant qui a toujours été présent à l'horizon. C'est peut-être la plus grande leçon que les chrétiens d'aujourd'hui peuvent recevoir de leurs frères aînés dans la foi ».

C) FACTEURS ET STRATEGIES CARACTERISANT LA MISSION

1. La souffrance

En examinant divers récits de persécution et de martyre, y compris les paroles et les actions de ceux qui ont souffert, l'auteur Smither est en mesure d'affirmer que, de manière indirecte, **la souffrance constituait un moyen stratégique pour l'avancement de l'Évangile**. Plus précisément, il montre que le contexte public de persécution permettait aux chrétiens de témoigner verbalement (le mot martyr (martus) signifie littéralement «un témoin») de leur foi et de clarifier et de défendre l'évangile (comptes rendus de martyre: actes de martyrs (acta) ou des martyres (passio) ont révélé de tels témoignages: **Polycarpe de Smyrne**, par exemple. Certains ont été convertis au christianisme à cause de la persécution dont ils ont été témoins, alors que dans d'autres cas, des observateurs non chrétiens sympathisaient avec les chrétiens qui souffraient, une influence qui semblait jeter les bases de la croissance de l'église (l'impact sur le public païen semblait particulièrement puissant lorsque les martyrs étaient des femmes, par exemple Agape, Irénée et Chinoe, Crispina). Les persécutions contre les chrétiens donnèrent également lieu à des apologétiques, des traités écrits qui défendaient et articulaient cette croyance chrétienne (par exemple par Justin Martyr, Tertullien). Enfin, la souffrance semblait revigorer l'église et ses missions tandis qu'on se souvenait de ses martyrs les jours de fête, à travers des sermons, des biographies sacrées (vitae) (Heffernan note que depuis l'église primitive jusqu'à la période médiévale, quelque 8 000 biographies sacrées ont été écrites pour commémorer la vie des saints) et même à travers la construction d'églises sur le site même de leurs tombes. Parfois, les croyants étaient encouragés à imiter (imitatio) l'engagement de ces saints et martyrs dans la foi.

2. Evangélisation, proclamation évangélique ou kérygmatique

Bien qu'il soit à noter qu'une grande partie de l'évangélisation dans l'église primitive se produisait dans le contexte de l'église existante et incluait la proclamation intérieure, la catéchèse et le baptême, la mission de la chrétienté primitive était également, selon l'auteur, caractérisée par un grand engagement à la **proclamation kérygmatique**. L'évangélisation était une priorité centrale de la mission pendant cette période. Pour soutenir cette affirmation, l'auteur insiste sur quelques exemples de stratégies d'évangélisation tout en se concentrant sur certains auditoires qui entendaient l'évangile. Tout d'abord, il y avait la stratégie consistant à **partager les témoignages de conversion et à raconter les histoires de foi d'autres chrétiens**. En outre, il y avait celui d'engager des intellectuels en faveur de l'Évangile. Une autre stratégie consistait à **s'engager dans l'évangélisation dans l'église et à approcher les dirigeants politiques avant de prêcher l'Évangile**. Une dernière stratégie consistait à évangéliser les hérétiques à l'intérieur et à l'extérieur de l'église à travers des frontières dogmatiques, idéologiques et de vision du monde.

3. Les Ecritures

3.1.

Les historiens ont souligné que, depuis que l'église primitive avait valorisé le principe vernaculaire, la traduction de la Bible au cours de cette période semblait suivre l'expansion de la mission et la création d'églises. La translocation du message évangélique et la traduction vont de pair. En fait, les évangiles et le Nouveau Testament ayant été composés et diffusés en grec (koine), par opposition à l'araméen ou même au grec classique, on peut affirmer que les Écritures du Nouveau Testament sont des traductions dans un sens et témoignent de la nature missionnaire de la foi. Identifiant le christianisme comme un «mouvement de traduction vernaculaire», Sanneh affirme que la «marque millénaire» de la foi était un mouvement de «mission par traduction»: la traduction dans les langues locales a servi à clarifier le message évangélique au sein d'un groupe donné de personnes. . En résumé, la traduction de la Bible a facilité la mission chrétienne dans l'Église primitive et dans les périodes ultérieures.

Si nous examinons le principe vernaculaire à l'œuvre dans l'église primitive, nous devons nous concentrer sur la traduction des Écritures en syriaque, en latin, en copte, en gothique, en arménien, en géorgien et en éthiopien, à la lumière de l'expansion missionnaire de l'église au cours des huit premiers siècles. .

3.1.1. Le Syriaque

Selon Irvin et Sunquist, le syriaque «est devenu la langue de choix des chrétiens en Syrie orientale, en Mésopotamie, en Perse et, finalement, en Inde, en Mongolie et en Chine». La raison pour laquelle ces dernières régions ont adopté le syriaque, c'est parce que c'était la langue des églises jacobites et nestoriennes, les mouvements missionnaires les plus actifs d'Orient tout au long de la période primitive. Le fait est que nous commençons à voir des chrétiens syriaques lire les Écritures dans leur langue maternelle à la fin du 2e et au début du 3e siècle. Les Écritures syriaques ont commencé à être révisées et développées au 4ème siècle et le texte qui en a résulté a été connu sous le nom de Peshitta, qui signifie «simple» ou «clair». Enfin, alors que la Bible syriaque était sans doute la traduction la plus ancienne des Écritures dans l'église primitive, le projet Écritures syriaques a ensuite influencé la structure de traduction des Écritures arménienne, géorgienne et arabe.

3.1.2. Le Latin

Bien que la traduction des Écritures en latin fût l'une des plus anciennes de l'histoire de l'église et ait probablement eu lieu à la fin du IIe ou au début du IIIe siècle, les origines précises de la Vieille Bible en latin ne sont pas connues. Alors que l'église de Rome continuait à utiliser la Bible grecque dans le culte jusqu'au milieu du IIIe siècle, l'ancienne Bible latine a probablement été développée en Afrique du Nord.

Le projet de la Bible latine, à l'instar des Écritures syriaques, était fondé sur le culte et le discipolat. Finalement, la vieille Bible latine pourrait être identifiée à travers trois courants régionaux: l'Africain, comme en témoigne la prédication de Cyprien; le gaulois, observé chez Irénée; et l'Italien, utilisé par Augustin. Les préoccupations concernant les variantes de lecture de la vieille Bible en latin aboutiraient finalement à la Vulgate en latin de Jérôme (c. 347-420), qui passait d'une simple révision du vieux latin à une traduction nouvelle et fraîche pour l'église du Ve siècle d'expression latine.

3.1.3. Le Copte

Alors que le grec était la langue principale des centres urbains hellénisés de l'Égypte, le copte était largement parlé dans les villes et les villages au début de l'église. Il semble juste de dire que la langue copte a vu le jour à cause de la mission et de la volonté de distinguer une vision du monde chrétienne de la vision du monde païenne égyptienne dominante.

3.1.4. Le Gothic

Comme nous l'avons vu, les Goths étaient un peuple germanique originaire du nord du Danube. Finalement; ils se sont divisés en 2 groupes distincts: les Wisigoths ou Goths occidentaux et les Ostrogoths qui vivaient à l'est de l'actuelle Hongrie.

Alors que les Ostrogoths entretenaient une relation pacifique avec l'empire romain oriental à Constantinople, on se souvient de l'histoire des Wisigoths pour avoir saccagé la ville de Rome au début du Ve siècle et pris ensuite le contrôle d'une grande partie de l'empire occidental, y compris de l'Afrique du Nord.

En plus d'être un évêque missionnaire auprès des Wisigoths en Roumanie et en Bulgarie modernes, Ulfilas s'est efforcé de rendre les Ecritures disponible en langue gothique. Parmi les rares manuscrits encore disponibles, le plus célèbre est le *Codex Argenteus*, une collection des 4 évangiles datant du 6ème siècle. Mais les Écritures gothiques n'ont pratiquement aucun effet sur l'église de la région après le VIe siècle.

3.1.5. L'Arménien

Comme nous l'avons vu, l'Arménie a été évangélisée à la fin du 3ème siècle par Grégoire l'Eclaireur. Après que le roi Tiridate eut été baptisé par l'évangile, il déclara l'Arménie comme une nation chrétienne vers 301.

La principale influence spirituelle sur l'Arménie venait de Syrie, car la Bible et la littérature chrétienne étaient disponibles en grec et en syriaque. Sahak, le dirigeant de l'église arménienne au Ve siècle, concrétisa la vision d'une traduction en arménien. Un scribe nommé Masrop compléta le Nouveau Testament en 410 et l'Ancien Testament en 414.

3.1.6. Le Géorgien

Les chercheurs s'accordent pour dire qu'il y avait une présence chrétienne en Géorgie au milieu du 4ème siècle. Bien qu'il soit contesté que les Écritures géorgiennes aient été traduites en arménien, en syriaque ou en grec, la plupart des érudits affirment que les évangiles et des parties du Nouveau Testament étaient disponibles en géorgien dès le Ve siècle.

3.1.7. L'Ethiopien (Geèz)

Comme nous l'avons vu, l'activité missionnaire la plus accélérée en Ethiopie a commencé au 4ème siècle avec Frumentius. C'est alors que l'alphabet éthiopien a été pleinement développé. La question de savoir quand la Bible est devenue disponible en

éthiopien est controversée: certains affirment qu'elle faisait partie du travail missionnaire de Frumentius au IVe siècle; d'autres parlent du 5ème ou 6ème siècle.

En ce qui concerne l'héritage, bien que l'amharique soit la langue nationale de l'Éthiopie moderne, l'éthiopien reste la langue scripturale et liturgique de l'Église orthodoxe éthiopienne contemporaine.

3.2.

Deuxièmement, le culte semble avoir guidé le processus de traduction de la Bible. À mesure que l'Évangile se répandait et que de nouvelles communautés de croyants naissaient, il était impératif que les Écritures soient lues publiquement comme un élément central des assemblées de culte.

3.3.

Troisièmement, alors que la nécessité de l'Écriture dans les assemblées d'adoration avait été un catalyseur pour les traductions initiales, le souci de devenir disciple guidait le processus de révision de ces œuvres. Le syriaque de Peshitta, la Vulgate latine et les éditions ultérieures des Écritures dans d'autres langues montrent certainement que l'Église primitive était préoccupée par l'exactitude des Écritures.

4. Contextualisation

Comment s'est produite la contextualisation (signifiant rendre pertinente la parole divine qui ne change jamais dans des situations en constante évolution) ? Comment les premiers missionnaires chrétiens ont-ils articulé la foi à travers des idées communément admises, en s'engageant dans un espace sacré et à travers une culture visuelle et professionnelle?

4.1. Idées et formes

- Comme on l'a vu, certains des premiers missionnaires chrétiens étaient également des philosophes qui connaissaient parfaitement la vision du monde et les idées de leur époque. Cela était particulièrement vrai lorsque l'église s'est développée et a grandi au sein du monde d'expression grecque et hellénistique ainsi que dans la culture et la législation de l'Empire romain. Justin a combiné les deux en choisissant de communiquer Jésus comme la Parole de Dieu en utilisant le mot grec Logos et en utilisant le moyen de communication légale romaine (libellus: une forme de pétition acceptée pour plaider sa cause; apologétique). L'héritage de Justin se poursuit jusqu'au Ve siècle, au moment où Augustine écrivait *La Cité de Dieu* - son

opus magnum qui répondait de manière exhaustive aux allégations païennes selon lesquelles les chrétiens étaient responsables de la chute de Rome.

- En dehors de Rome et du monde hellénistique, un effort de contextualisation à travers des idées et des formes acceptées peut également être observé dans le travail des missionnaires nestoriens dans la Chine du 7ème siècle. L'une de leurs stratégies de mission consistait à développer une littérature chrétienne chinoise. Une des premières formes de ce travail était une œuvre comprenant 4 traités consacrés à Jésus, à la nature de Dieu, à la création et à la nature humaine, ainsi qu'aux enseignements éthiques du Christ. Ce médium semble délibérément contextuel car les 4 textes étaient clairement inspirés du genre bouddhiste des sutras. Les missionnaires nestoriens semblaient également s'inscrire dans le contexte bouddhiste lorsqu'ils fabriquaient des croix en pierre, un texte clair de la culture matérielle: un mélange de foi chrétienne et de symbole en forme de croix de lotus sur les pierres tombales de la province chinoise du Fujian. Malgré le travail pour développer une littérature chrétienne chinoise, une des lacunes évidentes est que les Nestoriens n'ont pas réussi à traduire les Écritures en chinois. Les érudits ont également déclaré qu'ils étaient allés au-delà d'une simple clarification de l'évangile en Chine et avaient promu un christianisme syncrétiste mêlé au bouddhisme.

4.2. Espace sacré et festivals

- L'un des résultats de la christianisation de l'empire romain à la fin du IVe siècle a été que les symboles, l'art et les rituels de la société romaine ont commencé à être chrétiens. Cela s'exprimait concrètement dans un certain nombre de contextes à travers le «baptême» d'espaces publics. Cela incluait la suppression ou la destruction de l'architecture et des symboles rendant hommage à la croyance païenne et leur remplacement par des symboles chrétiens.

- Au cours de leur mission en Angleterre à la fin du VIe siècle, Augustin de Cantorbéry et son équipe de moines ont eu recours à une stratégie différente. Tandis que Grégoire était clairement intolérant à la présence continue d'idoles païennes et ordonnait leur destruction, il affirmait une forme de contextualisation en rachetant un espace sacré plutôt qu'en le détruisant et en construisant de nouveaux espaces. Il croyait que l'espace sacré païen pourrait être transformé en un lieu approprié à un culte chrétien sincère. Il souhaitait que la population locale se sente à l'aise pour adorer comme de nouveaux chrétiens dans un environnement familier.

- Un deuxième exemple de contextualisation liée à l'espace sacré païen se trouve dans la mission du Boniface en Allemagne, déjà citée, du VIIIe siècle. En abattant le chêne sacré de Thor à Geismar, son action a en fait rejoint les traditions allemandes du «procès par épreuve»: la perception allemande que le dieu de Boniface était plus puissant que leurs divinités avait conduit à leur conversion après que leur espace sacré ait été détruit.

4.3. Culture visuelle

Bien que souvent négligé par les spécialistes, l'un des moyens fascinants de comprendre l'histoire chrétienne consiste à étudier la culture visuelle et matérielle. Le terme «culture visuelle» englobe les images et les artefacts produits par des artistes ou des artisans qui reflètent des aspects de la civilisation qui peuvent ou non être évidents dans d'autres artefacts culturels tels que des documents écrits. Ces artefacts, y compris les lampes, les mosaïques et l'architecture, ouvrent une fenêtre sur la vie quotidienne et la vision du monde des premiers chrétiens.

Cf. l'utilisation par les Nestoriens du symbole de la croix de lotus en Chine

Cf. dans le cadre de la mission de Columba et de ses moines à la fin du 6ème siècle auprès des Pictes d'Ecosse: des Ecossais spécialistes du travail du métal et de l'art de la pierre, dotés de pierres tombales et de monuments commémorant leur histoire. Les érudits ont regroupé l'art de la pierre picte en trois périodes ou classes qui coïncident avec leur histoire spirituelle: Classe 1 = préchrétienne; Classe 2 = représentation publique de la croix (débuts du christianisme); Classe 3 = images de la Croix totalement exemptes d'images païennes (période chrétienne). Idem avec l'un des artefacts les plus célèbres de l'art insulaire: le Livre de Kells, développé à Iona vers 800.

Parce que Columba et les générations de moines Ionans qui ont suivi ont adopté ces formes d'art, il semble évident qu'ils étaient délibérément contextualisés dans leur stratégie de mission pour transmettre l'Évangile à travers les matériaux de construction de la culture picte locale.

4.4. Culture du travail

Les efforts de contextualisation apparaissaient au cours de la première mission chrétienne à travers le style de vie des marchands missionnaires nestoriens le long de la route de la soie.

Décrivant ce contexte de marché oriental, Phillip Jenkins (Lost History of Christianity) écrit : «Pendant la fin de l'Antiquité et au Moyen Âge, la légendaire Route de la Soie allait de la Syrie au nord de la Perse et rejoignait les nations actuelles l'Ouzbékistan et le Turkménistan. Au-delà de Merv, les voyageurs ont traversé la rivière Oxus (Amu Darya) pour se rendre en Asie centrale et ont atteint Boukhara et Samarkand. La route les a finalement conduits sur 45000 km, au cœur de la Chine ». Dynamisant les marchés byzantins avec la soie chinoise au milieu du VIe siècle, les Nestoriens semblaient également assez aptes à nouer des liens avec d'autres marchands de l'Asie centrale et orientale. Ce travail, un moyen de subsistance authentique, est devenu une plate-forme qui a permis à ces travailleurs, y compris des moines et d'autres marchands, d'évangéliser le monde oriental. En fait, Jenkins souligne que «les écrivains chrétiens syriaques ont utilisé le mot« marchand »comme une métaphore pour ceux qui propagent l'Évangile». Le messager a été contextualisé.

4.5. Echec de contextualisation

Il convient également de souligner qu'il existe de nombreux exemples de non-contextualisation de l'Évangile au début du christianisme.

- Dans l'église occidentale, la langue et la culture latines sont restées dominantes là où elles n'auraient pas dû l'être. C'était le cas en Afrique du Nord où les Écritures n'étaient jamais traduites dans les langues punique-berbère. Si le latin était important pour les centres urbains comme Carthage ou même Hippo, ce n'était pas suffisant, même pour les communautés et les villages voisins.

- Bien que nous célébrions le ministère de Patrick d'Irlande et d'Augustin de Canterbury, y compris leurs stratégies de contextualisation, il est quelque peu surprenant que la langue principale de l'Écriture sainte et du culte dans les îles Britanniques soit restée le latin.

- Alors que l'évangélisation de la Nubie (entre le nord du Soudan et le sud de l'Égypte) doit être considérée comme positive, le fait que l'Église nubienne ait adopté les Écritures coptes de l'Égypte voisine a été une occasion manquée pour elle de devenir une église culturellement nubienne.

- Enfin, l'un des grands défauts de l'église dans l'histoire chrétienne est son incapacité à implanter une véritable église arabe autochtone. Nulle part elle n'a pu établir une base arabe authentique; elle n'avait même pas encore traduit les Écritures en arabe. En conséquence, il

n'y avait vraiment pas de réponse fondée sur la Bible à la montée de l'Islam au début du 7ème siècle, un mouvement qui est rapidement devenu une religion mondiale.

- Cela nous conduit à «l'ironie de la Vulgate latine»: Devenu un symbole de l'hégémonie religieuse occidentale, la présence de la Vulgate a effectivement étouffé les efforts de traduction vernaculaire et de contextualisation jusqu'au XVe siècle.

5. Paroles et actes

La proclamation dans la mission chrétienne primitive était accompagnée de ministères de bonnes œuvres, notamment en faveur des pauvres, des affamés, des prisonniers, des esclaves et des marginaux; mais aussi par des ministères vers ceux qui ont besoin de guérison et d'être libérés de l'oppression démoniaque.

- cf l'évêque du 4ème siècle, Basile de Césarée

6. L'Eglise

La mission dans le Nouveau Testament était nécessairement centrée sur l'église. D'une part, l'église était le produit de la mission; d'autre part, elle en était aussi le moyen. Bien que les stratégies de mission aient changé au fil du temps et que les formes d'église aient semblé différentes (jusqu'au début du 4ème siècle: églises privées à la maison; à partir du 4ème siècle, les basiliques: des bâtiments polyvalents qui étaient déjà courants dans la société romaine, qui ont facilité la proclamation de la mission et de l'Évangile par l'art : - peintures, mosaïques et gravures sur pierre), il n'y a jamais eu de période de christianisme sans église.

2

Mission à la fin du Moyen Âge et au début de la période moderne: propagation unilatérale à l'intérieur et à l'extérieur de la mission européenne

- Les écrits des apologistes, ainsi que la consolidation de liturgies de culte plus génériques, renforcent la doctrine chrétienne et contribuent à universaliser les pratiques, en particulier à mesure que le christianisme s'installe au nord de l'Europe.

- Cette catholicité (universalité) s'est développée au fur et à mesure que les différentes tribus et peuples évangélisés cherchaient à profiter des structures intellectuelles, religieuses et

sociales de l'époque romaine. Le christianisme est devenu le catholicisme. À mesure que les tribus se sont développées, regroupées et connectées, des langues communes se sont développées avec le latin des Romains. Les coutumes et les cultures se sont consolidées et se sont établies.

- Au 11ème siècle (1054), l'Eglise se scinda entre l'Europe de l'Est (orthodoxe, langue grecque) et l'Europe de l'Ouest (langue romaine, latine) dans un conflit théologique connu sous le nom de Grand Schisme. La foi catholique était omniprésente dans la plus grande partie de l'Europe à la fin du Moyen Âge. Cela a été provoqué en partie par la lutte, que certains historiens ont qualifiée de «mission» auprès des Sarrazins, connue sous le nom de croisades.

- Comme nous l'avons vu, après la destruction de l'empire perse aux environs de 650, les musulmans ont conquis de nombreux bastions jusque-là chrétiens, notamment Jérusalem et la Palestine. Plus tard, certaines régions d'Afrique, l'Espagne et la France, voire la Sicile, étaient dominées par des armées musulmanes. En réponse, commençant en 1095 en tant qu'expéditions de l'Occident chrétien visant à récupérer la Terre Sainte de l'islam et à la préserver pour la chrétienté, le mouvement des Croisades fut mélangé à des expéditions de christianisation de l'Europe du Nord (dites croisades baltes aux XIIe et XIIIe siècles), avec des luttes chrétiennes intérieures, par exemple les guerres hussites au 15ème siècle et les réactions contre l'expansion de l'empire ottoman, avec la chute dramatique de Constantinople en 1453, suivie du siège de Vienne en 1529.

La réflexion sur les croisades est importante dans une histoire succincte des missions catholiques (et les missions chrétiennes postérieures), non seulement pour représenter une méthodologie regrettable de violence et la plupart du temps infructueuse dans l'histoire de la mission chrétienne, mais aussi parce que cette attitude de croisé devait continuer à influencer la mission pendant des siècles à suivre.

- Cependant, la stratégie n'avait pas toujours été l'utilisation de la force. En Grande-Bretagne, par exemple, nous avons vu que les moines missionnaires avaient reçu pour instruction de coopérer avec la culture et les peuples existants. Les anciennes coutumes païennes ont été converties et ont reçu de nouvelles significations chrétiennes. Les monastères étaient considérés comme des lieux de sécurité et d'autorité. Les moines éduqués ont introduit des techniques agricoles plus efficaces et fourni une législation écrite aux monarques chrétiens.

- Le développement des monastères et des ordres religieux est un autre aspect missionnaire apparu au cours du Moyen Âge. Ces ordres ont dominé le paysage missionnaire, envoyant souvent des missionnaires à travers l'Europe et au-delà. Une grande partie de l'œuvre missionnaire tentée à cette époque a été réalisée par des membres d'ordres religieux, en particulier des franciscains et des dominicains. Leur discipline monastique en faisait un atout pour la mission de la culture de la croix.

- Une fois la Bible traduite en anglais en 1382 et l'invention de l'imprimerie à caractères mobiles environ un siècle plus tard, le message chrétien pouvait être diffusé à une plus grande échelle. Au fur et à mesure que de nouvelles technologies se développaient, l'exploration au-delà de l'Europe et de l'Asie orientale s'était développée. Pourtant, en 1500, le christianisme était essentiellement limité à l'Europe, bien qu'il y ait de petites communautés en Égypte, en Éthiopie, dans le sud de l'Inde et en Asie centrale. La réforme protestante qui montait a notamment fait comprendre que chaque culture devait pouvoir lire la Bible dans sa propre langue. La traduction et la transmission bibliques devaient être le moteur des projets missionnaires protestants dans les années à venir.

Aux XVIe et XVIIe siècles, cependant, l'entreprise missionnaire était principalement une affaire d'ordres catholiques.

Le 4 mai 1493, le pape Alexandre VI, d'origine espagnole, décréta dans la bulle *Inter caetera* que tous les pays situés à l'ouest et au sud d'une ligne pôle à pôle à cent lieues à l'ouest et au sud de l'une des îles des Açores ou du Cap Vert devraient appartenir à l'Espagne. Le Portugal s'y est opposé parce que son statut et ses droits avaient été omis et négligés. Le roi Jean II du Portugal a entamé des négociations directes avec le roi Ferdinand et la reine Isabelle d'Espagne en vue de repousser la ligne de force vers l'ouest et de lui permettre de revendiquer des terres découvertes à l'est de celle-ci. Le résultat fut le traité de Tordesillas. Signé à **Tordesillas**, en Espagne, le 7 juin 1494, le traité établissait une ligne de démarcation à 370 lieues à l'ouest des îles du Cap-Vert (déjà portugaises). L'Espagne a gagné la majeure partie des Amériques, à l'exception du Brésil en Amérique du Sud, et le Portugal, dont les explorateurs avaient déjà atteint la côte ouest de l'Afrique, pouvait revendiquer des terres découvertes à l'est. Cependant, la ligne n'étant ni définie par des degrés de longitude ni strictement appliquée, il en a résulté différentes interprétations quant à sa mise en œuvre pratique. De plus, la ligne ne faisait pas le tour du monde.

Après l'expédition de Ferdinand Magellan (1519-1522), la région du Pacifique entre en jeu, en particulier les îles aux épices (Moluques), revendiquées par les deux pays. Toujours à la recherche d'argent pour ses guerres européennes, Charles Quint d'Espagne cherchait une solution pratique au «problème des Moluques» après son mariage avec Isabelle du Portugal en 1526; il signa un nouveau traité avec le Portugal à Saragosse (Espagne) **le 22 avril 1529. Le Traité de Saragosse** (ou Zaragosse) offrait un anti-méridien à la ligne établie par le Traité de Tordesillas. Le Portugal paya 350 000 ducats pour les Moluques à l'Espagne et, afin d'empêcher toute nouvelle intrusion espagnole, une nouvelle ligne de démarcation fut établie à près de trois cents lieues (17 °) à l'est de ces îles. Le Portugal a pris le contrôle de toutes les terres situées à l'ouest de la ligne, y compris l'Asie, et l'Espagne a reçu l'essentiel de l'océan Pacifique. L'argument de l'Espagne selon lequel le traité de Tordesillas divisait le monde en deux hémisphères égaux n'était pas reconnu dans le traité de Saragosse: la part du Portugal était d'environ 191°, tandis que celle de l'Espagne était d'environ 169°, avec une variation d'environ ± 4 ° en raison de l'incertitude de l'emplacement de la ligne Tordesillas. L'intérêt espagnol pour les Philippines, démontré par le nouveau traité comme étant du côté du Portugal, deviendrait un problème dans les dernières décennies du XVIe siècle.

Les missions espagnole et portugaise sont allées de pair avec la colonisation d'une grande partie de l'Amérique du Nord, centrale et du Sud, des Philippines ainsi que de régions d'Afrique, d'Indonésie et d'Asie du Sud-Est. Il y avait aussi des colonies de missionnaires en Chine, au Japon et en Inde. Dans ces colonies, la culture européenne était souvent considérée comme synonyme de foi chrétienne. La destruction du culte autochtone et d'autres objets et de pratiques culturels était donc considérée comme essentielle. Dans le même temps, il convient de noter que des hôpitaux et des écoles ont été établis par l'Église dans les colonies espagnoles.

En Amérique latine, les missionnaires espagnols ont dû faire face à de nombreux problèmes en raison du comportement perfide de leurs compatriotes, les conquistadores, avec leur soif d'or et de territoire. Les missionnaires des ordres religieux étaient généralement connus pour leur amour et leur souci des besoins de la population locale, souvent en les défendant contre les colonisateurs dépravés. La Couronne espagnole s'opposait à l'esclavage, mais l'exploitation des peuples autochtones en tant que travailleurs non rémunérés était courante. Pour contourner la législation espagnole, un enseignement de la foi chrétienne était parfois offert en échange d'un travail physique. Des esclaves ont également été amenés d'Afrique pour fournir du travail manuel au bénéfice des conquistadores.

Grâce à l'expérience de l'ordre des jésuites en particulier, et en particulier face aux manières de coloniser, les méthodes missionnaires développaient une connaissance accrue de la culture, de la langue et des coutumes locales. Les jésuites étaient connus pour la création d'institutions d'enseignement et la constitution de communautés chrétiennes qui évitaient toute présence militaire coloniale. Les jésuites ont appris et étudié les langues vernaculaires, en essayant de protéger et d'adapter les coutumes et la culture antiques de manière à ne pas altérer les nouvelles pratiques chrétiennes. Les peuples autochtones étaient encouragés à se faire baptiser, à se marier et se voyaient offrir le sacrement de la pénitence, mais leur participation à la sainte communion et à l'ordination était limitée.

(Pour plus d'informations, voir entre autres Tara Alberts, "Catholic Missions to Asia", in: A. BAMJI, G. H. JANSSEN, M. LAVEN (eds), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham, 2013, pp. 127-145; Karin Vélez, "Catholic Missions to the Americas, op. cit., pp. 147-162).

Il est clair que la juridiction de la congrégation romaine **De Propaganda Fide**, fondée par Grégoire XV en 1622, était un point de lutte continue avec l'Espagne et le Portugal, qui avait obtenu d'Alexandre VI les pleins pouvoirs pour la pratique ecclésiale outre-mer.

Mais ce qui devint le *patronato* royal (Espagne) ou le padroado royal (Portugal) exercé sous le contrôle de l'Église outre-mer comprenait: 1) la souveraineté et la juridiction sur toutes les îles et terres situées à l'ouest ou à l'est d'un méridien théorique; l'obligation d'évangéliser les non chrétiens de ces territoires; 2) la réglementation royale en matière d'accès et de résidence dans ces zones, qui incluait les mouvements et la présence de clercs réguliers et séculiers. Les monarchies espagnoles et portugaises ont basé sur ces fondements leur revendication à demander des ecclésiales communications outre-mer pour être maintenues uniquement avec l'Espagne et le Portugal, et non directement avec Rome, afin d'exclure les appels d'outre-mer à destination de Rome et d'empêcher le retour non autorisé en Europe de clercs envoyés à l'étranger. Les couronnes espagnole et portugaise n'ont donc reconnu la compétence de la Propaganda dans aucun de leurs territoires d'outre-mer.

Dans certains cas, des tensions ont éclaté en raison de l'internationalisme des ordres religieux: des prêtres «belges», français, polonais, espagnols et italiens ont tous servi dans les missions jésuites «portugaises», tandis que de nombreux franciscains et théatins en Asie espagnole et portugaise étaient italiens.

En rivalité avec l'Espagne et le Portugal et appuyée par la propagande de la vérité, la France a également établi des colonies dans certaines parties de l'Afrique, de l'Amérique du Nord et centrale et du Canada. D'où la formation de communautés catholiques françaises composées principalement d'immigrés européens et d'esclaves africains. Les frères français étaient particulièrement intéressés par le travail avec les esclaves. La Société des Missions Étrangères de Paris a été fondée en 1658-1663 dans le but de former le clergé autochtone à la création d'une mission de base. Cette société de missions étrangères a travaillé efficacement au Canada, en Inde, en Asie du Sud-Est et en Chine.

(Pour plus d'information, voir entre autres : A.D. Wright, *The Early Modern Papacy. From the Council of Trent to the French Revolution, 1564-1789*, Harlow, 2000, pp. 189-230).

3

Mission de l'Eglise et le début des pouvoirs coloniaux; une mission territoriale par des congrégations spécialisées sous la direction de Propaganda Fide

Paradoxalement, le siècle suivant la Révolution française destructrice a vu un renouveau religieux et la renaissance de l'idée de la mission. Le romantisme, avec notamment François-René de Chateaubriand et son *Le Génie du Christianisme* (1802) en tant que représentant catholique, donne une image positive de la vie missionnaire. Chateaubriand a créé la perception et la narration du triomphalisme héroïque du mouvement du réveil catholique, avec le missionnaire comme principal représentant. L'anti-intellectualisme et la supériorité culturelle en sont les caractéristiques.

Au cours de cette période, le monde catholique a développé plusieurs initiatives personnelles et isolées. C'était la renaissance des soi-disant anciens ordres religieux; la naissance de nouvelles congrégations; le démarrage de la collecte de fonds privés pour les missions. Tout cela a conduit à une restauration de la vie monastique et missionnaire. En France, les Spiritains, fondés en 1703, ressuscités par une fusion en 1848 avec la Société du Saint-Cœur de Marie, se développèrent en une congrégation de missions spécialisée en Afrique. À Lyon, Marie-Pauline Jaricot créa en 1822 son Œuvre de la propagation de la foi au profit des missions. Et à Nancy, Mgr Forbin-Janson, organisa un projet analogue au profit des orphelins des Missions de Chine, connu à partir de 1843 pour être l'Œuvre de la Sainte-Enfance.

En Belgique, il faut souligner que l'on pouvait parler jusque vers 1860 des missionnaires belges, mais pas encore des vraies missions belges. Avec leurs collègues français, irlandais, italiens et allemands, des prêtres sont partis aux États-Unis pour convertir des protestants. D'autres ont envoyé des «païens» (principalement des Américains) dans le Kentucky. Alors qu'en Belgique, un séminaire américain à Louvain (1857) et une école apostolique à Turnhout (1872) ont été fondés, la province belge des jésuites, avec Pieter-Jan De Smet comme fer de lance, a missionné le territoire des Rocheuses et des indigènes de Potowatomie.

Nous devons souligner qu'à cette époque, certains papes étaient visionnaires dans leurs idées sur les missions. Le pape **Grégoire XVI** (1831-1846), ancien cardinal préfet de la propagande, était certainement l'un d'entre eux. Dans son instruction **Neminem profecto** du 23 novembre 1845, il déclara qu'il était de la plus haute importance de former les natifs aux missions pour qu'ils deviennent prêtres, non comme prêtres secondaires, mais au même niveau que les Européens, puisque les ouvriers des Écritures étaient tous égaux. Ils pouvaient éventuellement être ordonnés évêque.

Tandis que **Pie IX** (1846-1878) invitait les évêques missionnaires et les vicaires apostoliques au premier concile du Vatican et discutait d'un texte sur les missions, le pape **Léon XIII** (1878-1903) continua d'appuyer les missions et donna aux nombreuses congrégations missionnaires spécialisée nouvellement érigées, comme les Spiritains déjà mentionnés; mais aussi les missionnaires CICM (Scheut) (1862), les Pères Blancs (1868); les missionnaires de Mill Hill (1866) et les Verbistes (1875), et à de nombreuses congrégations de sœurs missionnaires un rôle de premier plan à jouer dans son projet de conversion mondiale.

À partir de cette période, nous voyons apparaître l'usage d'assigner aux provinces nationales des congrégations internationales la mission d'un territoire bien défini. L'idée missionnaire de la fin du 19e siècle et du début du 20e siècle était clairement ancrée dans un climat de nationalisme politique et de centralisme ecclésiastique et reposait avant tout sur le droit canon et une géographie territoriale. En un sens, le Saint-Siège et en particulier la Congrégation de la Propagande Fide ont divisé le monde en territoires de mission et territoires non-missionnés (ou pas encore missionnés). Les territoires où les congrégations exerçaient un pouvoir au nom du Saint-Siège obtenaient par l'attribution des «ius commissionis» (qui ne seraient abolis qu'en 1969!) le statut de mission «sui iuris», de préfecture apostolique ou de vicariat apostolique. Dans un territoire de mission dépourvu de hiérarchie autonome, un

missionnaire européen a été nommé par Rome comme supérieur de mission, préfet ou vicaire apostolique.

Il est clair que ce système, conjugué aux aspirations coloniales des États nationaux européens, finirait par engendrer toutes sortes de problèmes, internes ou externes, ayant des répercussions sur la mission. Ce n'est pas un hasard si Benoît XV en parlera dans *Maximum Illud*.

Contrairement aux activités missionnaires de l'Église, l'étude de la mission (missiologie) en tant que discipline théologique est d'origine récente: elle n'a été initiée que pendant les premières décennies du XXe siècle. C'est principalement grâce aux efforts infatigables du protestant Gustav WARNECK (1834-1910), enseignant à l'Université de Halle (1896-1910), et à ceux de Josef SCHMIDLIN (1876-1944), fondateur de la première chaire la missiologie dans une institution catholique en 1910 à l'Université de Münster, cette missiologie a été établie comme une discipline à part entière. Ces précédents ont rapidement été suivis ailleurs, en raison notamment de l'impact considérable et de la demande des congrégations missionnaires, des sociétés et des conférences telles que la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg de 1910. Des pressions ont également été exercées par des étudiants (notamment aux États-Unis) et, dans certains cas, même par des gouvernements, comme en Allemagne. Bien que les protestants fussent les véritables pionniers de la théologie de la mission, puisqu'ils cherchaient dès le début une justification de leur proclamation missionnaire, l'Église catholique était toutefois en train de créer des chaires de missiologie avant d'autres églises.

Mais nous arrivons à la veille de *Maximum Illud*.

Maximum Illud, cent après, un texte au-delà du contexte

Introduction

Prof Messina

Dans l'histoire de la Mission au XX^e^ siècle, aucune lettre apostolique n'a autant résisté à l'usure du temps, n'a rien perdu de son éclat de langage, ni de sa pertinence apostolique, encore moins de sa dynamique missionnaire comme « *Maximum Illud* », publié le 30 novembre 1919 par le Pape Benoît XV. Cette lettre, dont nous célébrons le centenaire cette année, s'inscrit parmi les documents, qui ont le plus marqué l'histoire de l'évangélisation des peuples et l'enseignement missionnaire des Papes. Son autorité établie, quant à la conception et à la vision de l'activité missionnaire depuis le XX^e^ siècle, en fait un des textes pontificaux les plus actuels, d'une jeunesse et d'une beauté rarement dépassées.

Il nous semble utile, pour aider à la relecture de ce document pontifical, et de mettre en relief sa fécondité historique dans la pastorale missionnaire aujourd'hui-particulièrement en Afrique-, de commencer par situer le contexte mondial dans lequel paraît la lettre apostolique et qui, d'une certaine manière, aura conditionné sa publication ; et enfin de revisiter les idées novatrices dont la résonance lui garantit une pérennité certaine dans l'Eglise postconciliaire (Vatican II).

1- Le contexte de la Publication de Maximum Illud

Le 3 septembre 1914, au dixième scrutin, Giacomo Della Chiesa, né le 21 novembre 1854, est élu 258e pape de l'Eglise catholique. Cet ancien Substitut de la Secrétairerie d'Etat, également ancien archevêque de Bologne, prend le nom de Benoît XV. Cet homme dont le pontificat correspond à la période de la grande guerre (la Première Guerre Mondiale) était, aux dires de Yves Marie Hilaire, un aristocrate fin et lucide[18] ». Si, au plan mondial, l'humanité est marquée par les meurtrissures de la guerre, l'Europe, en ce qui la concerne particulièrement, est encore dans la mouvance nationaliste. Yves Marie Hilaire parle du passage de l'Europe des empires à l'Europe des nations[19]. L'allusion est ici faite à l'Italie et à l'Allemagne ; deux pays qui, au XIXe siècle, ont réussi à construire leur unité mais dans le déchirement de la querelle entre modernistes et traditionnalistes. Il faut rappeler que cette crise avait amené le Pape Pie IX à condamner les erreurs du monde moderne à travers l'encyclique *Quanta cura* le 8 décembre 1864, suivie d'un *Syllabus* de 80 propositions de ces erreurs condamnées. Bien plus, la question romaine qui a fait perdre aux Papes le contrôle des Etats pontificaux est exacerbée par la prise et la proclamation de Rome, le 20 septembre 1870, comme capitale d'Italie, soit un mois après l'arrêt des travaux du concile Vatican I, dû au déclenchement de la guerre franco prussienne.

18

19

Le moins qu'on puisse dire est que l'Église est affaiblie par toutes ces crises, qui ne manquent pas d'affecter l'évangélisation du monde, encore désignée par l'expression *Propagation de la foi*.

D'une manière générale, au début du XX^{e} siècle, le monde est marqué par la guerre et ses séquelles, une boucherie humaine de plus d'un million de morts. Malgré la conflagration très visible des relations internationales, l'Eglise est surprise et mise à l'écart de la guerre, qui en était l'issue fatale. La guerre n'a pas épargné l'Afrique. Un pays comme le Cameroun, en Afrique centrale et pour ne prendre que cet exemple, en a payé un lourd tribut en deux ans (1914-1916) : nombreuses pertes en vies humaines et destruction des ponts et forts de la colonie. Mais le règlement du conflit au Traité de Versailles, en 1918, n'a rien réparé en Afrique, notamment pour les colonies allemandes que sont le Rwanda – Burundi, la Tanzanie, la Namibie, le Togo et le Cameroun. Ici, une nouvelle forme de colonisation succédait à l'autre.

C'est dans ce triste et douloureux contexte qu'émerge le pontificat de Benoît XV, un homme soucieux de la paix et préoccupé de la réconciliation des peuples avec Dieu et avec eux-mêmes. A propos de la première Guerre mondiale, il déclare à l'occasion de la fête de la Toussaint 1914 :

> « *Chaque jour, la terre ruisselle de sang nouveau, se couvre de morts et de blessés. Qui pourrait croire que ces gens qui se battent les uns contre les autres descendent d'un même ancêtre, que nous sommes tous*

de même nature et que nous appartenons tous à une même société humaine[3] *?*»

Dans le souci de réconcilier les chrétiens de son temps avec l'Église, s'il maintient la condamnation des modernistes, il fait dissoudre, en 1921, la Sodalité Saint Pie V (*Sodalitium pianum)*, un regroupement de journalistes intégristes – En 1920, par la publication de l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, il demande aux fidèles catholiques de lire la Bible.

Sa plus grande réalisation humanitaire, qui témoigne de son désir de paix, est le service d'assistance pontificale aux blessés et prisonniers de guerre, grâce auquel il a été possible que des invalides de guerre soient échangés entre les belligérants. Toutes ces questions, il faut e souligner, n'auront pas détourné le regard du Pape Benoît XV de la mission universelle de l'Église qu'est la propagation de la foi, disons, de l'évangélisation du monde, en s'intéressant de près à ses conditions spirituelles et matérielles. C'est ce regard prophétique qui lui permettra de publier, le 30 novembre 1919, un an après la fin de la Première Guerre mondiale, la lettre apostolique *Maximum illud.*

2. Maximum Illud : une vision prophétique de la Mission

La lettre apostolique, que le Pape Benoit XV promulgue le 30 novembre 1919 à Rome, s'adresse particulièrement aux Patriarche, Primats, archevêques, évêques de l'univers catholique[4].

Ce document vient enrichir et porter au paroxysme l'enseignement missionnaire des Papes, que nous distinguons bien de l'enseignement social de l'Eglise. Et si, comme nous le soulignons ici, cette lettre apostolique s'inscrit dans l'enseignement missionnaire des Papes, il n'est pas inutile de rappeler les principes majeurs de cet enseignement ni de dire un mot sur les documents parus avant *Maximum Illud.*

Parlant des principes majeurs de l'enseignement missionnaire des Papes, Benoit XV, lui-même, inscrit sa lettre apostolique dans la logique « de la propagation de la foi à travers le monde[5] ». Il s'appuie pour cela sur Marc, 16, 15 : « Allez par le monde entier et prêchez l'Evangile à tous les peuples ». Mais n'oublions pas que cette annonce de la Bonne Nouvelle, semence de l'Espérance et de la Foi dans l'Eglise, est depuis la Pentecôte, en l'an de grâce 30, la raison d'être de l'Eglise, et elle s'y est employée depuis les temps apostoliques avec des fortunes diverses. Il ne s'agira pas ici de retracer l'histoire de la mission, de ses débuts à nos jours, mais de souligner les aspects qui nous aident à comprendre la nouveauté et la pertinence de *Maximum Illud*.

Le 6 Janvier 1622, le Pape Grégoire XV crée un nouveau dicastère à Rome, la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi (De Propagande Fide), chargée d'entreprendre ou de poursuivre l'évangélisation des peuples, désormais sous le contrôle direct de Rome, disons du Pape à travers le dicastère en question. La création de cette congrégation, d'une manière ou d'une autre, révoquait le patronage missionnaire accordé aux rois du Portugal (pour l'Afrique) et de l'Espagne (pour l'Amérique

Latine). C'est au cours des années qui suivent la création de ce dicastère, que commence à se préciser l'enseignement missionnaire des Papes sous forme d'instructions, d'encycliques ou de lettres apostoliques.

En remontant le cours de l'histoire, on découvre en 1659 *l'Instruction adressée aux vicaires apostoliques pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine.* Par cette **Instruction**, la sacrée Congrégation met les missionnaires en garde contre toute tentation d'imposer la culture ou encore la **mentalité** occidentale aux missionnés.

Le passage, qui suit, montre à quel point, à Rome, on se soucie de l'adaptation missionnaire aussi bien au niveau des habitudes qu'au niveau de la pédagogie d'évangélisation :

> *« Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale*[6] *».*

C'est dans la même veine que se situe la lettre apostolique **Ad Extremas,** en 1893, du Pape Léon XIII. Au-delà de l'intérêt porté aux langues locales comme canal d'évangélisation, il est de la plus grande importance, pour l'avenir de la mission que soient formés des prêtres indigènes, plus à même de porter le message là où le missionnaire ne peut pas entrer.

Ce rappel montre qu'avant la parution de *Maximum Illud,* l'enseignement missionnaire des Papes est déjà mis en route et constitue, au niveau du siège apostolique des missions, la

préoccupation essentielle de l'apostolat pour la conversion des peuples païens.

En résumé, cet enseignement préconise :

- le respect de la personne à évangéliser ;
- le respect de la culture du peuple qui accueille la Bonne Nouvelle ;
- la formation d'un clergé indigène.

Tout cela s'articule autour du paradigme **indigénisation,** problématique nœudale au sein de la Congrégation pour la Propagation de la Foi au XIX^{e} siècle.

Maximum Illud, que le Pape Benoit XV a publié le 30 novembre 1919, s'inscrit donc dans l'horizon d'une tradition : celle de l'enseignement missionnaire qui vient de Rome, en tant que siège apostolique. *Maximum Illud* en assure le prolongement au début du XXe siècle. Qu'est-ce qui fait donc sa nouveauté ou son originalité ?

- Nouveauté et originalité de Maximum Illud

Il est important de souligner, que le contexte social, historique et ecclésial, dans lequel paraît la lettre apostolique de Benoit XV, est en soi nouveau. Nous sommes au lendemain de la Première Guerre mondiale ; la paix laborieusement négociée à Versailles, en 1918 couve encore sous les cendres fumantes de cette première boucherie d'envergure mondiale. La voix du Pape étouffée par la guerre était attendue, notamment dans les milieux missionnaires et en pays de mission. Les blessures morales et les dégâts causés par la guerre que le Pape Benoit XV a lui-même qualifiée de « massacre inutile » avaient nourri cette attente. Il faut remarquer que la durée de la guerre, non seulement, a

affaibli l'activité missionnaire sur le terrain, mais également, a induit des changements qui ont notamment fait émerger une forme de nationalisme préjudiciable à l'esprit missionnaire. Pour étayer notre propos, nous allons donner l'exemple du Cameroun.

Au Cameroun, l'évangélisation est inaugurée en 1890 par les missionnaires pallottins d'origine allemande et polonaise. A l'issue de la campagne camerounaise de la première guerre mondiale, en 1916, les missionnaires pallottins sont expulsés par l'armée française. Il s'en suit, de 1916 à 1922, une querelle de succession missionnaire. Les pallottins espèrent reprendre leur apostolat au Cameroun à la fin de la guerre ; les spiritains, de leur côté, sont soutenus par la France, leur patrie-mère pour succéder aux pallottins. Une telle situation ne permet plus de dissocier les intérêts de la Mission et ceux des métropoles coloniales dont les missionnaires sont originaires. Il semble donc urgent de clarifier les enjeux de la Mission, au risque de la prendre en otage par le jeu des intérêts coloniaux des métropoles occidentales. De ce point de vue, l'opportunité de la publication de la lettre apostolique était d'une évidence indiscutable.

Bien plus, comme le souligne le Pape Benoit XV, le nombre de païens ayant atteint un milliard, la conscience missionnaire était interpellée par l'urgence et l'obligation morale de leur annoncer l'Evangile de Jésus-Christ. Le Pape écrit :

> *« Pour Nous, Nous déplorons le sort lamentable de cette immense multiple d'âmes. Il nous tarde, de par la sainteté de Notre charge apostolique de pouvoir étendre à ces âmes le bénéfice de la divine rédemption*[7] ».

Pour cette mission urgente auprès des païens, un **vade mecum** s'est imposé, sous peine de passer à côté des objectifs à atteindre. Le XX^{e} siècle, qui a commencé avec un conflit mondial, s'annonçait différent du XIX^{e} siècle. Et il était tout à fait pertinent pour le Pape de renouveler l'enseignement sur la Mission. Le but de cette entreprise est comme l'indique Yves-Marie Hilaire, de rendre les « missions plus catholiques », en promouvant « l'unité dans la diversité ».

En s'inscrivant dans la continuité de la pensée missionnaire des Papes, *Maximum Illud* opère un certain nombre de ruptures. Ce sont ces ruptures qui constituent son originalité. L'ensemble du texte baigne dans une esthétique de langage et de style qu'on apprécie en déroulant le plan de la lettre apostolique. Après avoir rappelé le rôle historique de l'Eglise concernant la Mission, le Pape en tire des leçons pour interpeller la conscience missionnaire sur son devoir de s'engager à travers le monde, toujours avec plus de zèle et de charité, dans un esprit de diversité et de complémentarité des charismes, qui n'oublie pas d'associer les femmes et les fidèles laïcs pour leur coopération et leur soutien à cette Mission. Le Pape s'exprime avec des images tellement fortes et belles, qu'on a l'impression d'avoir affaire à un poète. Mais ce qui doit davantage nous intéresser ici ce sont les idées novatrices que le Pape propose dans sa lettre.

- Il engage les responsables des missions à être l'âme de leur mission par une vision large de l'occupation de l'espace, et surtout à ouvrir la collaboration missionnaire à d'autres acteurs qui ne sont pas de leur congrégation ni de leur pays (*bannir l'exclusivisme national ou religieux) ;* la dimension socio caritative, comme lieu de diffusion de la foi, est

impérative pour la mission : écoles, orphelinats, hôpitaux, hospices…

- Il insiste sur la formation d'un clergé indigène d'égal niveau à celle du clergé occidental. *« …il faut une formation pleine, parfaite et complète dans toutes les branches qu'elle comporte, celle même que reçoivent d'ordinaire les prêtres des pays civilisés. »* La sainte vocation du clergé indigène est le gage d'une fondation solide de l'Eglise missionnaire. Et c'est ici que le Pape exprime ses regrets : *« Il est regrettable que, en dépit de cette volonté des souverains pontifes, des contrées nées depuis des siècles à la foi catholique se trouvent dépourvues d'un clergé indigène, digne de ce nom »*
- Le Pape recommande l'esprit de renoncement aux missionnaires pour ne pas confondre les intérêts de leur patrie avec ceux du royaume du ciel. Il revient avec insistance sur cette question au point de qualifier de **peste affreuse,** l'incapacité du missionnaire à placer les intérêts du royaume du ciel au-dessus de ceux de son propre pays. Il faut remarquer que c'est la première fois qu'on rencontre une expression comme **peste affreuse** dans l'enseignement missionnaire des Papes.
- La question de la culture intellectuelle du missionnaire, apparait pour la première fois sous la plume du Pape Benoit XV. Si, comme il le remarque lui-même, certains pensent que le missionnaire n'a pas besoin d'un tel bagage pour accomplir son travail, le Pape affirme sans contour ni détour : *« …faute d'une culture intellectuelle suffisante, le missionnaire se trouvera souvent dépourvu d'un secours précieux pour la fécondité de son saint ministère ».* Et c'est sur cette même lancée qu'il préconise une connaissance aussi parfaite que possible de la langue du pays à évangéliser par le missionnaire
- L'activité missionnaire, pour le Pape, ne serait susceptible de réussite s'il lui manque la spiritualité missionnaire : la vie de **prière** et **l'amour de la vie intérieure**, disons aussi, l'amour du prochain.

- Enfin, on doit retenir que le Pape aborde la question des ressources dont la mission a besoin pour ses activités. Et pour la provenance de ces ressources, il cite la Propagation de la Foi, la Sainte Enfance, l'Œuvre de Saint Pierre, l'Association du Clergé pour les Missions, sans oublier de faire appel à la générosité des fidèles.

Dans la conclusion de sa lettre, le Pape Benoit XV se montre très optimiste en lui donnant comme titre « *Duc in Altum* », Lc 5,4). Nous notons cependant que cette lettre apostolique sur la mission reste silencieuse sur l'Afrique comme terre de mission. Dans l'introduction, une timide allusion est faite à l'Ethiopie et son premier évêque Frumentius. Malgré cela, la réalité analysée concernant bel et bien l'Afrique comme terre de mission à cette époque.

Au regard de la note de lecture que nous venons de faire en raccourci, il est difficile de ne pas reconnaître une originalité certaine à la lettre apostolique de Benoit XV, ainsi que des points de nouveauté à son enseignement. Nous allons maintenant interroger l'Eglise pour savoir si *Maximum Illud* a eu un certain écho au lendemain de sa publication.

2- L'écho de *Maximum Illud* dans l'évangélisation

S'agissant de l'écho de *Maximum Illud* dans la mission d'évangélisation de l'Eglise, nous allons nous arrêter sur le concile Vatican II et le synode sur la Nouvelle Evangélisation, qui sont deux moments significatifs de la vie de l'Eglise de notre temps. Il n'est pas exagéré de remarquer que la publication de *Maximum Illud*, en 1919, a en soi accru la conscience ecclésiale sur l'expérience d'une évangélisation en osmose avec les réalités locales, et partant, en profondeur de ces réalités. En tout cas cette lettre apostolique ne laissera pas indifférents, ni les acteurs

missionnaires, ni les pays de mission, ni encore moins les théologies missionnaires de l'après-guerre.

S'agissant du concile Vatican II, il importe de constater que c'est le premier concile de l'histoire de l'Eglise qui aborde la question de la mission de façon directe.

La lecture du décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, Ad gentes, qui en a découlé, permet de constater que du point bibliographique, *Maximum Illud* apparaît parmi ses références fondamentales, et nous amène à voir que le concile le Vatican II a confirmé certaines positions audacieuses que la lettre apostolique du Pape Benoit XV avait, en son temps, préconisées: le témoignage missionnaire sur le plan humanitaire ou socio caritatif(A.G,n°12); la formation spirituelle, morale et intellectuelle des prêtres missionnaires(A.G.n°25-26); la collaboration entre congrégations différentes, l'implication des femmes (Religieuses) et d'autres sensibilités apostoliques (fidèles laïcs), etc…

Le défi culturel a été repris au concile Vatican II dans la section 2 de *Gaudium et spes*, n° 57, sous le titre de *Foi et culture*. Ce défi, évoqué ici au pluriel, est analysé par le pape François dans *Evangelii Gaudium*, n°68 et 69. Le Pape François écrit :

> *« Le besoin d'évangéliser les cultures pour inculturer l'Evangile est impérieux »* E.G. n°69.

On ne doit pas oublier que lorsque le Pape Benoit XV insiste sur le respect des peuples à évangéliser et sur la nécessité d'apprendre leur langue, non pas de manière superficielle mais approfondie, c'est pour jeter les bases de l'inculturation. Si le mot n'existe pas à l'époque, la réalité qu'il recouvre est ancienne.

Pour la théologie africaine, *Maximum Illud* a ouvert des perspectives importantes. Et on ne peut pas se tromper sur les sens des propos d'un Bimwenyi-Kweshi, lorsqu'il écrit :

> *« C'est dans ce contexte et à la lumière des encycliques pontificales missionnaires que des « prêtres noirs s'interrogent » sur « les responsabilités de la théologie » face aux cultures et traditions africaines, sur « théologie et culture africaine[8] ».*

Maximum Illud, de par la rigueur du ton et la pertinence de l'analyse de la situation missionnaire à l'orée du XX^{e} siècle, a élargi l'horizon de compréhension de l'universalité de l'Eglise qui, en promouvant une catholicité authentique, doit positivement assumer les différences culturelles, pour que le message du Christ soit pleinement reçu et profondément vécu. Il n'est pas étonnant que le Pape François ait décrété que le mois d'octobre 2019 soit un mois missionnaire extraordinaire. La décision du Pape met alors en évidence le lien entre *Maximum Illud* et la mission d'évangélisation de l'Eglise aujourd'hui. Il reste regrettable que ce décret du Pape, à l'approche du centenaire de *Maximum Illud,* n'ait pas eu d'écho retentissant dans certaines Eglises d'Afrique, à la hauteur de la vision du Pape Benoit XV concernant la Mission, et au regard des enjeux de l'évangélisation de notre continent aujourd'hui.

CONCLUSION

Maximum Illud, cent ans après, nous parle encore et toujours. C'est une lettre qui invite Rome à coconstruire avec les Eglises locales, la vocation d'un catholicisme qui répond aux interrogations majeures des communautés chrétiennes face aux défis d'une mondialisation qui semble faire fi des valeurs religieuses. Si *Maximum Illud* n'a pas apporté les solutions à toutes les interrogations liées à l'évangélisation du monde, elle a cependant fait une analyse qui transcende le temps et l'espace, et qui a soulevé les problèmes qui préoccupent notre Eglise actuelle. Elle reste une source d'inspiration qu'il faut redécouvrir, lire et méditer pour inventer les nouvelles voies par lesquelles la diffusion de l'évangile est susceptible d'atteindre chaque homme, là où il se trouve, d'être accueilli et vécu par lui, afin de redynamiser l'espérance et la foi dans un monde où le matérialisme devient la valeur essentielle et suprême. *Maximum Illud* reste une lettre apostolique de référence pour l'Eglise de notre temps.

Pr Jean Paul Messina
UCAC- Yaoundé

AD GENTES: Mission et activités missionnaires à Vatican II et dans les documents postconciliaires jusqu'en 1968

Par Lamberigts

1. Introduction

La mission et les activités missionnaires sont au cœur du christianisme. Les gens estiment à juste titre que ce sujet doit être une préoccupation constante des Eglises et que ces Eglises ont des idées claires sur leur mission et leurs activités. À cet égard, il est un peu étonnant de voir que le document sur les activités missionnaires de l'Église catholique, le décret Ad Gentes, ait été approuvé le dernier jour possible du Concile Vatican II : le 7 décembre 1965.[20]. Le document approuvé résultait d'une longue histoire de discussions, débats, différends et autres. Il reste étonnant qu'un document, établi sous la direction du chef de Propaganda Fide, l'institution curiale par excellence en ce qui concerne les activités missionnaires, fondé en 1622, ayant ainsi une expertise d'environ 340 ans, a nécessité tant de temps pour aboutir à un document plus ou moins satisfaisant. Bien que je n'ai pas de boule de cristal, je me demande parfois ce qui se serait passé avec l'église si Gregory Peter Agagianian (1895-1971), chef de la Propaganda, né en Géorgie moderne mais vivant à Rome depuis 1906 (d'abord comme étudiant, puis comme professeur) avait été élu pape en 1958. De toute façon, en 1958, il était papabile[21] et un représentant respecté de la curie. Agagianian serait à la tête de la Propaganda jusqu'en 1970, année où il devait prendre sa retraite. Je parle de cet homme parce que l'histoire d'Ad Gentes était souvent une histoire de tensions entre lui et la Propaganda d'une part et entre les évêques missionnaires et les généraux supérieurs des ordres et des congrégations missionnaires, de l'autre.

Avant le Concile, deux encycliques importantes avaient été publiées*: Maximum Illud* (1919), raison de notre réunion d'aujourd'hui, et *Fidei Donum* (1957). Étant donné que l'émancipation des peuples colonisés était en cours, ces documents montraient que Rome était de plus en plus consciente de l'importance des cultures autochtones et de la préparation du clergé autochtone, dans les conditions promues par la Propaganda[22]. Dans plusieurs cas, ces conditions ont été perçues comme problématiques par le manque de respect pour les projets des missionnaires ou pour les attentes de la population locale.

2. La période préparatoire

[20] Parfois, un lecteur peut être surpris de l'absence d'un concept comme mission. Pour citer un exemple, missio n'apparaît jamais dans *De civitate Dei* d'Augustin, un livre sur les villes terrestres et célestes, et une réponse à des critiques païennes sur la chute de Rome.
[21] Voir P. HEBBLETHWAITE, *Pope John XXIII Shepherd of the Modern World*, Guarden City, New York, 1985, pp. 273-284.
[22] Voir J. BONFILS, *Portée religieuse d'une vie missionaire*, in *Spiritus* 30 (1967) 146-156.

Après l'annonce du Concile du 25 janvier 1959 et la nomination de la Commission Préparatoire le 17 mai 1959, les évêques, les congrégations curiales, les universités et les facultés de théologie ont été priés de soumettre leurs souhaits en latin, une langue avec laquelle nombre de personnes actives dans les missions ne sont plus familiers. En effet, de nombreux missionnaires considéraient le latin comme la langue des colons, suggérant qu'il existait un grand décalage entre ce que les gens vivaient dans des contextes locaux et ce qui était considéré comme un commandement du «centre». A partir du 5 juin 1960, dix commissions préparatoires et deux secrétariats ont été créés. Le cardinal Agagianian est devenu président de la Commission Préparatoire pour les missions, l'archevêque titulaire David Mathew (1902-1975), un Gallois, servant l'Église d'abord en tant que délégué apostolique en Afrique orientale britannique (1946-1954), puis en tant que vicaire apostolique des militaires de Grande-Bretagne (1954-1963), devint secrétaire[23]. La commission était dominée par des Européens (41 sur 54) actifs dans les missions ou dans l'œuvre missionnaire (plus de la moitié d'entre eux enseignaient ou travaillaient au siège de leurs ordres et congrégations missionnaires à Rome)[24]. En outre, 5 provenaient d'Amérique du Nord, 2 d'Amérique centrale, 2 (exilés) de Chine, un de l'URSS, des Philippines, d'Australie, du Ghana et d'Inde respectivement. De facto, par leurs activités actuelles ou antérieures (plusieurs évêques avaient déjà démissionné à cette époque), tous les continents étaient représentés, bien qu'il faille ajouter que le clergé autochtone du sud était peu représenté : 4 personnes sur 54 (un africain, un Chinois, un Indien). 3 sur 4 étaient, au moment de la préparation, actifs à Rome. 29% de la commission provenait de la Curie, la plupart d'entre eux de la Congrégation pour la Propagation de la Foi[25]. Étant donné que la plupart des membres et des du Conseillers vivaient à Rome, cette commission préparatoire pourrait fonctionner de manière très efficace, car ils pourraient facilement se rencontrer régulièrement. La commission préparerait un texte d'environ 111 pages (7 chapitres ou schémas). Cependant, la Commission préparatoire centrale ne conserverait que les chapitres un (De regimine Missionum) et sept (De cooperatione missali), estimant que d'autres sujets tels que la liturgie

[23] Cependant, il faut dire que le véritable homme puissant était S. Paventi, teneur des minutes dans la Congrégation pour la Propagation de la Foi et consultante à la Commission des Religieux, homme ayant un grand impact sur Agagianian, comme on le verra clairement dans cet article.

[24] Voir l'information de première main donnée par S. PAVENTI, *Enstehungsgeschichte des Schemas De activitate missionali Ecclesiae*, in J. SCHÜTTE (ed.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz, 1967, pp. 76-77; cf. aussi J.B. ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery: Ad Gentes I,2-5*, Rome, 1988.

[25] Pour les détails, Voir J.A. KOMONCHAK, *The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II (1960-1962)*, in G. ALBERIGO-J.A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II. Vol. 1. Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a new Era in Catholicism*, Maryknoll-Leuven, 1995, p.192.

ou la formation du clergé pourraient être mieux intégrés dans les textes préparés par d'autres commissions préparatoires[26].

2. L'élection de la Commission conciliaire *De missionibus*

Comme on le sait, les premières semaines de la première session ont offert à bien des égards de grandes surprises. Après l'impressionnant discours d'ouverture de Jean XXIII, Gaudet Mater Ecclesia, les cardinaux Liénart et Frings demandèrent le 13 octobre 1962 le report des élections des commissions conciliaires. Grâce à l'engagement d'évêques belges tels que De Smedt (évêque de Bruges) et Heuschen (évêque auxiliaire de Liège), une liste internationale de candidats a été préparée et distribuée parmi les pères du Concile.[27] Beaucoup, présents sur cette liste internationale, ont été élus. En outre, bon nombre des membres des commissions préparatoires n'ont pas été élus. Ce fut également le cas pour la commission sur la mission. En effet, les résultats de ces élections, tenues le 16 octobre, ont eu, à première vue, des conséquences dramatiques sur la composition de la Commission conciliaire De missionibus. Seuls deux membres de la commission préparatoire ont été élus : un philippin et un italien. La plupart des évêques élus étaient d'origine autochtone (9 sur 16) ou avaient travaillé comme missionnaires à l'étranger[28]. Deux membres de la commission préparatoire seraient renommés par le pape, qui a également nommé l'archevêque Pietro Sigismondi, secrétaire de la Congrégation pour la Propagation de la Foi. En opposition à beaucoup d'autres secrétaires de congrégations, Sigismondi ne jouerait pas un rôle important dans les travaux de sa commission.

En comparant cette commission conciliaire à la commission préparatoire, on peut réellement parler d'internationalisation. Parmi les membres élus, il n'y avait pas, lors de la première élection de 1962, de supérieur général d'une congrégation ou d'un ordre missionnaire élu par les pères du Concile. Cependant, le pape nommerait membre de la commission le supérieur général des Oblats, le canadien Leo Deschâtelets (1899-1974), l'une des plus importantes congrégations missionnaires.

---

[26] La plupart des commissions préparatoires prépareraient un bon nombre de documents qui n'arrivaient jamais à l'aula. Les commissions préparatoires ont préparé environ 70 documents, dont 16 ont été approuvés par le Concile, dont certains ne sont même pas le résultat des travaux préparatoires. En effet, des documents tels que *Nostra aetate* ou *Dignitatis humanae* et *Gaudium et spes* étaient le résultat du Concile lui-même et non d'un processus bien préparé avant lui.

[27] L. DECLERCK-M. LAMBERIGTS, *Le rôle de l'épiscopat belge dans l'élection des commissions conciliaires en octobre 1962*, in J. LECLERCQ (éd.), *La raison par quatre chemins. En hommage à Claude Troisfontaines* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 73), Louvain-la-Neuve, 2007, 279-306.

[28] Voir J. GLAZIK, *Von 25 Jahren Missionsdekret "Ad Gentes". Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 257-274, p. 259.

Les missions et les activités missionnaires n'ont pas été inscrites à l'ordre du jour du Concile au cours de cette première période. En raison de la critique de la curie, des événements surprenants de la première session (la plupart des schémas ont été rejetés) et de l'attitude critique à l'égard de la Propaganda, aucune séance de travail officielle n'a été organisée au cours de cette session, même si une nouvelle commission conciliaire avait été élue en octobre 1962[29].

2. Première intersession

À la fin de la première session et au début de la première intersession, le vice-président Sartre, jésuite français, archevêque à la retraite de Tananarive (Madagascar), a pris l'initiative d'organiser une série de réunions avec des experts présents à Rome. En raison du désaccord des parties sur le contenu d'un texte sur les missions, Agagianian intervint et il fut décidé que les deux schémas de la période préparatoire seraient la base d'une discussion ultérieure. Le jésuite néerlandais Ludovicus Buijs, professeur de droit canonique à la Grégorienne, membre de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, prépara un projet concernant De regimine missionum, tandis que l'Oblat Armand Reuter, directeur général des études dans sa congrégation, fit de même pour De cooperatione missionali. Ces deux textes, rédigés par deux membres de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, ont été discutés du 20 au 29 mars 1963, discussions au cours desquelles des différences de vision sur la mission sont apparues[30]. Cependant, et cela est rapidement devenu évident, les membres de la Commission étaient insatisfaits et ont apparemment envoyé un schéma alternatif aux pères et ceci pour un usage privé. [31] Le seul accord «officiel» auquel on est parvenu est l'arrangement du matériel du schéma proposé. Le texte lui-même serait rédigé par une commission éditoriale spéciale. Cette commission s'est réunie pour la première fois le 2 avril 1963. Ce jour-là, Paventi et Reuter, tous deux membres de la Propaganda, et N. Kowalsky, un Oblat ayant servi d'archiviste à la Propaganda, ainsi que le Bulgare Giorgio Eldarov, professeur à la Faculté de théologie pontificale de Saint-Bonaventure, se sont réunis pour discuter du schéma. Le 5, le président A. Seumois (à ne pas confondre avec le Père Blanc X. Seumois), H. Peeters, R. Moya, L. Buijs, D. Grasso et Mgr. V. Che ont rejoint le groupe. Il est clair que la plupart de ces experts étaient en fait des membres de la Congrégation pour la Promotion de la Foi. En

[29] Voir P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, in P. HÜNERMANN-B.J. HILBERATH (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Vienna, 2005, vol. 4, p. 244.
[30] Voir l'enquête dans GROOTAERS, pp. 456ff.
[31] Voir E. LOUCHEZ, *La Commission de missionibus*, in M. LAMBERIGTS-Cl. SOETENS-J. GROOTAERS (éd.), *Les commissions conciliaires à Vatican II* (Instrument Theologica, 18), Leuven, 1996, pp. 250-277, p. 262 (à vérifier).

outre, plusieurs d'entre eux avaient déjà travaillé en tant que membres de la commission préparatoire sur l'activité missionnaire de l'Église. Après quelques réunions, fin avril, le père Peeters s'est occupé du projet final du texte, qui a été envoyé à la Commission centrale de coordination. Cette commission a désapprouvé le texte le 3 juillet 1963. En effet, cette commission a critiqué l'absence de dimensions pastorales et théologiques d'un schéma qui ne donnait même pas une définition de ce que pourrait signifier mission. Alors qu'en mars le Belge André Seumois, Oblat, professeur de missiologie à l'Urbaniana, Conseiller de la Congrégation pour la Promotion de la Foi, expert au Concile, s'était en vain plaint de la trop grande importance accordée aux aspects juridiques, ce point a été à nouveau repris par la Commission centrale de coordination. La commission a également suggéré que la restructuration de la Congrégation pour la Propagation de la Foi soit étudiée par la Commission des Missions, une question qui ne serait jamais acceptée par les membres de la Congrégation pour la Propagation de la Foi présents à la Commission des Missions.[32]

2. Deuxième session

Il fallait attendre la deuxième session pour poursuivre les discussions sur une proposition qui avait été radicalement rejetée par la Commission de coordination. La division entre les membres de la Commission De missionibus était énorme. Les évêques africains, autochtones et missionnaires, qui tentaient d'élaborer un nouveau schéma, ont été bloqués. Par conséquent, des gens comme Jean Zoa, évêque de Yaoundé, promoteur d'une église autochtone[33] , Riobé, Ungarelli, Sartre et Perrin, aidés par le dominicain belge B. Olivier, P. Goossens, X. Seumois, G. Martelet et J. Masson, sj, ont préparé un document dans lequel ils ont présenté l'Église africaine comme appartenant aux jeunes Eglises, suggérant ainsi qu'elles pourraient dialoguer avec d'autres Eglises sur une base plus ou moins égale. Cependant, l'évêque de Tainan, ancien professeur à l'Urbaniana, à Lokuang, était opposé à ce schéma parce qu'il n'acceptait pas que l'Asie fût considérée comme un continent de mission, tandis que l'Afrique "améliorait" son statut.[34] En conséquence, le groupe Zoa a créé une équipe qui organisait des réunions régulières afin de se préparer contre le groupe dominant de la Congrégation pour la Propagation de la Foi au sein de la commission conciliaire sur la

[32] Concernant les remarques critiques de la commission de coordination, Voir S. PAVENTI, *Entstehungsgeschichte des Schemas "De activitate Missionali Ecclesiae"*, in J. SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz, 1967, 48-81, pp.59ff. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, p. 244.
[33] M. QUISINSKY, *Zoa, Jean*, in M. QUISINSKY-P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg im Breisgau, 2012, p. 248
[34] LOUCHEZ, *La Commission de missionibus*, pp. 263-264.

mission[35]. Les membres de ce groupe ont critiqué le rôle de la Congrégation et ont explicitement demandé à le réduire à un soutien financier[36].

Les choses ont changé après que les commissions aient été étendues de cinq membres chacune, quatre élus, un nommé par le pape. En effet, les quatre membres élus et l'évêque nommé par le pape étaient très familiarisés avec le travail dans les missions. Ils avaient une origine australienne, américaine, italienne, indienne ou allemande[37]. En particulier, la nomination du général de SVD, Johannes Schütte, deviendrait décisive. Missionnaire en Chine, exilé par les communistes en 1952, il avait été élu supérieur général de sa congrégation en 1958. Ses expériences en Chine l'avaient rendu sensible au respect des cultures locales et à une inculturation adéquate.[38]

2. Deuxième intersession et troisième session

Après la deuxième session, Paul VI et la Commission centrale de coordination avaient décidé de réduire les schémas non encore examinés à une série de propositions. [39] En conséquence, le schéma des missions a dû être réduit à de simples propositions (avant-propos et 13 thèses) [40]), intitulé *Schema propositionum De activitate missionali Ecclesiae*, une décision acceptée par la commission mais susceptible de semer la consternation parmi les pères du Concile lors de la troisième session car elle a été évaluée comme une ébauche.

Mais l'ébauche serait présentée le 6 novembre 1964 aux pères du Concile, en présence du pape. Dans son discours, le pape a loué l'ébauche et était convaincu qu'il serait approuvé. Il était clair que le pape, très intéressé par le travail missionnaire, était mal informé. Yves Congar a noté dans son journal: «Il [le pape] espère que le schéma sera approuvé pour être perfectionné. (Alors que, comme je le sais, les supérieurs missionnaires ont envoyé une lettre

[35] Voir Cl. SOETENS, *L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au Concile Vatican II*, in É. FOUILLOUX (éd.), *Vatican II commence … Approches Francophones* (Instrumenta Theologica, 12), Leuven, 1993, pp. 189-208, pp. 204-205.
[36] Voir GLAZIK, *Vor 25 Jahren MIssionsdekret "Ad Gentes",* p. 259.
[37] Je suis un peu surpris de lire dans E. VILLANOVA, The Intersession (1963-1964), dans G. ALBERIGO-J.A. KOMONCHAK (eds.), Histoire de Vatican II. Vol. III. Le Conseil Mature. Deuxième période et intersession. Septembre 1963-septembre 1964, Maryknoll-Leuven, 2000, p. 347-490, p. 390 à 391, selon lequel l'un des nouveaux membres aurait pu être africain. Schütte était allemand, D'Souza indien, Comber nord-américain, Dogget australien et Cavallera italien. Il reste vrai que tous avaient une expertise dans le travail missionnaire, mais personne n'était africain.
[38] Voir M. QUISINSKY, *Schütte, Johannes, SVD*, in M. QUISINSKY-P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg im Breisgau, 2012, p. 248.
[39] Voir HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, p. 245.
[40] Pour une présentation de ces thèses, Voir HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, pp. 245-246.

demandant que le schéma soit rejeté et remplacé par un autre qu'ils proposaient) '[41] Henri de Lubac, dans ses *Carnets*, écrit: «Le pape semble avoir conseillé d'accepter le schéma, tout en affirmant qu'il sera sans aucun doute« approuvé et perfectionné ». … Le pape est réduit à une ressemblance à un dignitaire étranger en visite d'État. Cela l'a plutôt éloigné du concile, conformément à une certaine idéologie «romaine» qui veut que le pape paraisse toujours isolé, en dehors et au-dessus de l'épiscopat ».[42] De Lubac est bien conscient du drame : le pape n'était pas bien informé par ses Conseillers. La distance entre la Propaganda et les pères du Concile était énorme. Déjà avant l'ouverture de la troisième session, des congrégations ayant une longue tradition, telles que les pères Picpus, les Missionnaires du Sacré-Cœur, les Montfortains, les Pères Scheutistes et les Pères SDV se sont plaintes de la piètre qualité des schémas proposés ils ont considéré le texte présenté maintenant comme un texte sans corps : ossa arida. Par coïncidence, la plupart des supérieurs généraux de ces ordres étaient belges ou néerlandais. Henri Systermans, supérieur général des pères Picpus était, à l'instar de Jozef Van Kerckhoven, supérieur général des Missionnaires du Sacré-Cœur, et Omer Degryse, supérieur général des pères Scheutistes, de nationalité belge. Leo Völker, supérieur général des Pères Blancs, Corneel Heijligers, supérieur général des Montfortains, et Henry Mondé, supérieur général de la Société des Missions Africaines, étaient Hollandais. Le Néerlandais Ad Van der Weyden, procureur général des Augustins, était également membre de ce groupe qui se réunissait régulièrement lors du Concile. L'animateur du groupe était Mgr. Tarcisius van Valenberg, ancien préfet apostolique de Bornéo Hollandais, membre du Concile de la Congrégation pour la Propagation de la Foi[43]. Tous les supérieurs généraux susmentionnés, à l'exception de Degryse, ont participé aux travaux d'un comité, appelé Vriendenkring (cercle d'amis). Ces supérieurs généraux et nombre des évêques appartenant à leurs congrégations étaient d'avis que les efforts missionnaires devaient bénéficier de l'attention qu'ils méritaient et que justice devait être rendue aux situations locales dans lesquelles ils servaient[44].

---

[41] 'Il (le pape) espère que le schéma sera approuvé pour être perfectionné. (Alors que, je le sais, les Supérieurs missionnaires ont envoyé une lettre demandant que ce schéma soit rejeté et remplacé par un autre qu'ils proposent.)'. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. II, p. 241.

[42] 'Le pape a semblé conseiller d'accepter le schéma, tout en disant qu'il devrait sans doute être 'approfondi et parfait'. (…) On a fait apparaître le pape un peu comme un digne étranger faisant une visite d'apparat. Cela l'a plutôt éloigné du concile, conformément à une certaine idéologie «romaine», qui veut que le pape demeure toujours isolé, en dehors et au-dessus de l'épiscopat.' H. DE LUBAC, *Carnets du Concile* (introduction et notes de L. FIGOUREUX); Paris, 2007, Vol. II, p. 275.

[43] Le fait que van Valenberg, en tant que membre de la Congrégation pour la Promotion de la Foi, prenne la tête d'une initiative qui peut être interprétée comme une critique implicite de la manière dont d'autres membres de la Congrégation monopolisent ce dossier.

[44] Cette partie de mon article est basée sur M. LAMBERIGTS, *Vatican II, Non-Christian Religions and the Challenges for (New) Evangelization Programmes*, in P. GROGAN-K. KIM (eds.), *The New Evangelization. Faith, People, Context and Practice*, London – New York, 2015, pp. 15-29

Le Vriendenkring s'est réuni régulièrement. Les gens étaient bien conscients que même les régions dites chrétiennes devaient à présent être qualifiées de déchristianisées. Les supérieurs généraux se sont plaints de l'arbitraire de la Propaganda, une institution qu'un certain nombre d'évêques africains ont voulu supprimer.[45] Les membres du Vriendenkring étaient également conscients du fait que le dialogue avec les autres religions et dénominations chrétiennes deviendraient un défi et les inciteraient certainement à réfléchir à leur futur travail missionnaire.[46] Dès le 28 mars 1964, les propositions des supérieurs généraux ont été envoyées à la commission des missions pour protester contre la réduction du schéma des missions à une série de propositions. [47] La proposition des supérieurs généraux, très biblique dans son contenu [48] serait envoyée à nouveau au secrétaire du Concile, Mgr Felici. Dans la lettre d'accompagnement du 12 octobre 1964, les supérieurs généraux déploraient à nouveau la réduction du schéma à une série de propositions sur l'activité missionnaire de l'Église.[49] En passant, je remarque que les manifestants ne sont pas seulement des experts en ce domaine, mais également des chefs d'ordre et des congrégations qui ont envoyé des milliers de personnes engagées à l'étranger pour répandre l'Évangile. Leur expertise n'était pas encore suffisamment prise en compte.

Le texte proposé le 6 novembre a fait l'objet de critiques dévastatrices, celle de Donal Lamont, carmélite irlandais, évêque d'Umtali (Zimbabwe) étant la plus célèbre.[50] Les propositions ont été rejetées avec 1601 contre et 311 pour. Les critiques ont appelé à la reconnaissance de la diversité de l'Église. Ils ont demandé des approches respectant cette

[45] Cf. Compte rendu de la réunion du 21 février 1964 dans les documents de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[46] Cf. Rapports des réunions des 18 février et 19 mars 1964 dans les documents de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[47] Lettre de Van Valenberg aux supérieurs généraux datée du 12 mai 1964, dans les documents de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[48] *Acta Synodalia* III, 6, pp. 953-966.
[49] Voir lettre de Van Valenberg du 3 août 1964 dans les articles de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[50] Voir D. LAMONT, *Ad Gentes: a Missionary Bishop Remembers*, in A. STACPOOLE (ed.), *Vatican II by Those Who Were There*, London, 1986, pp. 270-282, p. 274: "Nous étions résolus à ne pas trouver un tel substitut, mais à le rejeter et à faire connaître nos sentiments dans l'Aula. (…) ". La demande de Lamont de rejeter les propositions a reçu un tonnerre d'applaudissements. Le témoignage de l'évêque montre clairement que de nombreux réseaux conciliaires doivent encore être étudiés, Lamont s'exprimant dans ce contexte au nom des évêques anglophones d'Afrique australe. Ce témoignage est également pertinent pour la manière dont les évêques missionnaires évaluaient le travail dans la Curie. Les gens étaient mécontents. Les critiques citées dans De Lubac, Carnets du Concile, p. 279-284 sont impressionnantes. Agagianian est accusé de rechercher le succès personnel. Les interventions des évêques ayant une riche tradition d'envoi de personnes à l'étranger et des évêques d'origine autochtone montrent clairement que le décalage entre ce que les dirigeants de la Congrégation pour la Promotion de la Foi et la périphérie ont vécu était énorme.

diversité. Ils ont fait valoir que le texte devait prendre en compte la responsabilité commune des évêques pour toute l'Église. Le texte devait être une inspiration pour un nouvel élan missionnaire. Les besoins et les attentes des jeunes Eglises devaient trouver leur place dans le schéma. Le dialogue avec les cultures locales était considéré comme une tâche urgente afin d'éviter que le christianisme ne soit considéré comme un produit d'importation colonial. Après une telle critique dévastatrice, une nouvelle sous-commission composée de Schütte, Lecuona Labandibar, Zoa, Riobé et Lokuang a été composée. L'Europe, l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine sont donc représentées au sein d'un comité chargé d'élaborer un texte sérieux sur les missions. Lors de la réunion du 20 novembre, tous les avocats canonistes de la Congrégation pour la promotion de la foi ont été exclus. Yves Congar, Joseph Ratzinger, Josef Neuner sj, Xavier Seumois (Père Blanc), Domenico Grasso sj et Josef Glazik (Missionnaire du Sacré-Cœur) ont été invités à occuper le poste de président. Le supérieur général de SDV Schütte était président de la sous-commission. En tant que supérieur général, il connaissait les supérieurs généraux du Vriendenkring. Plusieurs des experts impliqués dans la commission De missionibus appartenaient aux congrégations susmentionnées. Ratzinger et Congar ont été invités parce que les membres des commissions étaient convaincus que l'expertise théologique devait être accrue. La candidature de Congar, certainement pas bien accueillie par Agagian[51] a été soutenue par les évêques français Riobé et Sartre [52]. Grasso fut soutenu par les évêques français Riobé et Sartre ; initialement il était le défenseur des positions de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, mais s'était converti à une position plus ouverte. Lecuona Labandibar et Lokuang [53]étaient considérés comme des défenseurs des positions de la Congrégation. En passant, il faut dire que X. Seumois a joué un rôle important entre les deux : grâce à son supérieur général, il a été informé des souhaits du Vriendenkring et, dans le même temps, il a informé le supérieur général des travaux effectués dans cette sous-Commission[54].

2. La troisième intersession

[51] Voir CONGAR, *Mon journal du Concile* II, pp. 286-287; Agagianian semblait avoir préféré Reuter à Congar, mais a renoncé à sa résistance après une intervention de Riobé

[52] Mgr Riobé avait déjà plusieurs fois demandé à Congar d'écrire la partie théologique de *De missionibus*; Voir CONGAR, *Mon journal du Concile* II, p. 259.

[53] Sur Lokuang, Voir le jugement dévastateur de Congar dans son journal; *Mon journal du Concile* II, p. 301.

[54] Seumois servira d'intermédiaire entre le Vriendenkring et les théologiens de l'Afrique centrale, Völker étant son supérieur général; Voir LOUCHEZ, La commission *de misisonibus*, p. 269. Seumois était l'un des plus fervents défenseurs de la participation de Congar aux travaux de la commission et il a même menacé de la quitter si Congar n'était pas accepté comme membre; Voir CONGAR, *Mon Journal du Concile* II, p, 286: "Le P. Seumois, qui était prêt à rester à Rome pour ce travail, dit que, si je suis exclu, lui se retire."

Un nouveau schéma a été développé. Il prendrait en compte les sensibilités en matière de liberté religieuse et d'œcuménisme, qui ont toutes deux un impact sur la compréhension de soi-même des catholiques à la lumière des réalités changeantes. Seumois, Leonhard Kaufmann et Glazik ont rendu visite à Congar à Strassbourg les 19 et 20 décembre[55]. Congar avait déjà préparé une première version et l'avait présentée aux Msgrs Riobé et Seumois à Paris, le 13 décembre. En d'autres termes, le comité était très bien préparé pour la réunion de janvier 1965. Le nouveau comité de rédaction s'est réuni à la SVD à Nemi, à environ 30 kilomètres de Rome et hors de vue de la Propaganda. Bien qu'une série de projets ait existé, la commission a décidé de prendre le texte de Congar comme point de départ[56]. Le nouveau texte était cinq fois plus long que la proposition de schéma. Il a enfin proposé une définition de ce qu'est la mission et fait une distinction entre mission et jeunes églises. Le nouveau texte était théologiquement étayé, traitait du besoin urgent d'évangéliser, prenait en compte l'aspect tant demandé de la pastorale et osait présenter un plan de réorganisation de la Congrégation pour la Propagation de la Foi.[57] Le comité a fait de son mieux pour relier le décret relatif à l'activité missionnaire de l'Église au document approuvé *Lumen Gentium*. Des progrès ont été réalisés. Ce texte a été discuté par la commission *De Missionibus* du 29 mars au 3 avril 1965, mais entre-temps Seumois a alarmé Congar au sujet des modifications apportées au texte, en faveur de la position de la Propaganda.[58] Il va sans dire que les rédacteurs d'anciens textes tels qu'A. Seumois et L. Buijs n'étaient pas satisfaits du texte et souhaitaient en fait qu'il soit rejeté. [59] Cependant, ils ont souvent été isolés, entre autres par les interventions de Lokuang, qui ont souvent été contre-productives. Congar, à bien des égards le rédacteur de la partie théologique du schéma, a été très soutenu par Joseph Ratzinger[60]. Finalement, le schéma a été approuvé à l'unanimité par la commission et a répondu aux attentes du Vriendenkring. Le texte a été envoyé aux pères du Concile en juin 1965.

[55] Voir Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile* II, p. 292; GLAZIK, *Von 25 Jahren Missionsdekret "Ad Gentes"*, p. 264.
[56] CONGAR, *Mon Journal du Concile* II, p. 300.
[57] Le texte reste un texte occidental, Voir A. BOLAND, *Évolution du schéma sur l'activité missionnaire*, in *Église vivante* 18 (1966) 21-36, pp. 26-27.
[58] LOUCHEZ, *La commission De missionibus*, p. 271.
[59] Voir CONGAR, *Mon Journal du Concile* II, p. 349.
[60] CONGAR, *Mon Journal du Concile* II, pp. 355: "C'est Mgr Lokuang qui est encore le plus présent et le meilleur. Parfois, il fait taire A. Seumois (…); Heureusement qu'il y a Ratzinger. Il est raisonnable, modeste, désintéressé, d'un bon secours."

Pendant ce temps, le schéma a été promu ; les évêques missionnaires ont été contactés[61]. La collaboration sincère et le travail en réseau sont devenus des mots clés [62]. En passant, le lobbying a été fait par tous, qu'ils appartiennent à une minorité ou à une majorité.[63] Tout se passait sous le radar, car la Propaganda n'aimait pas ces «complots»[64].

Un intermezzo : la mise en réseau au profit des missions

Le Vriendenkring avait des contacts avec le père Schütte. Dans une lettre du 17 janvier 1965, le mentor du Vriendenkring avait déjà demandé à collaborer étroitement et à influencer les évêques missionnaires appartenant aux ordres et congrégations religieux.[65]. Schütte savait qu'il avait besoin du soutien du Vriendenkring et a envoyé le projet de janvier [66] Il les a invités à la maison SDV à Nemi à la mi-février.[67] Lors d'une réunion à la maison générale des Montfortains le 19 février, ils ont discuté de l'expansion de leur réseau «local».[68] Ils pensaient à Schütte (à cause de son rôle central), mais aussi à Degrijse, supérieur général des Scheutistes et du supérieur général des Capucins, le Hollandais Clementinus van Vlissingen (Johannes Schutijser, né aux Pays-Bas). Ces supérieurs, très convaincus de l'importance des missions et des défis à relever, ont veillé à faire profil bas. Ils ne voulaient pas irriter la Propaganda[69], ni en devenir dépendant, car le président de Propaganda (et donc un important mécène) était également président de la Commission *De Missionibus*.

La relation entre Schütte et le Vriendenkring a eu pour conséquence que Schütte a envoyé la version approuvée de mars au Vriendenkring à la fin du mois de mars. Une

[61] Lettre de Van Valenberg aux membres du Vriendenkring en date du 29 avril 1965 dans les papiers de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[62] Pour les détails Voir les lettres de van Valenberg des 20, 20 et 27 mars 1965 dans les journaux de J. Van Kerckhoven, Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[63] En ce qui concerne la minorité, Voir, e.g., Ph. J. ROY, *Le Coetus internationalis patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II* (Université Laval, 2011; mémoire non publié); cf. ainsi que les lettres de Mgr D. Staffa à plusieurs généraux et supérieurs, conservées au Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[64] Voir la lettre de Van Valenberg du 27 mars 1965 au Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven.
[65] Van Valenberg aux membres du Vriendenkring dans une lettre du 29 avril 1965. Voir la lettre, Voir les documents Van Kerckhoven (Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[66] Pour cette lettre, voir les papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[67] En ce qui concerne cette lettre, Voir papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[68] Voir les lettres de van Valenberg, dd. 20 février 1965 et 27 mars (documents Van Kerckhoven, Centre mars 1965; en ce qui concerne les lettres, voir les documents Van Kerckhoven (Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[69] Voir la lettre de van Valenberg du 27 mars; Voir les documents Van Kerckhoven (Centre pour l'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).

discussion eut lieu le 8 juillet 1965 en présence du supérieur général des Capucins.[70] Le supérieur général cherchait un élargissement du soutien au nouveau texte et pensait aux généraux français et néerlandais tels que Calmels des Norbertins et van Hees des Pères de la Sainte-Croix, mais également à Arupe des Jésuites et à Deschâtelets des Oblats. Lorsque le carme Melsen devint procureur de son ordre, il fut invité, car il était favorable aux missions, dixit van Valenberg[71]. Sachant que dans le «classement des orateurs», les supérieurs généraux avaient rarement l'occasion de parler, ils ont commencé à chercher de la grosse artillerie pour défendre leur cause[72], les noms suivants étant suggérés : le cardinal Alfrink, archevêque d'Utrecht, les Pays-Bas étant l'un des pays les plus importants en matière de missions et d'activités missionnaires, Mgr. Garonne, impliquée dans la rédaction de documents tels que *Dei Verbum, Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*, les cardinaux Frings et Duval, Laurean Rugambwa, le premier cardinal africain, et Mgr. De Smedt de Bruges, un orateur talentueux[73]. Les rapports indiquent clairement que les supérieurs généraux de ces congrégations missionnaires veulent être bien préparés et qu'à partir de juillet, ils indiquent comment approcher les généraux et les conférences épiscopales.[74] En résumé, ces personnes étaient très engagées, conscientes de la mission de l'Église décrite dans Ad gentes 2 : «L'Église pèlerine est missionnaire de par sa nature même, car c'est de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit qu'elle tire son origine, conformément au décret de Dieu le Père ». L'histoire du Vriendenkring montre clairement que les congrégations et les ordres engagés quotidiennement au service des églises locales s'attendaient à un *aggiornamento* lors d'une période de décolonisation. Ils étaient conscients des nouveaux défis pour les activités missionnaires, l'œcuménisme et le dialogue interreligieux en cours.

2. La quatrième session

La quatrième session a commencé avec un incident. Lors de la réunion de la Commission de mission, le 18 septembre 1965, le secrétaire Paventi a annoncé que lui-même, Kowalski et Peeters avaient établi une nouvelle numérotation du schéma. En outre, des

[70] Lettre de van Valenberg van 17 mai 1965; en ce qui concerne la lettre, Voir the papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[71] Lettre de van Valenberg van 5 juillet 1965; en ce qui concerne la lettre, Voir the papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[72] Lettre de van Valenberg du 29 avril 1965; en ce qui concerne la lettre, Voir the papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[73] Lettre de van Valenberg van 18 juin 1965; en ce qui concerne la lettre, Voir the papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).
[74] Lettre de van Valenberg van 5 juillet 1965; en ce qui concerne la lettre, Voir the papiers Van Kerckhoven (Centre d'étude du Concile Vatican II, KU Leuven).

membres de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, tels que Agagianian, et d'anciens membres, tels que Lokuang, souhaitaient que le texte soit modifié et Schütte les accepta afin de sauvegarder le texte en tant que tel.[75]

Le schéma a été discuté *en plénière* du 7 au 13 octobre. Le texte était bien meilleur que le schéma de propositions de la session précédente[76]. De plus, les gens ont apprécié le fait que la partie théologique était bien élaborée (travaux de Congar et Ratzinger), en mettant l'accent sur la vocation de l'Église à propager l'Évangile. Les gens étaient d'avis que l'annonce de l'Évangile constituerait un antidote adéquat au matérialisme croissant dans le monde[77]. Mais les pères conciliaires ont toujours formulé des objections, avant tout au sujet du rôle dominant de la Congrégation de propaganda fide. Les critiques étaient d'avis que le schéma ne traitait pas vraiment de la situation missionnaire de l'Église en France, par exemple, la France étant un pays de mission (Godin, 1943). Les orateurs ont déploré que *Lumen Gentium* n'ait pas été suffisamment visible dans ce schéma, notamment en ce qui concerne la responsabilité collective du peuple de Dieu à l'égard des activités missionnaires.[78] Plusieurs interventions ont protesté contre l'idée que la hiérarchie seule pourrait être le responsable final de l'activité missionnaire. Des critiques claires ont été formulées à propos de la formulation médiocre concernant le dialogue interreligieux et de l'absence d'esprit œcuménique dans un document qui concernait tant l'évangélisation de toutes les confessions chrétiennes.[79]

Les commentaires portaient également sur l'avenir des missionnaires en tant que tels. Les orateurs ont évoqué la crise des vocations en Europe occidentale : le nombre de vocations missionnaires était en diminution. Les pères ont demandé si la première tâche d'un missionnaire consistait à prêcher ou à investir dans des solutions aux problèmes économiques locaux. À cet égard, il ne faut pas oublier que de nombreux diocèses du Sud ont été très soutenus financièrement par les congrégations et les ordres de l'hémisphère nord. Et oui, comment concilier activités missionnaires et liberté de religion? En outre, le schéma n'était-il pas trop

[75] Pour les détails, Voir GLAZIK, 25 Jahren Missionsdekret "Ad Gentes", p. 269-270. Au bénéfice du père Schütte, il faut dire qu'il a réussi à tenir toutes les positions ensemble.

[76] Voir les observations positives dans AS IV, 4,3, pp. 708ff. Les deux évêques des hémisphères Nord et Sud se félicitent de ce que le texte a répondu aux attentes des deux parties du monde.

[77] *AS* IV,4,3, pp. 208-212; Voir aussi A. WENGER, *Vatican II. Chronique de la Quatrième Session*, Paris, 1966, p. 293.

[78] Voir P. De MEY, Partage dans le triple office du Christ, une affaire différente pour les laïcs et les prêtres? Le *Tria Munera* dans Lumen Gentium, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem et Ad Gentes, in AC MAYER (ed.), La lettre et l'esprit. Sur les documents oubliés de Vatican II (BETL, 297), Leuven-Paris-Bristol, 2018, 155-179.

[79] Cependant, bon nombre d'intervenants étaient d'avis que la proposition était trop progressive. Ils étaient d'avis que le développement des activités missionnaires mettait en danger la tâche de l'Église.

occidental et ne parlait-il pas suffisamment d'inculturation de l'Évangile dans les jeunes églises? La prise de conscience croissante des valeurs présentes dans les autres religions méritait plus d'attention et une meilleure formulation (cf. *Nostra aetate*).

Mais dans l'ensemble, le schéma a été bien reçu. Pour accélérer les choses, l'évêque Riobé d'Orléans a proposé d'organiser une réunion des présidents des cinq sous-commissions et de certaines personnalités à Nemi du 19 au 21 octobre.[80] Ce fut un travail énorme, car environ 193 remarques et propositions de changement (environ 555 pages) avaient été proposées.[81] Au sein de la commission, la discussion sur le *modi* a finalement rouvert les sensibilités, car des personnes comme A. Seumois - Seumois s'est avéré plutôt inflexible - souhaitaient élargir le concept de mission, incluant ainsi également la mission parmi les fidèles chrétiens.[82] Finalement, l'idée fut rejetée.[83] La Congrégation pour la Promotion de la Foi a joué un rôle important dans la commission sur les missions. Ni Paventi[84], qui n'avait pas participé aux activités de Nemi, ni Agagianian n'ont voulu accepter de changement en ce qui concerne le concept de territoire des missions. Mais d'autres membres, opposés dans le passé à des concepts tels que les jeunes Eglises, se sont "convertis" et sont devenus les promoteurs de l'idée, Lokuang étant l'un d'entre eux. Cependant, les mécanismes de la Propaganda ont été en mesure de réintroduire le concept territorial de mission avant le vote final en décembre.

Les 10 et 11 novembre, le Concile a voté sur le traitement de la modification de la commission[85]. Schütte a présenté aux pères le travail de la commission. Dans sa présentation, Schütte a mentionné les modifications suivantes dans le texte: la réflexion théologique a été mieux élaborée; le terme zone de mission était mieux expliqué. Les membres des missions sont traités comme des sujets et non comme des objets. Schütte a parlé de la relation parfois difficile entre les évêques diocésains et les ordres et congrégations religieux.

De manière générale, les pères du Concile ont été satisfaits du travail de la commission, même si plusieurs d'entre eux ont déploré que la commission n'ait pas tenu compte du souhait de nombreux pères de limiter le rôle dominant de la Congrégation pour la promotion de la foi et donner aux évêques un vote clair et délibératif dans les décisions de la

[80] ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery*, pp. 177-178. Les experts présents étaient Congar, Ratzinger, Neuner et X. Seumois, Glazik, Moya, Buijs, Greco, Grasso et Eldarov..
[81] Voir les remarques de Schütte in *AS* IV,4,6, p. 261.
[82] PAVENTI, *Enstehungsgeschichte des Schemas De activitate missionali Ecclesiae*, p. 70-71.
[83] Pour les détails, Voir ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery*, p. 183.
[84] Sur le rôle étonnamment dominant de Paventi, Voir ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery*, pp. 172-173.
[85] Pour les détails, Voir ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery*, pp. 187-190.

Congrégation pour la Promotion de la Foi[86]. Le chapitre 5, traitant de cette question, ne recevrait pas la majorité des 2/3 et ce chapitre a donc été renvoyé à la commission. Entre le 12 et le 26 novembre, la commission a participé à l'évaluation du *modi* tel que présenté, un travail qui prend du temps.[87] En général, le travail a été apprécié par les pères du Concile et la majorité des chapitres ont reçu une écrasante majorité. La relation du 30 novembre a clairement mis en évidence le fait que la Congrégation était un problème: 461 pères avaient demandé à se réorganiser. Compte tenu de la présence importante de la Congrégation dans la Commission sur les Missions, le texte retravaillé était plutôt timide et 54 pères ont à nouveau voté contre. Cependant, le chapitre était bien meilleur que ce qui avait été présenté lors des sessions précédentes. Le schéma dans son ensemble n'a reçu que 18 votes non votés sur 2182 voix.

En fait, le décret a finalement été approuvé le 7 décembre 1965. Il a été approuvé à une écrasante majorité : seulement 5 personnes ont voté contre.

2. Une présentation du texte

Le décret approuvé comprenait une introduction, six chapitres et une conclusion, le texte étant divisé en 42 paragraphes. Le chapitre 1 (paragraphes 2 à 9) a traité des principes doctrinaux, le chapitre 2 (paragraphes 10 à 18) de l'œuvre missionnaire en tant que telle. Au chapitre 3 (paragraphes 19-22), l'accent était mis sur les églises particulières, tandis que le chapitre 4 (paragraphes 23-27) portait sur les missionnaires et leur profil. Le chapitre 5 (paragraphes 28 à 34) traite de l'organisation de l'activité missionnaire et le chapitre 6 (paragraphes 35 à 41) souligne l'importance de la collaboration entre tous les membres du peuple de Dieu. Une courte conclusion a suivi.

Ad gentes (AG) est, en partie à cause des péripéties difficiles jusqu'à la quatrième session, un document qui intègre pleinement l'esprit conciliaire d'aggiornamento et de mission et cela conformément à Lumen Gentium, une constitution à laquelle Ad Gentes se réfère ou invoque constamment. La mission est une dimension essentielle et un défi de toute l'Église (AG 29; 35-37). La mission est une tâche du peuple de Dieu. L'Eglise est par essence une église de pèlerin et, en tant que pèlerins, nous essayons de remplir la mission de Jésus, le Saint-Esprit, conformément au plan du Père (AG 2). Pour les chrétiens, le Christ incarné est le point de référence : sa vie, sa mort, sa résurrection et la tâche qu'il a confiée à ses élèves sont

[86] ANDERSON, *A Pneumatology of the Paschal Mystery*, pp. 190-191. En ce qui concerne le rôle constamment inhibant de la Congrégation pour la Promotion de la Foi, Voir les informations données par le père Greco à Congar; CONGAR, *Mon Journal du Concile*, pp. 472-473.
[87] Voir CONGAR, *Mon Journal du Concile*, p. 472.

et doivent être le point de référence constant pour tous les efforts que nous avons déployés pour annoncer la bonne nouvelle au monde (cf. AG 3). Le Christ en tant que médiateur est le phare sûr pour le peuple de Dieu qui se dirige vers son destin tel que voulu par Dieu[88]. L'AG 1-9, élaborée à la lumière de LG 17, montre clairement que le Christ est le centre de notre mission. Christ est entré dans notre histoire. Les chrétiens sont appelés à rendre visible au monde son service. L'activité missionnaire est, dans le contexte postcolonial, caractérisée par l'amour et l'humilité et non plus par le pouvoir et la gloire. Vatican II a précisé que la prédication de l'Évangile ne doit pas être réduite à l'hégémonie occidentale, comme c'était souvent le cas. En effet, si nous croyons que le Christ annonce le salut à tous, nous devons accepter que cette annonce respecte le contexte culturel, social et religieux dans lequel son message doit être interprété. La mission d'aujourd'hui doit être multiforme.

La mission concerne l'annonce de l'évangile. C'est une façon de vivre. C'est le respect des cultures locales. C'est un appel à la conversion personnelle constante. En effet, la mission concerne l'individu, la communauté, la vie interne de l'Église et l'Église dans son dialogue avec le monde. AG 6 indique que les conditions dans lesquelles la mission est effectuée doivent être prises en compte (AG 6). La mission dans son vrai sens n'est pas un modèle commercial avec un PDG qui indique clairement les objectifs à atteindre. L'annonce de l'Évangile est caractérisée par l'invitation, le dialogue, la recherche: Jésus-Christ doit, à maintes reprises, être redécouvert par tous, fidèle et pas encore fidèle. Ce point de vue est moins évident qu'on pourrait le penser: ce point de vue prend en compte le rôle important des Églises locales. Le document est clair sur le fait que la mission de l'Église est urgente et nécessaire, qu'elle s'adresse à l'humanité dans son ensemble et qu'elle doit être accomplie comme Christ l'a fait. Les communautés chrétiennes devraient être formées de manière à pouvoir subvenir à leurs propres besoins (AG 15). Ces communautés sont des communautés de fidèles, possédant les richesses culturelles de leur propre nation et doivent être profondément enracinées dans le peuple. Faisant explicitement référence au décret sur les églises catholiques orientales, le document indique: «En outre, laissez briller la charité entre catholiques de rites différents» (AG 15). La prédication de l'Évangile devrait se faire dans un esprit œcuménique: «Les catholiques collaborent dans un esprit de camaraderie avec leurs frères et sœurs séparés» (AG 15). Les chapitres 15 à 18 doivent être lus comme une reconnaissance du rôle précieux des Églises locales dans le processus d'évangélisation : prêtres autochtones, catéchistes, religieux sont les meilleurs interprètes des cultures locales

[88] Sur le rôle central du Christ en tant que médiateur, Voir aussi AG 7.

(AG 16-18). Dans le contexte de l'Église en tant que peuple de Dieu, cela a une énorme conséquence : les Églises locales constituent et contribuent à l'Église en tant que catholica (partout dans le monde), les périphéries influençant et déterminant l'agenda du centre.

Le troisième chapitre se concentre sur les églises particulières. Les pays missionnaires ne sont pas objectés mais font l'objet d'une annonce (AG 20). L'inculturation et l'adaptation étaient, sont et deviendront non pas des conclusions «ultérieures», mais des défis précédents (cf. AG 22). En effet, les Eglises locales ne doivent pas seulement être présentes sur un territoire, elles doivent également imprégner une société dans tous ses aspects sociaux et culturels. Les annonceurs de l'Évangile devraient en être conscients: «Pour que cette œuvre missionnaire d'une Église particulière puisse être accomplie, il est nécessaire d'avoir des ministres appropriés, qui devraient être préparés en temps voulu et d'une manière qui convienne aux circonstances propres à chaque église » (AG 20). Les Églises locales «devraient participer le plus tôt possible à l'œuvre missionnaire universelle de l'Église» (AG 20). Découvrir le message du Christ est à la fois un exercice de service pour l'Église locale et universelle[89].

Le chapitre quatre décrit le profil de ces missionnaires, qui «sont scellés avec une vocation spéciale (…) prête à entreprendre un travail missionnaire, qu'ils soient natifs ou étrangers, prêtres, religieux ou laïcs. Envoyés par une autorité légitime, ils s'en vont dans la foi et l'obéissance envers ceux qui sont loin du Christ (…) » (AG 23). Le problème n'est pas de savoir qui fera le travail missionnaire mais qui ne connaît pas (encore) le Christ. Les missionnaires sont des ambassadeurs du Christ (AG 24), préparés spécialement pour ce travail qui doit être fait avec un esprit ouvert et un grand cœur (AG 25).

Le chapitre cinq a abordé l'organisation de l'activité missionnaire. Depuis l'extension de la commission en 1964, ce chapitre était conçu comme une sorte de directive pour une réforme fondamentale de la Congrégation pour la promotion de la foi. Cependant, cette ambition a échoué. Et dans AG 29, il a été dit explicitement que pour toutes les missions et toutes les activités missionnaires, il ne devrait y avoir qu'une seule congrégation compétente, la Propaganda, par laquelle l'activité et la coopération missionnaires devraient être dirigées et coordonnées dans le monde entier. Toutefois, le texte indique également que les droits des Eglises orientales doivent être respectés et invite explicitement la Propaganda à collaborer avec le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens afin de développer la coopération

[89] À cet égard, je déplore le fait que l'on accorde autant d'importance au gouvernement de la périphérie du centre alors que les désirs et les attentes de la périphérie sont rarement pris en compte par le centre.

avec les autres confessions, une nouvelle approche, en particulier lorsque on prend en compte les nombreuses rivalités préconciliaires entre catholiques et protestants.

Au chapitre six, le décret répète que la mission est la responsabilité de tous les fidèles: «Puisque toute l'Église est missionnaire et que la diffusion de l'Évangile est un devoir fondamental du peuple de Dieu, ce synode invite chacun à un profond renouvellement intérieur (…) »(AG 35). La mission n'est donc pas faite «pour l'autre», mais elle a aussi un impact sur la vie personnelle des fidèles. En outre, tous doivent avoir «une conscience vive de leur responsabilité vis-à-vis du monde» (AG 36).

Le décret précise que l'essentiel de l'activité missionnaire de l'Eglise n'est pas son expansion, mais son service au monde. À cet égard, il convient de lire AG également en ce qui concerne GS, LG et NA. Comme l'a dit un commentateur, Dieu sauve, pas les religions. Les religions sont des voies menant à Dieu (NA 2). Ceci est également vrai pour l'Église : elle annonce le royaume de Dieu, elle n'est pas le royaume de Dieu (cf. LG 48-51)[90].

2. La première réception (1965-1968)

Malgré une série d'omissions, le décret fut bien reçu à la fois dans le monde catholique et parmi les autres confessions chrétiennes [91]. Avec le *Motu proprio Finis Concilio* (3 janvier 1966), le pape a annoncé, entre autres, la création d'une commission postconciliaire pour la mission. Cette commission s'est réunie pour la première fois à Rome le 7 mars 1966.

Ses idées ont été complétées par Paul VI dans l'encyclique *Populorum progressio* (1967) et l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), tandis que l'évangélisation d'aujourd'hui était le sujet du synode de 1974. Les activités missionnaires étaient assurément très contestées par la promotion du dialogue interreligieux et un document *Dialogue et mission* (1984) était nécessaire pour clarifier la relation entre les deux, mais les réactions parfois critiques sur Assise (1986) ont montré que certains catholiques avaient encore des problèmes avec le dialogue interreligieux[92]. Une encyclique, *Redemptoris missio* (1990), et un document du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *dialogue et proclamation* (1991) ont tenté de décrire la relation précise qui existe entre le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile, une joie pour les chrétiens comme le pape François le clarifié dans

[90] É. MANHAEGHE, *Le décret Ad gentes. Début d'une nouvelle ère missionnaire*, in C. FOCANT (éd.), *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II? Analyses et perspectives* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 41), Leuven-Paris-Bristol, 2016, pp. 231-260, p. 238.
[91] Voir MANHAEGHE, *Le décret Ad gentes. Début d'une nouvelle ère missionnaire*, pp. 239ff.; 244-246.
[92] MANHAEGHE, *Le décret Ad gentes. Début d'une nouvelle ère missionnaire*, pp. 241-242.

Evangelii gaudium (2013)[93]. Cependant, la mise en œuvre concrète et adéquate de cette relation restera un défi de taille dans les années à venir.

[93] En ce qui concerne les défis de la mission dans le contexte actuel, Voir MANHAEGHE, *Le décret Ad gentes. Début d'une nouvelle ère missionnaire*, pp. 246-259.

Une vision pour la mission chrétienne: Exploiter l'importance missiologique de *Maximum Illud*

Robert Aaron Wessman

Introduction

La mission chrétienne est informée par diverses visions missiologiques et en émerge. De même qu'une vision particulière de la mission a le potentiel d'éclairer la réalité complexe de la mission de l'Église, elle peut également induire en erreur, limiter ou même mal orienter les chrétiens qui s'engagent dans la mission. Ce qu'il faut faire pour que l'importance missiologique de Maximum Illud de Benoît XV devienne missiologique, c'est analyser la vision particulière du document concernant la mission, afin de mettre en évidence les forces et les faiblesses qui y sont contenues. Le but de cette présentation est de commencer à accomplir cette tâche.

Je poursuivrai en faisant dialoguer la vision de la mission contenue dans le document avec des aspects de certaines visions théologiques conciliaires et postconciliaires de la mission. Ce dialogue sera suivi de la manière dont la vision contenue dans Maximum Illud peut être enrichie par certaines réflexions missiologiques du siècle dernier. Cela ne veut pas dire que les visions missiologiques présentées à l'époque contemporaine sont supérieures à tous points de vue à la vision de Benoît. Cependant, l'utilisation de cette méthode peut commencer à éclairer les possibilités et les pièges potentiels que toute vision pour la mission, y compris celle trouvée dans Maximum Illud, peut apporter à l'Église. Comme nous le verrons, bien que Maximum Illud fournisse une vision perspicace de la mission, en particulier lorsque cette vision est apparue au début du XXe siècle, il y a certaines limites au sein de la vision du document pour la mission qui deviennent apparentes lorsqu'elles se juxtaposent aux développements missiologiques du siècle dernier.

Comme le temps limite cette présentation, je ne pourrai me concentrer que sur quatre considérations théologiques essentielles contenues dans une vision missiologique. Ce sont: 1) Les fondements de la mission; 2) une compréhension du «monde»; 3) les buts ou objectifs de la mission; et 4) les personnes considérées comme responsables de la réalisation de la mission de l'Église.

1. Les fondements de la Mission

Pour Benoît, la priorité est donnée au mandat du Christ en tant que fondement de la mission: le Christ, notamment dans l'évangile de Marc, commande à ses disciples de s'engager dans la mission.[94] En conséquence, à travers les âges, l'Église répond à cet ordre et y fait écho.

Cette fondation de la mission de l'Église est d'une simplicité séduisante. Certes, tout au long de l'histoire de l'Église, l'obéissance au mandat de Jésus a motivé les gens à se livrer à des actes de mission héroïques.[95] Benoît XV souligne nombre de ces réponses historiques dans son document.[96] À la lumière du document de Benoît, d'autres missionnaires ont répondu à sa propre réitération du commandement de Jésus, d'autant plus que ce commandement s'inscrivait dans le contexte du

[94] *Maximum Illud* (*MI*), 1. Pour en savoir plus sur l'importance du mandat du Christ en tant que fondement de la mission de l'Église, voir Wessman, «Standing on the Shoulders »" 130-134.
[95] Voir Stephan B. Bevans et Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2004).
[96] *MI*, nos. 2-5.

quasi-échec des efforts missionnaires européens après le carnage de la Première Guerre mondiale.[97] Dans la période contemporaine, alors que l'Église cherchait à naviguer dans le contexte postconciliaire tumultueux, le mandat du Christ continuait d'informer une vision de la mission: de son inclusion dans les documents de Vatican II à sa présence dans la pensée de Paul VI. , Jean-Paul II, Benoît XVI et François, entre autres.[98]

Ce qui émerge cependant dans la période conciliaire et postconciliaire, c'est un fondement trinitaire plus solide de la mission de l'Église.[99] Cette fondation souligne que la mission de l'Église découle de la vie même des Personnes trinitaires. Comme le dit si bien Ad Gentes: «L'Église des pèlerins est missionnaire de par sa nature même, car c'est de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit qu'elle tire son origine, conformément au décret de Dieu le Père».[100] En d'autres termes, la *communion*, c'est-à-dire la communion qui existe entre les personnes trinitaires, cède le pas à la *missio*, où ces mêmes personnes trinitaires maintiennent et entraînent toute la création dans la communion avec elles. Une fois qu'ils participent à la *communio* des personnes trinitaires, les chrétiens sont également invités à participer à leur *missio*.[101]

Enrichir la vision du Maximum Illud: Fondements de la mission

Comment une articulation plus trinitaire de la mission pourrait-elle enrichir la vision de Maximum Illud pour la mission? Je voudrais suggérer deux manières possibles.

Passer de l'obéissance à l'amour

Premièrement, souligner le fondement trinitaire de la mission peut permettre de réduire la réponse missionnaire du chrétien à une obéissance, rendant ainsi plus probable une réponse amoureuse.

L'obéissance, en tant que réponse théologique au Christ et à l'Église, continue de motiver et de façonner la vie de l'Église, d'autant plus que l'obéissance est considérée comme un conseil évangélique.[102] Cependant, l'obéissance à l'Église en tant que telle, même quand elle communique les propres paroles du Christ, peut éventuellement ne pas motiver l'Église à une action suffisante ou à une réponse morale. Cela peut particulièrement être le cas lorsque le caractère pécheur des membres de l'Église, en particulier de l'Église hiérarchisée, apparaît comme un discours dominant et une réalité pour les chrétiens. Un chrétien pourrait par exemple se demander: pourquoi devrais-je me sacrifier pour la mission de l'Église si ses propres dirigeants ne peuvent pas vivre le message qu'ils proclament? Il semble qu'une motivation plus intime et intégrale soit nécessaire, en particulier à la lumière d'un scandale ou d'une persécution.

---

[97] Voir Stephan B. Bevans et Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2004), 239-251. Voir *MI*, no. 41.

[98] *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), no 13; *Evangelii Gaudium* (*EG*), no. 19; *Redemptoris Missio* (*RM*), no. 63; Pape Benoît XVI, "Message of His Holiness for World Mission Day." (Message de Sa Sainteté à l'occasion de la journée mondiale pour les Missions)

[99] Voir Wessman, "Standing on the Shoulders," 130-134.

[100] *Ad Gentes* (*AG*), no. 2.

[101] A ce sujet, voir see Andrew Meszaros, "The Thomistic Underpinnings of *Ad Gentes*," *Nova et Vetera*, English Edition 13, no. 3 (2015): 875-901. Voir aussi Wessman, "Standing on the Shoulders," 134.

[102] Concernant la nature des "conseils évangélique", voir see Hans Urs von Balthasar, *The Christian State of Life*, trad. Sr. Mary Frances McCarthy (San Francisco: Ignatius Press, 1983). En effet, dans *MI*, Benoît XV cherche à motive the l'Eglise pour la mission en mettant en exergue l'importance de "devoir" et "d'obéissance" Il est moins soucieux de s'appuyer sur l'amour chrétien comme facteur de motivation dans la mission. Voir *MI*, no. 1.

En outre, bien que l'obéissance soit une réponse valable dans la vie chrétienne, le but ultime d'un chrétien est la croissance de la vertu théologique de l'amour.[103] L'amour, comme nous le rappelle saint Paul, est ce qui restera. L'amour est ce pour quoi un chrétien dirige toute son existence. L'amour devrait donc être la motivation ultime et la fin de la mission de l'Église.

Compléter le mandat du Christ par une articulation de la mission plus profondément trinitaire offre la possibilité de mettre en évidence le rôle central que l'amour joue dans la mission de l'Église. Vue à travers l'optique de la Trinité, la mission est une réponse aimante à l'effusion trinitaire de l'amour de Dieu: l'amour qui a motivé Dieu à créer et à recréer le monde, l'amour qui a motivé le Père à envoyer le Fils, l'amour du Fils et de sa volonté, ou l'activité de l'Esprit qui cherche à accomplir le plan d'amour du Père. Bien plus qu'une simple mais néanmoins importante confiance dans l'obéissance à un mandat, un fondement trinitaire de la mission rappelle que son engagement dans la mission découle idéalement d'une réponse aimante à Dieu en Christ par le biais de l'Esprit, qui est cultivé dans l'Église et dirigé vers le monde. Cet amour n'est possible que parce que la communion d'amour de Dieu a été partagée avec le monde à travers la mission des Trinitaires.[104]

La mission en réponse à un Dieu Trinitaire

La deuxième façon dont le recours à un fondement trinitaire de mission améliore la vision de la mission est qu'elle ne réduit pas la réponse missionnaire à une réponse donnée uniquement à Christ, mais permet que la réponse à la mission soit de nature trinitaire.

Certes, les chrétiens, dans leur mission, répondent à toute la réalité de l'Incarnation. Cette réponse missionnaire christocentrique est notamment détaillée par Benoît dans son document.[105] Ainsi, par exemple, lorsque les chrétiens cherchent à vivre les Béatitudes ou à imiter la manière d'être sacrificielle de Jésus, ils incarnent une réponse missionnaire aux propres paroles du Christ et à sa vie même. Répondre à son mandat d'aller dans les nations est un type de réponse similaire. Cependant, la mission chrétienne n'est pas simplement une réponse au Christ, c'est une réponse à la réalité entière de la Trinité.[106]

L'action de Dieu dans le monde, à travers les personnages de la Trinité, est multiple et variée. Cela va de la création du monde par Dieu le Père, en passant par l'ordre donné par Dieu aux êtres humains de désirer l'unité avec Dieu, l'appel de Dieu aux des prophètes à unir un peuple élu, l'action de l'Esprit Saint dans l'Incarnation, la passion volontairement endurée par Jésus, la manière dont l'Esprit continue d'attirer tous les hommes vers Dieu, ou la manière dont l'Esprit inspire l'Eglise à la mission. La Missio Dei, à proprement parler, est une réalité trinitaire.[107] La réponse de l'Église à cette mission est une réponse à la mission créatrice, diverse et abondante des Personnes trinitaires. Mettre en évidence le fondement trinitaire de la mission permet de mieux informer, préserver la compréhension de l'Eglise et souligner le fait que la réponse du chrétien à la mission est une réponse à la vie et à l'économie de la Trinité.

---

[103] Concernant les vertus théologales, voir Joseph Pieper, *Faith, Hope, Love*, trad. Richard et Clara Winston (Ignatius: San Francisco, 1997).
[104] Voir 1 Jean 4:19.
[105] *MI*, no. 28.
[106] A ce sujet voir Wessman, "Standing on the Shoulders," 132. Voir aussi, Bevans et Schroeder, *Constants in Context*, 249-251.
[107] Voir see Christopher J.H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (IVP Academic: Downers Grove, 2006).

Souligner de manière appropriée un fondement trinitaire de la mission peut également influer sur la vision du monde de l'Église. C'est la vision particulière du monde contenue dans la vision missiologique de Benoît XV qui fait l'objet de la section suivante.

2. Une compréhension théologique du Monde

Le concept théologique du monde n'est d'aucune manière univoque.[108] Pour plus de clarté, le «monde» concerné par cette présentation est le «monde» des non-chrétiens. Tout en s'engageant dans la mission, les chrétiens, qu'ils soient implicites ou explicites, conservent une vision particulière du peuple non chrétien qu'ils rencontrent dans le cadre de leur activité missionnaire, y compris des cultures associées à ces personnes. Cette vision est importante car elle influence probablement la manière dont les chrétiens réagissent aux non-chrétiens, ce qu'ils supposent à propos des non-chrétiens et de leur culture et ce qu'ils désirent pour les non-chrétiens qu'ils rencontrent.

Ce serait peut-être un euphémisme de dire que la vision de Benoît XV concernant les non-chrétiens, telle que contenue dans Maximum Illud, est sombre.[109] Il appelle les non-chrétiens les «infidèles» et les «malheureux», un «lot pitoyable» et «sauvage et barbare."[110] Ce sont des personnes soumises «aux puissances des ténèbres» qui «demeurent dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort» et dont les âmes «se précipitent vers la destruction. »[111] En effet, très peu d'attention est accordée aux vertus potentielles des non-chrétiens, à la sagesse potentielle contenue dans leurs propres traditions, à la façon dont les non-chrétiens peuvent être compris à la lumière de l'histoire du salut, ou aux multiples façons dont Dieu prépare les non-chrétiens à la réception de l'évangile.

La déclaration la plus généreuse contenue dans le document concernant les non-chrétiens est que Dieu peut travailler dans leur cœur et illuminer leur esprit du rayonnement de la vérité. Seul Dieu peut raviver leurs volontés avec l'étincelle de la vertu. Seul Dieu peut leur donner la force de rechercher la vérité et de faire le bien qu'ils ont vu ».[112] Pourtant, le document mentionne la reconnaissance de cette activité de Dieu plus comme un moyen de rappeler aux missionnaires chrétiens qu'ils comptent sur l'intervention de Dieu, et moins comme un moyen de mettre en valeur les aspects positifs des non-chrétiens ou des cultures qui leur sont associées.

En réfléchissant sur la période contemporaine, il est évident que le statut théologique et sotériologique des non-chrétiens continue à inspirer les débats en missiologie. D'une part, certaines pensées conciliaires et postconciliaires ont fait écho à une partie du langage de Maximum Illud, qui renforce la possible situation précaire du monde non chrétien, tout en soulignant la manière dont l'Église est le «sacrement universel du salut», offrant la grâce et le salut au monde.[113] D'autre part, certaines visions pour la mission ont minimisé l'importance de l'Église, ainsi que de la vie en Christ,

---

[108] A ce sujet voir see William T. Cavanaugh, *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 36-42.

[109] Pour plus d'informations à ce sujet, particulièrement sur la manière dont de nombreuses visions préconciliaires missiologiques contiennent une conception « sombre » de l'existence de non-chrétiens, voir e Wessman, "Standing on the Shoulders," 142-147.

[110] *MI*, nos. 7, 12 19.

[111] *MI*, nos. 4, 6, 18.

[112] *MI*, no. 29.

[113] Pour un résumé de certaines de ces « visions », voir Wessman, "Standing on the Shoulders," 142-147.

pour le salut de tous.[114] Des débats s'en sont suivis où des questions se sont posées pour savoir si l'Eglise devait toujours être préoccupée par le statut sotériologique des non-chrétiens.[115]

Tout ceci étant énoncé, ce qui émerge en tant que thème dominant dans les visions de mission conciliaires et postconciliaires est un effort pour souligner les façons dont les vertus peuvent être présentes, dont la grâce peut opérer en son sein ou dont la présence de Dieu peut être manifestée dans la vie des non-chrétiens, ou dans les moyens par lesquels la vérité et la bonté peuvent être trouvés dans divers éléments de nombreux systèmes religieux et philosophiques auxquels ils adhèrent. En effet, en se référant à la section précédente, une vision trinitaire plus solide pour la mission a facilité une réflexion plus approfondie sur la manière dont Dieu opère dans le monde, en particulier dans la vie des non-chrétiens et dans certains aspects des systèmes religieux qu'ils épousent.[116] Bien que ce débat soit loin d'être réglé, la reconnaissance des personnes de la Trinité, à l'œuvre d'une manière qui n'est pas manifestement liée à l'Église, bien qu'elle soit toujours liée à l'Église, est un marqueur de la vision de mission dans la période contemporaine.

Enrichir la vision de *Maximum Illud*: le monde non chrétien

Comment une appréciation plus solide des aspects positifs du monde non chrétien enrichit-elle la vision de la mission telle qu'elle se trouve dans Maximum Illud? Je suggérerais deux thèmes importants pour la réflexion missiologique.

Apprécier convenablement la complexité de la mission de l'Église

Premièrement, reconnaître les multiples façons dont Dieu peut travailler dans la vie des non-chrétiens, ainsi que les éléments potentiellement positifs que l'on peut trouver dans les cultures des non-chrétiens, ou dans les systèmes philosophiques ou religieux qu'ils épousent, met prudemment en évidence la complexe tâche qu'est l'engagement missionnaire avec le monde non chrétien.

Il y a un problème qui peut et qui s'est manifesté dans l'activité missionnaire lorsque les aspects positifs potentiels du monde non chrétien ne sont pas reconnus, comme cela peut être le cas lorsqu'on présume que les non-chrétiens, comme le déclare Maximum Illud, sont simplement un "lot pitoyable" dont les âmes "se précipitent vers la destruction." Quand cette mentalité a été présumée, il est vrai que des traditions culturelles entières ont été détruites et que même des peuples entiers ont été presque décimés.[117] En effet, l'Église a même été tentée de nier la dignité inhérente aux non-chrétiens [118] La vision de la mission contenue dans Maximum Illud ne semble pas accorder suffisamment d'attention à cette problématique dans l'histoire de la mission de l'Église, ni l'empêcher de se livrer à des actes semblables.

---

[114] A ce sujet voir see Wessman, "Standing on the Shoulders," 138. Voir aussi Stephen B. Bevans, "Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today's Missionary Church," *Theological Studies* 74, no. 2 (2013): 261-283.

[115] Ralph Martin fournit une analyse perspicace de ce problème. Voir *Will Many be Saved: What Vatican II Actually Teaches and Its Implications for the New Evangelization* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).

[116] Pour un aperçu utile de ce débat, voir Terrence Merrigan, "Saving the Particular: Incarnation and the Mediation of Salvation in the Theology of Religions," in *Orthodoxy: Process and Product* (Leuven: Peeters, 2009), 299-332. Voir aussi Terrence Merrigan, '"For Us and for Our Salvation:' The Notion of Salvation in History in the Contemporary Theology of Religions," *Irish Theological Quarterly* 64 (1999): 339-348.

[117] For an overview of some of these challenges, see David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 2014). See, also, Bevans, *Constants in Context*.

[118] See Stephen Neill, *A History of Christian Missions: The Penguin History of the Church*, Vol. 6 (London: Penguin Books, 1990).

Vatican II, ainsi que d'autres visions missionnaires postconciliaires, ont considérablement développé la vision de la mission de l'Église, non seulement parce que cela était nécessaire pour une véritable évaluation du monde, mais aussi pour tenter de préserver l'Église de ses erreurs, comme indiqué ci-dessus. Par exemple, dans *Lumen Gentium*, est expliquée la manière dont les éléments de divers systèmes religieux, ainsi que les personnes non chrétiennes qui les épousent, jouent un rôle complexe, bien que positif, dans l'histoire du salut.[119] Inclus dans cette évaluation est l'idée que des éléments de vérité et de bonté peuvent être trouvés dans diverses cultures et systèmes religieux. Bien sûr, reconnaître cette réalité ne nie en aucune façon les éventuelles situations précaires que peuvent rencontrer les non-chrétiens quand ils ne répondent pas à la grâce de Dieu, ni le besoin pour l'Église de proclamer la plénitude de l'Évangile. Cependant, elle souligne la réalité complexe de l'engagement de l'Église auprès des non-chrétiens. Puisque les chrétiens, qui s'engagent avec le monde non chrétien, savent dans chaque culture des éléments de bonté, de vérité et de beauté peuvent exister, la réponse missionnaire doit inclure la prudence, afin de ne pas détruire quelque chose qui est une "graine de la parole", le discernement, afin de savoir ce qui vaut la peine d'être préservé et *l'humilité*, de reconnaître que le missionnaire est effectivement engagé dans une tâche complexe et difficile, semant des pièges et des risques potentiels pour l'Eglise, sa mission et le monde.[120]

Le caractère «personnel» de l'activité missionnaire

Deuxièmement, quand une vision de la mission est suffisamment nuancée à l'égard des non-chrétiens, elle souligne de manière plus appropriée que les efforts missionnaires de l'Église exigent un engagement personnel: les missionnaires sont invités à une rencontre personnelle avec l'autre non chrétien.

Regrouper tous les non-chrétiens dans une catégorie générale qualifiée de "pitoyable" ou "malheureuse", comme le dit le document de Benoît XV, ne reconnaît pas suffisamment l'expérience personnelle nuancée de la vie ou de Dieu, qui est toujours plus riche, et plus complexe que ce qui peut être capturé par les mots «pitoyable» ou «malheureux». Chaque personne a une histoire particulière, remplie d'expériences de joie, de tristesse, d'amour, de haine, d'échec et de succès livrant des informations sur leur expérience de la vie, de Dieu et de l'Eglise. Qui plus est, les chrétiens croient que Dieu a travaillé avec chaque individu de manière particulière, multiforme et trinitaire. Prendre en compte la réalité complexe et unique de chaque personne que le missionnaire rencontre devient une marque de la mission dans la période postconciliaire.[121] Certes, il est vrai que l'Eglise et ses théologiens peuvent s'engager dans des systèmes globaux de culture, de philosophie ou de religion dans leurs efforts missionnaires. Des généralisations sont même parfois nécessaires. Cependant, finalement, Dieu s'adresse à chaque personne, qui est connue de Dieu, maintenue en existence par Dieu et méritant l'attention individuelle, personnelle de la mission de l'Église.

La réflexion sur le monde non chrétien en référence à toute vision de la mission appelle nécessairement à une discussion sur les buts ou les objectifs de la mission de l'Eglise pendant qu'elle engage le monde. C'est le sujet de la section suivante.

---

[119] *Lumen Gentium* (*LG*), nos. 14-17.
[120] On this point, see Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2011).
[121] On this point, see Robert Aaron Wessman, "The Church's Witness in a Secular Age: A Hauerwasian Response to Privatized Religion," *Missiology: An International Review* 83, no. 1 (2017): 56-66.

3. Les objectifs de la Mission

Une vision de la mission nécessite une réflexion sur les objectifs de la mission de l'Église. La connaissance de ces objectifs, ainsi que la description exacte de leur complexité et de leur ordre d'importance, sont vitales pour toute vision de mission, car elles influeront inévitablement sur les méthodes suivies par l'Église dans sa mission. Elles influenceront également l'allocation des ressources nécessaires à l'activité missionnaire.

La vision de la mission, qui constitue le document Maximum Illud, comprend deux objectifs principaux de la mission de l'Église: salus animarum et plantatio ecclesiae: le salut des âmes et l'implantation de l'église.[122] Selon Benoît XV, s'inspirant de la pensée missiologique dominante de son temps, la mission de l'Église a pour objectif de sauver le plus grand nombre possible d'âmes. Afin de réaliser cet objectif, les missionnaires doivent annoncer l'Evangile à tous les peuples, ce qui peut être accompli de la manière la plus efficace qui soit en implantant l'Eglise sur des territoires où elle n'a jamais existé. Une fois «effectivement» implantée, l'Église peut continuer à célébrer les sacrements, à proclamer l'Évangile et à offrir le salut à tous.

Ces deux objectifs continuent de faire partie de la vision de la mission conciliaire et postconciliaire. En effet, ils occupent une relation de tension dans les documents de Vatican II.[123] Certains missiologues ont toutefois relevé certaines insuffisances par rapport à ces objectifs, telles que la manière dont une théologie de Salus animarum peut renforcer une compréhension individualiste du salut, autre que celle du monde, ou la manière dont la théologie de la plantatio ecclesiae risque de renforcer le modèle occidental d'Expansion de la mission. Il convient de noter que Maximum Illud n'évite pas entièrement ces lacunes.[124]

À la lumière de ces critiques, certains missiologues ont, d'une part, cherché à minimiser, voire à nier l'importance de ces objectifs pour la mission de l'Église.[125] Ce faisant, cependant, on a inutilement nié deux thèmes, qui sont restés au centre de plus d'un siècle de pensée missiologique et qui mettent en lumière des connaissances sotériologiques et ecclésiologiques essentielles.

D'autre part, d'autres théologiens de la période conciliaire et postconciliaire, plutôt que de nier ces objectifs, ont cherché à les développer et à les nuancer, en encadrant ces deux objectifs classiques de la mission dans des considérations théologiques plus larges. Cela a été fait principalement à travers deux considérations théologiques principales.

Premièrement, la missiologie conciliaire et postconciliaire a présenté le «salut des âmes» dans le contexte d'une compréhension holistique, intégrale et même cosmique du salut.[126] De cette

---

[122] *MI*, nos. 5, 10, 11. See, also, Wessman, "Standing on the Shoulders."
[123] See Wessman, "Standing on the Shoulders."
[124] It is ironic that Benedict XV is, on the one hand, clearly concerned with differentiating the Church and her mission from any imperialistic machinations, or an overreliance upon any specific culture or race. He specifically warns against the dangers inherent in racism and imperialism. See *MI*, nos. 14-17; 19-21. However, he does not seem to be completely free of the 'imperial' mentality himself. This can be seen, for instance, in his statement that the 'Americas' were 'discovered,' thus failing to recognize that people already lived in those 'Americas.' See *MI*, no. 4. He likens missioners to an 'army,' whose work is to 'entrench' the Church, whose 'relentless assaults' gain territories, which only reinforces a kind of militant missionary work. See *MI*, no. 5. He is convinced of the 'profoundly' impressive missionary works of previous centuries with little recognition of what might be called the shadow side of mission—that missioners have not always acted in accordance with the principles of the gospel. Indeed, Benedict uses the language of 'expansion' in the document, and he indicates that the Church is "extending the Kingdom of God." See *MI*, no. 8.
[125] For an overview of this tendency in contemporary theologies of mission, see Wessman, "Standing on the Shoulders."
[126] Voir Wessman, "Standing on the Shoulders."

manière, l'Eglise se préoccupe toujours du salut des individus. En effet, la théologie chrétienne, s'appuyant notamment sur des récits bibliques, affirme que chaque individu sera tenu responsable de sa vie.[127] Cependant, le terme "salut" prend une définition plus large et inclut la sanctification et la rédemption de la personne entière, qui existe dans une culture particulière, fait partie d'un peuple particulier, est tissée dans la tapisserie de la création et vit au sein d'une réalité cosmique. La vision d'un missionnaire cherche à prendre en compte cette réalité complexe et expansive.

Deuxièmement, le besoin de «planter l'église» est réinterprété à la lumière d'une théologie du Royaume de Dieu. En effet, comme l'ont souligné certains débats en missiologie, l'Église est intimement liée au Royaume de Dieu, le Royaume étant la réalité la plus compréhensive, éternelle et eschatologique vers laquelle l'Église se dirige.[128]

Les conséquences de cette théologie sur la compréhension de la mission par l'Eglise sont nombreuses. Par exemple, le fait que l'Église ne soit pas implantée de manière efficace sur un territoire particulier ne signifie pas que Dieu n'a pas été présent et actif dans la vie des gens - cela ne signifie pas que le Royaume, du moins sous sa forme séminal, n'existe pas dans ces territoires. En outre, le simple fait qu'une personne n'ait pas accès à une «église implantée» n'empêche ni n'exclut sa participation au Royaume de Dieu. Enfin, le but ultime de la mission de l'Eglise n'est plus considéré comme une simple création de l'Eglise, aussi importante qu'elle soit. Le but ultime de la mission est le Royaume de Dieu: un royaume où Christ est Seigneur et qui n'existera pleinement que dans la Parousie. Tout cela pour dire que la théologie de la plantatio ecclesiae ne peut être entièrement comprise sans un recours suffisant à une théologie robuste du royaume de Dieu.[129]

Enrichir la Vision de *Maximum Illud*: les objectifs de la mission.

Comment le recours à une théologie du salut intégral et à une théologie du Royaume de Dieu pourrait-il enrichir la vision contenue dans Maximum Illud? Deux thèmes se dégagent.

L'importance du soin de la création

L'encyclique de Benoît révèle que les missionnaires doivent s'occuper de transformer les réalités temporelles.[130] Ces indications suggèrent que la vision de la mission de Benoît n'est pas dépourvue d'une anthropologie holistique. Pourtant, la réflexion contemporaine sur l'anthropologie théologique, dans le contexte du thème du salut intégral, a permis à l'Église de prendre davantage conscience de la nécessité d'approcher la mission en tenant compte non seulement des individus et de leur salut éternel, mais aussi des communautés qu'ils occupent, des cultures qu'ils vivent, des structures sociales qui informent leur vie et de la terre même qu'ils habitent. Benoît n'aurait pas pu imaginer à quel point l'assistance aux soins de la création deviendrait importante pour les considérations missiologiques de l'Église, notamment à la lumière des problèmes liés au changement climatique.[131] L'Église doit maintenant envisager la possibilité réelle que, si elle ne s'occupe pas, dans sa mission, des problèmes liés au changement climatique et à ses effets, il est également vraisemblable qu'il n'y aura plus de terre qui soutienne les êtres humains ayant besoin de la plénitude du salut.[132]

---

[127] Voir par exemple Mt. 25:31-46.
[128] A ce sujet voir Joseph Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, trad. Michael Waldstein (Washington: CUA Press, 1988). Voir Bevans, *Constants in Context*, 343-344.
[129] Voir Wessman, "Standing on the Shoulders." Voir aussi, Bevans, *Constants in Context*, 253.
[130] Voir *MI*, no. 30.
[131] A ce sujet voir Pape François On this point, *Laudato Si* (*LS*), 24 mai 2015.
[132] *LS*, nos. 1-59.

L'importance de la collaboration et du dialogue

La deuxième façon dont la vision de Maximum Illud peut tirer parti des théologies du salut intégral et du Royaume de Dieu est de renforcer l'importance des méthodes missionnaires de collaboration et de dialogue, en particulier, mais pas exclusivement, avec ceux qui ne sont pas des membres actifs de l'église.

Il est important de souligner que Maximum Illud n'accorde pas beaucoup d'attention aux thèmes du dialogue et de la collaboration, en particulier avec le monde non chrétien. Certes, le document stipule que la collaboration existe entre tous les chrétiens directement engagés dans la mission de l'Église.[133] Cependant, le document de Benoît contient des indices de ce que l'on pourrait appeler une vision «triomphaliste» de l'Église, c'est-à-dire une vision de l'Eglise qui suppose qu'elle n'a pas besoin de considérer ce qu'elle pourrait apprendre des non-chrétiens. Le document suggère que l'Église a tout ce qui est nécessaire pour le monde et qu'elle a les méthodes pour fournir au monde ce dont il a besoin. C'est de toute évidence le cas lorsque le document expose sans critique l'histoire «réussie» de la mission qui a accompagné l'Église. Benoît est convaincu que l'Église, en procédant de manière relativement autonome, si elle dynamise simplement ses efforts missionnaires, va relever avec succès les défis auxquels elle est confrontée.[134]

Au cours du dernier siècle de réflexion sur la mission, il ressort toutefois une compréhension de l'Église, qui est peut-être parvenue à une réalisation plus humble de son existence missionnaire. Par exemple, inspirée par une théologie du salut intégral, l'Église reconnaît qu'elle doit s'appuyer sur des experts de divers domaines pour mieux comprendre la réalité «intégrale» de l'être humain, ainsi que sur la manière de se tenir à cette réalité..[135] Un grand nombre de personnes sur lesquelles elle doit compter ne sont pas chrétiennes et beaucoup adoptent des systèmes philosophiques, sociologiques, psychologiques ou scientifiques utiles, qui ne sont pas nés exclusivement de l'Église. En effet, l'Eglise a même fini par reconnaître qu'elle avait besoin de la responsabilité fournie par des institutions et des personnes non chrétiennes pour être fidèle à sa propre mission. Cela n'est apparu plus clairement que dans les scandales d'abus sexuels commis par l'Église. Le fait d'adopter une vision intégrale du salut, qui implique de reconnaître que l'Eglise est concernée par toute la réalité complexe et cosmique de l'être humain, rappelle nécessairement à l'Eglise son besoin de collaboration et de dialogue avec un groupe diversifié de personnes et de philosophies afin de la faciliter la pratique missionnaire.
Inspirée par une théologie renouvelée du Royaume de Dieu, l'Église est également capable d'enterrer une vision expansionniste de la mission, qui, bien que Benoît ait cherché à la vaincre, est toujours très présente dans Maximum Illud.[136] Fondée sur une théologie du Royaume de Dieu, la vision de la mission qui se dessine dans la période contemporaine reconnaît plus adéquatement que toute la création existe dans le Royaume. C'est parce que Dieu donne continuellement son existence à tout ce qui existe et que Christ a racheté toute la création par sa mort et sa résurrection. Cette interprétation de la théologie du Royaume de Dieu n'implique pas que les hommes ne peuvent nier le Seigneur du Royaume, niant ainsi le salut. N'adhérer à cette théologie ne nie pas non plus qu'il existe dans le Royaume des structures qui vont à l'encontre des principes du Royaume. Ce qui peut

[133] *MI*, nos. 12-13.
[134] Comparez *MI*, nos. 2-7.
[135] Cela est évident dans *Gaudium et Spes*, tout comme en *LS*, parmi d'autres.
[136] Voir la note ci-dessus. Benoît semble vouloir aller au-delà d'un modèle de mission expansionniste. Il déclare: «Rappelez-vous que votre devoir [de missionnaires] n'est pas l'extension d'un royaume humain, mais celui de Christ; et rappelez-vous aussi que votre objectif est d'acquérir des citoyens pour une patrie céleste et non pour une terre. »Pourtant, pour les nombreuses raisons citées plus haut, le « modèle expansionniste »est toujours présent dans le document.

cependant être implicitement précisé, c'est qu'il n'y a pas de démarcations évidentes, visibles, séparant celui qui est à l'intérieur de l'Église de celui qui est à l'extérieur de l'Église. L'Église ne peut tout simplement pas voir sa mission comme un élargissement d'une ligne de démarcation physique entre l'Église et le monde «à l'extérieur».'[137] Par conséquent, ce qui est demandé aux missionnaires, c'est un engagement à dialoguer avec le monde afin de déterminer, dans la mesure du possible, comment Dieu a fait partie de la vie des non-chrétiens, comment les structures du monde soutiennent ou minent les principes du Royaume et comment les gens pourraient être invités à une relation plus profonde et salvifique avec le Seigneur du Royaume, Jésus-Christ.

4. Les invités à participer à la mission de l'Église

Une mentalité dominante exprimée dans certaines visions classiques de la mission, y compris celle de Benoît XV, est que les personnes considérées comme des missionnaires sont presque exclusivement des religieux et des religieuses, y compris des prêtres, qui ont une vocation spécifiquement «missionnaire» pour se rendre dans des "pays de mission" et d »y proclamer l'évangile de Jésus-Christ, d'établir l'Église et de sauver les âmes. Des aspects de cette mentalité ont été repris dans la période contemporaine. Certaines visions de la mission continuent de reconnaître que certaines personnes auront une vocation explicitement missionnaire pour se rendre dans des lieux au sens classique du terme, comme des «terres ou des zones de mission».[138]

Ce qui est peut-être la contribution la plus novatrice de Maximum Illud à la réflexion missiologique de son temps, c'est que le document insiste sur le fait que, pour que la mission de l'Eglise réussisse, les missionnaires doivent s'efforcer de former les populations indigènes locales à la gestion pastorale et missionnaire de leurs régions. Cela comprend la formation d'hommes indigènes au métier de prêtre, leur fournissant la meilleure formation possible et la cession des territoires de mission, lorsqu'il s'avère prudent de le faire, aux soins des évêques autochtones.[139] Ainsi, Benoît anticipe ce qui deviendra une tendance sous-jacente dans la théologie de la mission conciliaire et postconciliaire: ouvrir à juste titre la mission de l'Église à tous les peuples.
En accord avec cette tendance, un thème dominant dans la vision de la mission de Vatican II et d'autres pensées postconciliaires est le fait que tous les chrétiens, du fait de leur baptême, sont appelés à être missionnaires.[140] Cela ne signifie pas que tous les chrétiens sont appelés à effectuer une mission dans des pays «lointains», cela ne signifie pas non plus que tout le monde est appelé à être frère ou religieux, sœur ou membre du clergé. Cela signifie que Jésus-Christ, dans et à travers l'Église, appelle chaque chrétien à une mission particulière, qui doit être vécue dans le monde.[141] En d'autres termes, la mission est le cœur même de l'Église, la raison même de son existence.

Enrichir la vision de Maximum Illud: ceux qui sont appelés à participer à la mission

Comment la vision missionnaire de Benoît XV pourrait-elle être enrichie par un siècle de réflexion missiologique visant à élargir la participation à la mission de l'Église? Je suggérerais deux manières possibles, interdépendantes.

[137] Voir *MI*, no. 8, où Benoît se base sur une métaphore «spatiale» pour décrire l'expansion de l'Église.
[138] Voir *AG*. Voir aussi, , Wessman, "Standing on the Shoulders."
[139] Voir *MI*, nos. 22-25.
[140] Voir Wessman, "Standing on the Shoulders."
[141] Voir Robert Aaron Wessman, "What are Options for Authentic Identity-Discernment in a Secular Age?" *Church Life Journal*, December 5, 2018. Disponible en ligne.

Une réalisation que toute la création peut potentiellement participer à la mission de Dieu

La vision de mission conciliaire et postconciliaire a le potentiel d'enrichir la vision de Benoît en suggérant que non seulement tous les chrétiens sont en mesure de participer à la Missio Dei, mais que toute la création peut, et est peut-être déjà, à sa manière, occupée à participer à cette mission. Une enquête plus approfondie sur la manière dont l'ordre du cosmos, ou la beauté de la création, invitent à considérer le mystère du créateur est aujourd'hui un élément important de la réflexion missiologique. Bien que "tombé", le cosmos a reçu l'ordre de proclamer la gloire de Dieu. Ainsi, on peut reconnaître que, par exemple, l'étendue de l'univers ou la beauté d'une fleur sont ordonnées, chacune à sa manière, pour amener les gens à la plénitude de la réalité du salut. Toute la création peut être un moyen de grâce qui engendre le travail missionnaire de l'Église. C'est d'autant plus une raison pour que l'Église s'emploie, dans sa mission, à prendre soin de la création qui peut servir de médiateur au salut.

Une reconnaissance que même les réalités laïques peuvent participer à la mission de Dieu

Une deuxième voie qui enrichirait la notion de Benoît d'élargir le nombre des participants à la mission de l'Église serait de considérer que les réalités politiques séculières et les personnes au sein de ces structures ont le potentiel de participer à la mission de Dieu. Par exemple, les débats politiques peuvent influencer la pensée d'une nation, renforçant ainsi le sentiment de conscience du bien commun. Les manifestations pacifiques peuvent amener la justice. Les chefs de gouvernement, même les athées, peuvent choisir d'allouer des ressources pour soutenir les pauvres. Suggérer, à travers ces exemples et de nombreux autres, que les réalités séculières peuvent participer à la mission de Dieu ne signifie pas que Dieu veut directement tout ce qui est contenu dans les réalités séculières et politiques. Cela ne signifie pas non plus que tout ce qui découle de ces réalités fait partie de la mission de l'Église. Ce qui peut être sous-entendu, cependant, c'est que le va-et-vient de la prétendue histoire laïque n'est pas séparé de l'histoire du salut, mais peut en fait participer à cette histoire même de manière mystérieuse et parfois opaque. Pour le dire différemment: Dieu peut accomplir sa volonté dans l'histoire, même à travers des réalités politiques laïques quelque peu brisées et qui ne sont pas idéales, car la seule histoire réelle est l'histoire du salut.

Conclusion

En guise de conclusion, je voudrais souligner que, dans de nombreux séminaires, écoles de théologie et facultés de théologie catholiques, en particulier dans le monde occidental, les écoles de missiologie sont rares, voire inexistantes. De plus, les cours de missiologie sont rarement enseignés et la mission de l'Église est considérée comme une réflexion après coup dans de nombreux cours d'ecclésiologie. Je pense que cette réalité est précaire pour l'Église. Comme je l'ai expliqué tout au long de cette présentation, toute vision de la mission a le potentiel d'éclairer ou de limiter la réflexion de l'Église sur son activité missionnaire, avec des conséquences bien entendu éternelles.

Comme je l'ai montré, de nombreux éléments missiologiques contenus dans la vision de Benoît de la mission ont été appropriés à l'époque contemporaine. Comme je l'ai indiqué, ces éléments sont, à bien des égards, des rappels utiles pour les missiologues aujourd'hui. Ils peuvent aider l'Eglise à prendre part à de nombreux débats postconciliaires en missiologie.

Cependant, ce qui me frappe au moins, c'est la manière dont les connaissances missiologiques des cent dernières années servent à développer, améliorer et enrichir la vision de la mission maintenue dans Maximum Illud. Ces idées, parmi d'autres, incluent la reconnaissance d'une compréhension parfaitement trinitaire du fondement de la mission, l'importance de considérer le salut comme étant

intégral, l'importance de la théologie du Royaume de Dieu et la portée cosmique essentielle de la mission de l'Église. Négliger ces thèmes, même de manière bénigne, peut faire toute la différence entre une église triomphaliste et une église plus ouverte à l'écoute et au dialogue avec le monde. Cela peut aussi faire la différence entre regarder le monde non chrétien avec peu de respect, et voir le monde non chrétien comme participant mystérieusement au plan du salut de Dieu. Cela peut aussi faire la différence entre se focaliser presque exclusivement sur la destination éternelle de l'âme d'une personne et envisager le don de la création qui participe déjà à la mission de salut du Christ. Peut-être alors l'aspect le plus durable et le plus important de Maximum Illud sur le plan missiologique est-il la manière dont le document nous rappelle que l'Église et, en particulier, ses théologiens, ne devraient jamais manquer de s'acquitter de la tâche essentielle de la réflexion missiologique.

Les concepts de Mission et de disciple missionnaire dans la tradition postconciliaire latino-américaine.

Par Luis MARTINEZ SAAVEDRA[142]

A la demande d'une réflexion sur le concept « disciple missionnaire », il m'a semblé judicieux pour bien le saisir, de le situer dans son lieu de naissance, c'est-à-dire de le comprendre à l'intérieur de la tradition postconciliaire latino-américaine inaugurée dans cet évènement historique qui est le « petit concile » de Medellín et qui s'est développé à travers les conférences générales successives de l'épiscopat latino-américain. Dans ces cinq décennies postconciliaires, l'Église latino-américaine a développé une nouvelle conscience d'elle-même ainsi que de sa Mission dans le monde.

Medellín, par sa lucidité prophétique, est un tournant pour l'Église du continent latino-américain. La tradition magistérielle qui naît dans son sillage montre bien ce changement de paradigme ecclésial, dont la note principale est l'option pour les pauvres et contre la pauvreté. L'émergence de cette nouvelle conscience d'Église marque le chemin postconciliaire, parcouru non sans difficultés, mais largement parsemé d'Évangile et de prophétie en Amérique latine.

[142] Théologien laïc, au service de l'Église au Luxembourg, professeur à l'Institut International *Lumen Vitae*, et directeur de la collection *La Part Dieu* chez Lessius. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, notamment, *La conversion des Églises latino-américaines. De Medellín à Aparecida (1968-2007)*, Paris, Karthala, 2011 ; il est aussi un des directeurs du *Dictionnaire historique de la Théologie de la libération*, Lessius, Namur/Paris, 2017 et coauteur du *Pacte des catacombes. Une Église pauvre et pour les pauvres*, Lessius, Namur/Paris, 2019. Courriel : luis.martinez@cathol.lu

Je propose un parcours en trois moments : le changement du paradigme ecclésial et missionnaire du Concile ; la réception de ce nouveau paradigme et son approfondissement en Amérique latine ; et, pour terminer, quelques tâches pour aujourd'hui.

1. Vatican II. Un changement de paradigme ecclésial

Lors du Concile, comme lors d'une nouvelle pentecôte, la force de l'Esprit est venue souffler un vent nouveau dans l'Église et l'a amenée à s'ouvrir au monde et à commencer un profond processus de retour aux sources de l'Evangile et d'aggiornamento.

Le discours inaugural du pape Jean XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, est resté, tout au long du Concile, une feuille de route pour un nombre important de pères. Le pape y faisait un appel à la mise à jour de l'Église par l'assomption d'un magistère pastoral en dialogue avec le monde, et capable de lire les signes de l'Esprit dans et à travers l'histoire humaine. Mais, surtout, il les encourageait à faire de l'évangélisation des pauvres le cœur du Concile. C'était son rêve de faire de l'Église, « l'Église des pauvres ».

Une nouvelle compréhension de l'Église

Par ailleurs, le nouveau paradigme ecclésial du Concile, Peuple de Dieu, est venu revaloriser la commune dignité des baptisés. Il accentue et instaure la coresponsabilité de tous les baptisés dans la vie et la mission de l'Église, parce que tout baptisé est investi du ministère prophétique, sacerdotal et royal de

Jésus-Christ (LG 31 ; AA 10). Ainsi, chaque disciple est appelé à concourir, selon les dons et les charismes de l'Esprit (LG 12), à la mission de l'Église (AA 3).

La valorisation du sacerdoce commun de tout le peuple de Dieu (LG 10 ; PO 2), ainsi que la reconnaissance du *sensus fidelium* et de la conscience ecclésiale que les baptisés sont tous porteurs de l'Esprit et en tant que tels jouissent d'un statut d'adulte dans la vie et la mission de l'Église (LG 12), a rendu possible la renaissance d'un modèle ecclésial en syntonie avec l'expérience primitive de la fraternité chrétienne dont témoigne le Nouveau Testament.

Cependant, l'aspect le plus dynamique du Concile a été le fait de prendre conscience que la mission de l'Église dans le monde est avant tout une mission de service et de solidarité avec toute l'humanité, spécialement avec les pauvres (GS 1). Pour le Concile, l'Église est dans le monde comme un « sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). A ceci s'ajoute que le Concile n'a pas hésité à reconnaître la présence agissante de l'Esprit dans l'histoire humaine (GS 4 ; 11).

L'Église du Concile se perçoit elle-même comme une communauté de disciples tournés vers le monde et animés par le même Esprit, celui de son unique Maître et Seigneur venu annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres et accomplir cette mission dans la pauvreté et la persécution. Par conséquent, l'Église déploie sa mission dans le monde sans « chercher la gloire terrestre », mais en devenant servante de l'humanité (LG 8). Le paradigme de l'Église

Peuple de Dieu dépasse alors la figure séculairement acquise d'une Église pyramidale, centrée sur le clergé, et faisant face au monde.

Une nouvelle compréhension de l'évangélisation et de la mission de l'Église

Lors du Concile, les pères conciliaires ont jugé le schéma sur la mission « trop conservateur et trop occidental »[143] ; ainsi, malgré la claire prise de position en sa faveur par le pape Paul VI (6 novembre 1964), le schéma est rejeté. Largement retravaillé, c'est le septième projet qui est présenté à la discussion dans l'aula conciliaire le 13 octobre 1965. Le remaniement est encore jugé insuffisant ; il restait ancré dans une vision préconciliaire de la mission et n'intégrait pas suffisamment la nouvelle ecclésiologie de *Lumen Gentium*.

Lors des discussions, les pères demandaient l'introduction des ouvertures promues dans les autres documents conciliaires[144]. Concrètement, on demandait une définition de la Mission dans la perspective de l'action économique du Fils et de l'Esprit dans le monde, plutôt qu'un synonyme d'implantation de l'Église[145].

Une intervention collective des évêques latino-américains attirait l'attention sur ce qui ne serait qu'une évangélisation de façade[146], si l'on ne

[143] Jean Paul MESSINA, *Evêques africains au concile Vatican II*, Paris, Karthala, 2000, p. 125.
[144] Cf. Norman TANNER, « Ecclesia ad extra », dans : G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican* II, Paris, Cerf, 2012, vol. IV, p. 327-472, ici « L'Église missionnaire », p. 404-421 ; Riccardo BURIGANA et Giovanni TURBANTI, « La dernière intersession » dans *ibid*, p. 556-745, ici, « un nouveau schéma sur la mission », p. 696-708.
[145] Cf. Peter HÜNERMANN, « Les dernières semaines du Concile », dans : G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican* II, op.cit., vol. V, p. 439-589, ici, « Evangélisation du monde ou *propaganda fide* », p. 520-549.
[146] *Ibid*, p. 532.

réussissait pas à imprégner de l'Évangile les structures de la société. Mgr. McGrath, membre de la commission doctrinale, disciple de Chenu et grand défenseur de la théologie des signes des temps, faisait remarquer aussi que le schéma ne tenait pas compte de la mission du Peuple de Dieu et réduisait celle-ci à l'action de sa hiérarchie[147].

À la fin de Vatican II, un nouveau paradigme missionnaire est acquis. Il fallait maintenant faire en sorte qu'il soit incarné dans la pratique de l'Église.

Ce nouveau paradigme de la mission se nourrit du renouveau biblique et de la redécouverte des pères de l'Église et situe la mission de l'Église en syntonie avec la *Missio Dei*, c'est-à-dire, comme une action en vue de la réalisation du Projet de Dieu dans le monde, dépassant ainsi le paradigme préconciliaire qui faisait de la mission un synonyme d'implantation de l'Église, paradigme fort marqué par le colonialisme et le prosélytisme[148].

Le Concile voit dans la mission une « tâche obligatoire » (AG 7) pour toute l'Église, qui est, par nature, « missionnaire » (AG 2)[149]. *Lumen Gentium* 8 et *Ad Gentes* 5 mettent cette action évangélisatrice de l'Église en consonance

[147] Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican* II, vol. V, p. 534s. La dignité et la coresponsabilité des laïcs est un sujet cher à Mgr. McGrath, voir, *Discours au Concile*, Paris, Cerf, 1964, p. 274-280 ; discours du 9 octobre 1964 au nom de trente évêques latino-américains sur l'apostolat des laïcs (G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican* II, op.cit., vol. IV, p. 309s).

[148] Cf. P. HÜNERMANN, « Les dernières semaines du Concile », dans : G. ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican* II, op.cit., vol. V, Cerf, 2005, 439-589, ici, « Evangélisation du monde ou *propaganda fide* », pp. 520-549.

[149] Une décennie plus tard, cette idée est reprise et approfondie par le pape Paul VI, dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi* : « Evangéliser est, en effet, la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde. Elle existe pour évangéliser » (EN 14). Le synode de 1974 sur l'évangélisation, qui précédait l'Exhortation, a dévoilé la vision contrastée des églises du sud et du nord sur l'évangélisation, raison pour laquelle celui-ci a fini dans l'impasse (Cf. Jan GROOTARS, *De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Église catholique*, Paris, Le Centurion, 1981, pp. 72-87 ; 176-183).

avec le style de Jésus qui, « envoyé par le Père "pour évangéliser les pauvres... guérir les cœurs brisés" […] a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution ». Pour sa part, la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, comme cela a été dit, rappelle que la communauté chrétienne se veut solidaire et servante du monde, spécialement des pauvres (n.1) et place tout l'agir des chrétiens dans le monde dans la perspective de la réalisation du Royaume (GS 72,2).

2. Le nouveau paradigme missionnaire en clef latino-américaine

Le document final de Medellín s'inspire largement du Concile, qui est cité en 244 occurrences. *Gaudium et Spes* est le plus cité, 53 occurrences[150]. Du pape Paul VI, c'est son encyclique *Populorum Progressio* (1967) qui est largement citée (43 occurrences). Il faut se rappeler que cette encyclique assume la question du développement et l'engagement chrétien en vue du passage de structures « moins humaines » à d'autres « plus humaines », comme un lieu de vérification de la foi chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (n.20). Pour Paul VI, le chrétien ne peut pas rester indifférent devant la pauvreté et l'injustice (n.74).

Medellín déclenche une véritable conversion pastorale de l'Église sur le continent, ce qui fait de lui un évènement qui marque un avant et un après de l'Église sur le Continent[151]. Les conclusions de la II^{ème} conférence sont devenues une sorte de « symbole », dans le sens des symboles de l'Église ancienne : il imprègne de son esprit et marque indélébilement l'après-concile sur le Continent.

[150] *Sacrosanctum Concilium* (40), *Lumen Gentium* (39), *Presbyterorum Ordinis* (30), *Optatam Totius* (24), *Christus Dominus* (12), *Perfectae Caritatis* (11), *Apostolicam Actuositatem*, *Ad Gentes* et *Inter Mirifica* (9), *Gravissimum Educationis* (6), *Dei Verbum* et *Nostra Aetate* (1). Trois documents sont absents : *Orientalium Ecclesiarum*, *Unitatis Redintegration* et *Dignitatis Humanae.*

[151] Cf. Joseph COMBLIN, « Medellín et les combats de l'église en Amérique latine », dans COLLECTIF, *Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le centurion, 1987, p. 34-53.

Medellín va, dans la réception du Concile, au-delà de la seule application et adaptation des grandes lignes conciliaires dans le continent.

Comme cela a été souligné, parmi les évêques latino-américains participants au Concile, certains sont très attentifs au danger d'une évangélisation de façade qui n'a pas été capable de toucher les structures profondes de la société[152]. Pour eux, il faut que l'action missionnaire de l'Église contribue au salut des hommes et au progrès des sociétés par l'humanisation et la libération des structures injustes.

Medellín reçoit les options du Concile et les approfondit en s'engageant à l'échelle continentale dans une « nouvelle évangélisation »[153] (Medellín, Message) ou dans une « réévangélisation[154] » (Medellín, Pastorale populaire 8), répondant ainsi à la prise de conscience des limites de l'évangélisation menée sur le continent, qui n'a pas su faire le lien entre la foi et la vie. Pour les pasteurs, dans un continent majoritairement chrétien, où les inégalités et les injustices crient au ciel, il faut une « foi lucide et engagée » (*Idem*) dans la transformation sociale :

> *L'évangélisation doit être axée sur la formation d'une foi personnelle, adulte, intérieurement structurée, agissante et confrontée en permanence aux défis de la vie d'aujourd'hui […]. L'évangélisation doit être en lien avec les « signes des temps ». Elle ne peut rester intemporelle et anhistorique. En effet, les « signes des temps », qui se manifestent dans notre continent*

[152] Ainsi, par exemple, Mgr Larraín, un proche du P. Hurtado, le jésuite chilien canonisé en 2005, auteur du livre *Es Chile un país católico* ? [Est-ce que le Chili est un pays catholique] (1941), ouvrage qui soulève la question de la permanence des structures injustes dans un pays à majorité catholique. Cette incohérence pratique entre foi et vie sociale est une question très présente dans le magistère latino-américain, qui la dénonce avec force.

[153] L'expression « nouvelle évangélisation » est bien née à Medellín et elle sera reprise par le pape Jean-Paul II dans un sens différent, plus centré sur la restauration de l'Église et le combat contre le sécularisme.

[154] Le langage répétitif sur l'évangélisation (25 occurrence) et la mission (48 occurrences) montre bien la portée missionnaire de Medellín.

essentiellement au plan social, constituent un « lieu théologique » et une interpellation de la part de Dieu. Par ailleurs, l'évangélisation doit être le fruit du témoignage personnel et communautaire qui sera donné en particulier à travers l'engagement temporel. Cette évangélisation dont nous parlons doit expliciter dans leur perspective eschatologique les valeurs de justice et de fraternité incluses dans les aspirations des peuples de notre continent. Elle a besoin du support d'une Église-signe (Medellín, Pastorale d'élites 13).

En 1979, à Puebla, la III^{ème} conférence générale de l'épiscopat latino-américain a confirmé et signé l'option pour les pauvres qu'elle conjugue au besoin d'un effort renouvelé d'évangélisation en vue d'une « civilisation de l'amour » (Puebla, Message, 8 ; Puebla 640 ; 1187 ; 1192).

En reprenant la conviction d'*Evangelii Nuntiandii* que « l'évangélisation est la mission propre de l'Église » (Puebla 4 ; 75), les évêques affirment que « la responsabilité de l'évangélisation, de la libération et de la promotion humaine » revient à « la communauté chrétienne dans son ensemble » (Puebla 474 ; 348) ; par conséquent, ils invitent tous les fidèles à « être semence, lumière et force de transformation » (Puebla 1133), dans « une Église missionnaire […] qui s'engage dans la libération de tout l'homme et de tous les hommes (le service de la paix et de la justice est un ministère essentiel de l'Église) », parce qu'« être missionnaire et apôtre est la condition du chrétien » (Puebla 1304).

Pour Puebla, annoncer « un Évangile sans incidences économiques, sociales, culturelles ou politiques, [est] une mutilation [qui] équivaut pratiquement à une certaine collusion […] avec l'ordre établi » (Puebla 558).

Ainsi, dans la recherche d'une plus grande fidélité à l'évangile de Jésus-Christ, la III[ème] Conférence rappelle que la mission évangélisatrice de l'Église vise « la conversion personnelle et la transformation sociale » (Puebla 362). Par cette conviction que la mission est avant tout un engagement pour le « Royaume de Dieu, royaume de justice et de paix, qui arrive aux hommes, en Jésus Christ » (Puebla 679)[155], Puebla avec son paradigme missionnaire, prend ses distances par rapport à sa réduction à un projet autoréférentiel de reproduction institutionnelle.

En outre, Puebla exprime avec insistance « qu'il lui est impossible de remplir cette mission sans un effort constant pour connaître la réalité et adapter le message aux hommes d'aujourd'hui d'une façon dynamique, attirante et convaincante » (Puebla 85).

Un peu plus d'une décennie plus tard, dans un contexte ecclésial difficile et malgré le peu de marge de manœuvre dont ils disposaient lors de la Conférence[156], les pères de la IV[ème] conférence générale tenue à Saint Domingue en 1992, ont réussi à conjuguer l'idée de la « nouvelle évangélisation »[157] véhiculée par le pape Jean Paul II, à l'option pour les pauvres[158] qui doit, d'après eux, continuer à orienter toute l'action évangélisatrice de « l'Église pauvre » sur le continent (Saint Domingue 178b). Ainsi, en ratifiant l'option pour les pauvres, « ferme et irrévocable » (Saint Domingue 178 ; 296), Saint Domingue approfondit la vocation missionnaire de l'Église continentale en vue d'une véritable « évangélisation inculturée » (n.248-302). Contrairement au souhait de l'aile conservatrice d'imposer la question de l'inculturation comme alternative à l'option

[155] La référence à la centralité du Royaume comme note de l'évangélisation est affirmée 55 fois dans le document final.
[156] Cf. Luis MARTINEZ, *La conversion des Églises latino-américaines. Op.cit.*, p. 58.
[157] L'expression y est présente en 69 occurrences.
[158] Cf. Saint Domingue, Message 7 ; 10 ; 17; Saint Domingue 23c ; 24d.e; 34; 67b; 178; 179a; 180 ; 200b.

pour les pauvres, les pères de Saint Domingue ont discerné en celle-ci une continuité et un approfondissement du chemin parcouru à Medellín ; cette option ne s'oppose d'ailleurs nullement à l'engagement pour la libération, parce que « l'un des buts de l'évangélisation inculturée sera toujours le salut et la libération intégrale d'un peuple » (Saint Domingue 243c).

Le paradigme missionnaire de la V^{ème} conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Aparecida en 2007, se situe clairement dans la tradition des conférences précédentes. En invitant tous les disciples de Jésus - laïcs, religieux et religieuses, diacres, prêtres et évêques (Aparecida 184-224) - à s'engager en faveur d'une Église en état de mission permanente pour témoigner de Dieu et de son projet de vie en plénitude, Bonne Nouvelle pour tous et spécialement pour les pauvres et les souffrants, Aparecida opte pour une « conversion pastorale [qui] exige de passer d'une pastorale de simple conservation à une pastorale vraiment missionnaire » (Aparecida 370).

Il s'agit donc d'une Église « servante du Royaume » (Aparecida 33 ; 190 ; 223) et servante des pauvres (Aparecida 29 ; 30 ; 516), qui réaffirme le but de sa mission, « donner la vie en plénitude » (Jn 10,10, le titre de la Conférence). Cette conscience lui permet, d'une part, de s'insérer dans le monde en vue de sa transformation et, de l'autre, d'échapper à la tentation de comprendre la mission comme prosélytisme (Aparecida 146).

En consonance et en fidélité avec la *Missio Dei* - le Projet ou la volonté salvifique de Dieu qui veut donner sa vie à l'humanité qu'il aime (Tit 3,4) -, la prise en compte de ce paradigme missionnaire engage l'Église continentale à « sortir » à la rencontre des nouveaux défis du temps présent (Aparecida 363 ; 548 ; 553).

3. La mission des disciples missionnaires : témoins du Projet bienveillant de Dieu

L'action pastorale de l'Église des pauvres et des disciples missionnaires ne se comprend alors qu'à l'intérieur de cette dynamique bienveillante qui traverse l'histoire. Ainsi, devant le « cri » des pauvres et des exclus, le disciple missionnaire est invité à s'engager à leurs côtés pour bâtir une société juste et fraternelle.

L'Église missionnaire souhaité par Aparecida et la tradition postconciliaire latino-américaine est celle de l'altérité bienveillante, comme une nouvelle manière d'être Église plus en accord avec le style de Jésus et de son Projet. C'est une Église de la sympathie et de l'accompagnement fraternel de l'humanité. Une Église de l'audace et de la liberté (*parrhèsia*) pour répondre au défi pérenne d'être signe et instrument de la bonté de Dieu dans le monde. Le disciple missionnaire se situe à l'intérieur de ce paradigme et son agir doit être en conséquence.

La tradition latino-américaine postconciliaire refuse donc de voir la mission ecclésiale comme un acte de « prosélytisme » ou une quête d'hégémonie sur la société. Cherchant à accomplir sa vocation d'être un lieu d'altérité bienveillante, signe et instrument du Projet de Dieu, la communauté des disciples missionnaires cherche dans sa pratique à mieux mettre en exergue le style de Jésus, le Messie pauvre et crucifié, prophète du Royaume annoncé aux pauvres ; et deuxièmement, elle veille à mieux articuler le rapport entre la

foi et la vie, spécialement dans ses implications avec la justice, la paix et la sauvegarde de la maison commune.

Comme au temps du prophète, il s'agit de « consoler » l'humanité que Dieu chérit (Is 40, 1ss), de secourir et d'accueillir les orphelins, les veuves et les étrangers (Ps 146,9). Devant le cri des laissés pour compte, la communauté chrétienne, dans la mesure de ses forces, cherche à être « foyer » et lieu de repos (Aparecida 362), communauté « samaritaine » qui se fait proche et prend soin (Aparecida 26 ; 176), prophète qui hausse la voix pour défendre les droits des pauvres (Aparecida 414 ; 518, i).

La présence missionnaire de la communauté chrétienne dans la société est analogue à celle d'une sage-femme au chevet d'une femme en couche, accompagnant la naissance d'un nouveau-né (cf. Mc 13,8 ; Rom 8, 22). Sa mission, selon les mots du pape François, ressemble aussi à celle d'un « hôpital de campagne » (*Amoris Laetitia* 291)[159].

Selon ce modèle, l'Église dans sa mission d'annoncer la bonne nouvelle aux pauvres a sa place dans la société à côté de tous ceux et celles qui rêvent d'un monde meilleur, pacifique et socialement juste ; elle n'est pas un ghetto religieux, mais une force qui inspire et travaille coude à coude avec celles et ceux qui donnent leur vie pour le bien d'autrui et pour la sauvegarde de la « maison commune ».

[159] Voir aussi, *Interview du pape François aux revues culturelles jésuites*, réalisée par A. SPADARO, sj, *Etudes*, Octobre 2013, p. 14 ; *Discours du pape François aux participants à la rencontre organisée par le conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*, 19 septembre 2014, n.4.

La communauté missionnaire n'est pas centrée sur elle-même ; elle est au service du Royaume de Dieu et, par conséquent, elle ne peut pas être autoréférentielle. Elle est là pour évangéliser (*EN* 14), non « pour chercher la gloire terrestre » (*LG* 8). Elle est dans le monde pour le servir et pour accompagner l'humanité dans sa marche vers la libération de toutes les entraves qui empêchent la réalisation du Projet bienveillant de Dieu.

Ceci implique de ne pas avoir peur de se dissoudre comme le levain dans la masse (Mt 13, 33) ou comme le sel dans la nourriture (cf. Mt 5, 13), ou de disparaître, comme le grain qui tombe en terre (Jn 12,24), pour accomplir sa mission dans le monde et porter du fruit.

L'Église des disciples missionnaire est une Église ex-centrée et relative, c'est-à-dire, une Église qui sait que la place centrale ne lui revient pas, qu'elle appartient au Royaume et qu'elle est relative parce que le seul absolu est Dieu et son Projet qu'elle se doit de servir.

Pour Conclure

Dans la conscience d'être au service du projet bienveillant de Dieu pour l'humanité et, en conséquence, de rejeter la tentation sectaire du ghetto, du réflexe autoréférentiel et identitaire ne cherchant qu'à perpétuer l'institution ecclésiale, la *diaconie* prend une place centrale dans l'agir des communautés chrétiennes.

Le témoignage d'une pratique chrétienne de la bienveillance envers tout être et de l'accueil surtout des souffrants, rend à la communauté chrétienne son

statut de « signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG* 1). Elle devient alors, « foyer » pour tous ceux qui subissent toute forme d'exclusion ou de souffrance, et pour ceux qui cherchent un sens plus profond à leur vie, notamment en s'engageant au service d'un monde plus humain et plus fraternel.

Cette nouvelle conscience d'être au service d'un mystère plus grand, dont l'acteur principal reste toujours Dieu lui-même qui se rend proche de tous ses enfants, sans faire acception de personnes, fait de la proximité bienveillante et de l'engagement libérateur, le chemin prioritaire de l'évangélisation.

Peut-être, est-il utile à ce propos de se rappeler les paroles de Karl Barth: « Si l'Église n'a d'autre but que son propre service, elle porte déjà les stigmates de la mort »[160]. Ou celles du jésuite-théologien-martyr Ignace Ellacuría :

> *Une Église centrée sur elle-même […] n'est pas un sacrement de salut ; elle est plutôt un pouvoir de plus dans l'histoire, qui suit les dynamismes des pouvoirs historiques. Il ne sert à rien de dire que le centre de l'Église est Jésus ressuscité si on enlève toute historicité à ce Jésus ressuscité ; le centre directeur de la vie de Jésus résidait bien sûr en l'expérience de Dieu, mais d'un Dieu qui prenait corps historique dans le royaume de Dieu. Si l'Église n'incarne pas sa préoccupation centrale pour Jésus ressuscité dans la réalisation du royaume de Dieu dans l'histoire, elle perd sa pierre de touche et, avec elle, la garantie de servir effectivement le Seigneur et non elle-même. Ce n'est qu'en se vidant d'elle-même dans le don de soi aux hommes les plus*

[160] Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1988[2 éd.], p. 144.

nécessiteux, et ce jusqu'à la mort et à la mort de la croix, que l'Église peut prétendre être sacrement historique du salut du Christ[161].

En définitive, le paradigme missionnaire de l'Église des pauvres en Amérique Latine est une invitation à rejoindre la centralité de l'Évangile et de la mission libératrice dans le monde, pour sortir du piège de l'autoréférentialité et de l'autisme pastoral, que le pape dénonce comme véritable « mondanéité spirituelle » (*EG* 93-97).

Pour que cette Église devienne réalité, il faut retrouver la syntonie avec l'Évangile et avec les signes des temps à travers lesquels l'Esprit parle aujourd'hui aux Églises (Ap 2,7). Il faut

passer d'une Église centrée sur elle-même, […] vers une Église servante de tant de personnes qui se sentent abattues et qui vivent à nos côtés. Une Église capable de placer au centre ce qui est important : le service du Seigneur en ceux qui sont affamés, incarcérés, assoiffés, délogés, dénudés, malades, abusés… (Mt 25,35) […] Ceci est le signe que le Royaume est parmi nous […][162]

En résumant, nous pouvons dire que le paradigme d'évangélisation développé pendant le postconcile en Amérique latine trouve son fil rouge dans la conscience que l'Église est dans le monde au service d'un Projet que la dépasse : le Royaume de Dieu n'est autre chose que la réalisation *ici et maintenant* du

[161] Ignacio ELLACURÍA, « La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación » [L'Église des pauvres, sacrement historique de libération], dans: Ignacio ELLACURÍA - Jon SOBRINO (eds), *Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1990, p.134.
[162] Pape François aux évêques de Chili convoqués à Rome, 15-17 mai 2018, *Document de réflexion*, n°22.

Plan bienveillant de Dieu qui veut donner la vie en abondance à ceux qu'il aime (Jn 10,10)[163]. La conception du discipulat comme une question individuelle et liée à la *fuga mundi*[164], est dépassée par celle de la *sequela Christi*, comme quête de fidélité au style de Jésus de Nazareth et de sa mission libératrice dans le monde (Aparecida 112 ; 139). Seul ce témoignage-là fait grandir l'Église et honore sa mission (Aparecida 159).

Je vous remercie !

[163] Le magistère de l'Eglise universelle n'est pas étranger à cette conviction. Le pape Paul VI, dans son Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, l'a bien souligné : « le Christ annonce tout d'abord un Règne, le Règne de Dieu, tellement important que, par rapport à lui, tout devient "le reste", qui est "donné par surcroît". Seul le Règne est donc absolu et il relativise tout ce qui n'est pas lui » (n° 8). Et son successeur, le pape Jean-Paul II, tire les conséquences ecclésiologiques d'une telle conviction : « on ne peut disjoindre le Royaume et l'Église. Certes, l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument [...] D'où aussi le lien spécial de l'Église avec le Royaume de Dieu et du Christ qu'elle a "la mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations" » (*Redemptoris Missio* 18).

[164] « La sainteté n'est aucunement une fuite dans l'intimisme ou dans l'individualisme religieux, elle n'est pas non plus une démission devant la réalité urgente des grands problèmes économiques, sociaux et politiques de l'Amérique latine et du monde et, encore moins, une fuite dans un monde exclusivement spirituel » (Aparecida 148).

LES ELEMENTS PERMANENTS DE LA MISSION

SELON JOSEPH COMBLIN

Alzirinha Souza[165]

Introduction

Le thème de la mission a toujours été une constante dans la pensée de Comblin. Bibliste formé par les enseignements de Lucien Cerfaux, influencé par les études approfondies de la théologie paulinienne et par la référence familiale de son frère André Comblin (missionnaire en Afrique – au Rwanda – pendant de longues années), il devint lui-même missionnaire.

Cherchant à fuir une Église européenne qui, selon lui, se dirigeait vers la fin sous la papauté de Pie XII, encouragé par l'Encyclique *Fidei donum*, il part pour l'Amérique latine, « sans presque aucune connaissance de la langue et de la culture locales, mais pour participer à une Église vivante », d'après ses propres mots.

Le thème de la mission commence à apparaître dans ses écrits après les années 1970, lors de son expérience chilienne. Nous croyons que ce facteur se produit pour deux raisons fondamentales. La première, d'origine historique et ecclésiale en Amérique latine, est le moment postérieur à Medellín (1968), où les évêques du continent font la relecture du Concile à partir de leur réalité. Parmi plusieurs nécessités, on aborde, bien que de façon primaire, le thème de la mission, qui sera développé et approfondi à Puebla en 1979, sous l'influence de l'*Evangelii nutiandi* de Paul VI, publiée quatre ans plus tôt, en 1975.

La seconde raison, c'est que Comblin comprend le thème de la mission comme quelque chose d'intrinsèque à l'essence du Chrétien et de l'Église même. Nous dirions aujourd'hui que François a encore une fois raison quand il annonce et nous rappelle que l'Église doit être en sortie et qu'elle doit « *primerear* – prendre l'initiative » dans le monde (EG).

---

[165]Docteure en théologie à l'Université catholique de Louvain. Professeure et chercheuse à l'Université catholique du Pernambouc, au Brésil.

Comblin n'a pas vu Bergoglio être transféré de diocèse et devenir évêque de Rome, mais sûrement les deux convergent vers l'essentiel de tous les temps : la responsabilité de tous les baptisés (indépendamment de leurs états) dans la réalisation de l'annonce de la personne de Jésus et de son message. Le baptême non seulement nous autorise à être missionnaires, mais il nous pousse à la réalisation de la mission. Encouragés par le Saint-Esprit, avec la pratique du Fils comme paramètre et en nous souvenant d'Irénée de Lyon et des deux mains de Dieu, nous devenons nous-mêmes les agents de cette annonce du Royaume de Dieu qui s'est concrétisé et qui est rendu possible dans l'étape du processus historique où nous sommes.

La densité et l'ampleur des écrits de Comblin nous ont imposé l'adoption d'une méthodologie pour cette conférence : nous nous sommes concentrés sur deux éléments que l'auteur définit comme permanents et essentiels dans tout processus missionnaire et qui assurent l'actualité de la mission au fil du temps. Il les présente dans deux clés de lecture : 1) la mission comme mission, et 2) la mission comme salut. Cette dernière sera associée par Comblin au thème de la crise de la religion et de l'Église dans l'actualité. La seconde raison de notre choix méthodologique est que chacune de ces clés révèle trois aspects essentiels pour la compréhension de sa théologie : l'anthropologique, le pneumatologique et le pratique.

1. La mission comme mission

La mission comme mission naît dans la personne de Jésus, qui est venu au monde pour adresser la parole à Pierre, à Jean, à André et à tous e toutes les Pierre, Jean, Antoine et Marie de l'histoire. Elle se constitue alors par les mots « envoyer-aller-venir » qui appellent chaque homme et chaque femme à se mettre dans le dynamisme de l'annonce de la personne de Jésus.

Il en a été de même pour les premières communautés : les apôtres sont des missionnaires envoyés ; ils ne sont pas apôtres parce qu'ils feront du profit matériel, ils ne le sont pas non plus en vertu d'une application de leurs ministères (de la sacramentalisation de l'Église, dirait-on aujourd'hui). D'abord, ils sont envoyés car leurs activités sont au service de l'annonce et de la question aux hommes et aux femmes sur la personne de Jésus.

En dernière instance, la mission des apôtres est dans la mission du Christ comme un instrument que le Christ a pu utiliser pour se rapprocher encore plus des hommes et des

femmes de son temps. Pour comprendre la mission dans la pensée comblinienne, il faut que nous nous concentrions sur la personne du missionnaire en ayant comme paramètre la mission de Jésus. La manière d'être du missionnaire détermine l'accomplissement de la mission.

Premièrement, le missionnaire est celui qui, en sortant de son lieu de parole (physiquement et personnellement), entre dans le monde de l'autre. Il sort de son univers personnel et référentiel, et entre dans l'univers de l'autre qui est composé d'autres références, d'une historicité. L'entrée du missionnaire dans l'autre univers n'était pas prévue ou attendue, ce qui fait que l'autre, pour défendre son autonomie, réagit plusieurs fois à des impacts extérieurs de façon inconnue (en accueillant ou en étant réfractaires)[166].

C'est peut-être pour cela que tant de portes se ferment et le défi depuis l'époque de Jésus est de désarmer cette réaction de fermeture, d'ouvrir le chemin, d'arriver à pénétrer dans l'univers personnel, de planter des semences dans l'inquiétude, d'éveiller de nouvelles aspirations, de faire apparaître une nouvelle foi, une nouvelle vie. Jésus (dont l'exemple le missionnaire doit suivre) a été envoyé pour pénétrer, pour être accepté dans l'univers intérieur des gens et dans celui qu'ils projettent par l'action extérieure. Ce n'est qu'à partir de cette réalisation que, selon Comblin, commence la transformation des systèmes politiques, économiques et sociaux, structurés pour éliminer ce qui est propre à l'humain, qui est l'acte de s'humaniser. *« Aller vers les hommes »*, ce n'est pas marcher sur la surface de la Terre parmi ces derniers, mais chercher ceux qui sont éloignés (Lc 15, 1-7). Le plus grand défi est de faire en sorte que la Parole de Jésus Christ puisse atteindre l'homme dans son intimité, dans son authenticité, dans sa concrétude[167].

Deuxièmement, le lieu du missionnaire est dans un type spécifique d'Église : celle qui est appelée à faire un voyage qui va de Dieu aux hommes. Parcourir les chemins qui mènent aux hommes, des chemins ardus et étroits (bien que courts), tel est le voyage qui définit la condition de l'Église, qui ne peut s'arrêter sur elle-même en se recueillant sur elle-même. Elle est faite pour marcher avec les hommes ou, de nos jours, comme le dit François, pour être Église en état de mission, Église en sortie, Hôpital de campagne, Mère et celle où ses membres prennent l'initiative envers les hommes et les femmes de notre temps.

---

[166]SOUZA, A. *El análisis de la desconexión de sentido entre la esperanza y la acción humana, a partir de la obra de José Comblin.*Thèse doctorale. Université catholique de Louvain, 2014. p. 351.
[167]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980, p. 23.

Quand ils restent disponibles au service de Jésus Christ, l'Église et les missionnaires sont obligés à une flexibilité permanente. En gardant les valeurs et non pas la rigidité de la doctrine comme un « paquet à être avalé », on abandonne les formules fixes, les modèles, pour réaliser, avec l'assimilation des contextes, des demandes et des cultures, la présentation de la personne de Jésus dans une catégorie de sens. Il est essentiel de prendre conscience de la réalité où nous sommes pour la réalisation de la fonction sociale de la mission, qui est de faire la médiation entre ce qui est propre à l'Évangileet ce qui est propre aux personnes à qui nous l'annonçons. La transmission du message par l'Église ne peut être faite par la répétition de formules comme le faisaient les scribes, comme l'a déjà fait l'Église contemporaine et comme quelques-uns insistent de le refaire. C'est ce que dit Comblin : « Ces formules pures trahissent la parole de Dieu et n'atteignent pas le cœur des hommes. Si le message disparaît derrière les formules conciliaires ou épiscopales, derrière les confessions de foi ou les condamnations, le message risque de disparaître en tant que communication de Dieu aux hommes[168].

Pour cette raison, le missionnaire est quelqu'un qui pense par lui-même. SA pensée consiste à écouter ce qui vient de la part de Jésus Christ et à créer à partir de là les mots qui puissent faire connaître le message du Christ dans le langage de l'autre. Comblin appellera ce mouvement la « fonction sociale de la théologie[169] »,c'est-à-dire faire traduire la compréhension humaine, la densité et l'essence de l'Évangile. Le missionnaire est la traduction d'une langue étrangère – la langue de Dieu – par une autre langue étrangère – la langue des hommes. Il finit par ne plus avoir de langue propre, vu que la siennedevient un canal de transmission (Ga 2, 20). Fixer le langage de Dieu dans un discours ecclésiastique, c'est fixer l'Église pérégrine dans des communautés stables, renfermées sur elles-mêmes, c'est supprimer la mission en la remplaçant par l'administration des communautés. La bureaucratie ecclésialea renversé la mission et la liberté de l'Église depuis le XV^{e} siècle. La première obligation de tout missionnaire, c'est-à-dire de tout Chrétien baptisé, est d'évangéliser et non pas d'administrer. Comblin dira que « le devoir de chaque missionnaire est le devoir de l'Église, qui n'est nul autre que le corps missionnaire de Jésus Christ[170] ». Par conséquent, l'appel à la conversion de l'Église est l'appel à retourner à la mission. Il y a,

[168]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 25 e 26.
[169]COMBLIN, J. *Teología. ¿Qué clase de servicio?*,In : GIBELLINI, Rosino (org.), *La nueva frontera de teología en América Latina*, Salamanca : Sígueme, 1977. p. 63-81.
[170]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 27.

certes, une nécessité urgente de réforme des cadres institutionnels et moraux, mais la conversion fondamentale est celle de « se retourner vers l'autre ». À partir de ce paramètre, il est essentiel d'« être Église », ce qui sera suivi de tout le reste. Évidemment, la mission est énormément plus ample que les frontières visibles de l'Église.

Cependant, nous ne pouvons prétendre que toute la responsabilité de la réalisation de la mission soit uniquement centrée sur la force du missionnaire et de l'Église en tant qu'institution. Il y a la présence du Saint-Esprit de Dieu. S'il ne s'agissait que d'administrer une société ecclésiastique, l'intervention de l'Esprit ne serait pas si nécessaire, une fois que pour répéter des formules et proclamer la grandeur du créé, on n'a pas besoin de sa présence. L'autosuffisance, héritage de la chrétienté et de la conviction propagandiste selon laquelle l'Église avait la réponse et la solution à tous les problèmes, est contraire et constitue une entrave à l'action du Saint-Esprit.

Or, le missionnaire est celui qui vit poussé par l'action de l'Esprit et qui lui obéit, non parce qu'il l'oblige à penser ou lui en enlève la capacité, mais parce que le missionnaire est quelqu'un qui doit être constamment lié à son mouvement (de l'Esprit). L'Esprit est celui qui intervient dans le discernement humain non pour décider, mais pour proposer une seconde possibilité de perception de la réalité qui n'avait pas été perçue auparavant. L'action du Saint-Esprit est de faire coïncider la volonté de Dieu et la volonté humaine. Et à partir de cette coïncidence de volontés et de nouveaux sens, le chrétien missionnaire agit. L'obéissance apporte avec elle l'« audace paulinienne », de l'apôtre qui n'agit plus uniquement en son propre nom. Ses actes expriment une activité supérieure qui, une fois inspirée par le Saint-Esprit, surmonte la limitation humaine du missionnaire. Le but de son annonce n'est plus lui-même, l'Église ou les formules, mais le salut.

2. La mission comme salut

Obéissant à l'action de l'Esprit, le/la missionnaire est celui/celle qui propose la mission comme salut.

De façon objective, la réflexion sur le salut naît d'une affirmation qui est parfois oubliée au cours de l'histoire de la théologie : « tout ce que Dieu fait, a fait et fera dans ce monde a pour but l'homme[171] ». Cette donnée est révélée depuis la première page de la

[171]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 36.

création de l'homme (Gn) jusqu'à la dernière page de l'Apocalypse qui culmine dans la manifestation de l'homme sauvé. Et la mission de Jésus qui y est insérée n'a d'autre finalité que de proposer le salut.

Jésus a été et est un homme pour que tous soient des hommes en lui. Donc, le salut consiste à faire en sorte que les hommes soient des hommes, car ce qui était perdu était l'homme lui-même, qui était déshumanisé et en train de se déshumaniser. En ce sens, Comblin affirmera : « sauver, c'est libérer l'homme de ce qui l'empêche d'être un homme. Et qu'est-ce qui l'empêche d'être un homme ? L'homme lui-même et ses propres limitations humaines. Le salut est défini à ce niveau : libérer l'homme de son incapacité ou de sa volonté d'être un homme. (…) L'objet de l'Évangile est le suivant : être un homme. Le salut a pour objet l'*être un homme* dans tous les sens du mot. Cet être un homme est le terme d'une reconquête de l'homme par lui-même et sur lui-même[172] ».

D'où l'urgence de l'« humanisation de l'Évangile ». Toute tentative de séparer l'évangélisation et l'humanisation détruit ce qui fait le cœur du christianisme. Évangéliser, c'est la propre mission de Jésus. Pourtant, l'Évangile n'est pas une « simple parole » ; au contraire, c'est une parole efficace qui produit ce qui est annoncé : l'évangélisation a pour but le salut de l'humain en le mettant sur le chemin d'un homme renouvelé. Qu'est-ce que c'est si ce n'est pas de l'humanisation ? Telle est la définition de l'humanisme de Dieu. Parmi tant d'« humanismes » créés au cours de l'histoire pour classer les gens, Dieu présente le sien : sauver l'être humain dans son intégralité en lui donnant une autre possibilité d'intégrer toutes les dimensions humaines dans le processus de l'histoire par la configuration à la personne de Jésus[173].

Il n'y a pas de doute quant à l'urgence de changer les structures ecclésiastiques et sociales à travers tous les temps (et surtout actuellement). Mais les changements structurels extérieurs que l'on peut manipuler pour divers intérêts seront toujours ambigus. Par contre, le salut proposé par l'Évangile est celui qui touche à la liberté de l'humain. C'est pour cela que Comblin affirmera : « Sauver l'homme sera toujours d'abord compter sur cette flamme de liberté et de responsabilité qu'il y a au fond de chaque homme (Ga 5). (…) L'acte qui provient de la liberté est l'amour. Tout amour suppose un homme qui a redécouvert quelque chose de

[172]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 38.
[173]SOUZA, A. *El análisis de la desconexión de sentido entre la esperanza y la acción humana, a partir de la obra de José Comblin.*Thèse doctorale. Université catholique de Louvain, 2014. p. 341.

sa liberté. Liberté et amour : voici les deux concepts de l'anthropologie chrétienne, les deux thèmes eschatologiques, fruits du salut du Christ. Le salut consiste à refaire la liberté ou l'amour chez les hommes[174] ».

Pour cette raison, en dernière instance, l'annonce centrale de l'Évangile réalisée par le missionnaire ne vise pas seulement à supprimer les puissances des structures concrètes dans lesquelles nous sommes insérés, mais à les transformer pour faire en sorte que son rôle légitime s'accomplisse, celui de l'expression de la liberté humaine et de l'amour entre les hommes qui ont d'abord été touchés par l'Évangile[175].

En ce sens, Jésus et son Évangile n'opèrent pas sur la structure de l'humanité, mais sur la source, le point où jaillissent la liberté et l'amour, qui ne sont pas des conquêtes définitives, qui sont obligées et non pas données, mais qui sont continuellement maintenues dans un processus constant d'expérience et de pratique du christianisme, dans la rencontre avec l'autre.

L'action salvatrice

Contrairement à toutes les impositions postmodernes de subjectivismes, d'individualismes et d'autocentrisme, le salut humanisé présenté par le missionnaire à partir de l'Évangile présuppose la rencontre avec l'autre. Et Comblin l'explique par les diverses formes de « Paroles ».

La première, c'est la Parole qui vient de la rencontre avec l'autre pendant le contact entre des personnes qui se parlent en surmontant les barrières. Le missionnaire est celui dont la parole a la valeur et la force de la Parole de Dieu, qui est le sujet de ses rencontres avec les personnes. Tout comme les rencontres de Jésus avec ses interlocuteurs dans les textes bibliques, celles entre les missionnaires et les personnes doivent également éveiller la liberté et l'amour, qui conduisent à une force de transformation par une nouvelle action.

La « Parole », considérée dans son sens biblique, concerne tout geste, toute expression d'un amour capable de susciter un autre amour comme réponse, d'une liberté qui suscite de la liberté. La force de la parole est la réciprocité, tout comme la force de Dieu envers l'homme qui ravive la créature en éveillant en elle le premier amour.

---

[174]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis, Vozes, 1980. p. 41.
[175]COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade.* São Paulo : Paulus. 1988.

Loin des schémas mythologiques qui ont éventuellement influencé la théologie antique, dans lesquels des héros morts sauvaient les gens, le Nouveau Testament détruit cette idée par la particularité de la résurrection de Jésus. Les Évangiles affirment clairement que le Sauveur est le Christ ressuscité et qu'il vient parmi les hommes pour leur parler et agir en eux. Tel est le salut. Et c'est cette forme de vie qui fait que la rencontre avec Jésus, annoncée par les missionnaires, n'est pas uniquement un phénomène mystique ni une expérience exceptionnelle et abstraite.

Concrètement, il devient présent de manière habituelle grâce à une rencontre avec un homme, une personne humaine, dont la parole, l'amour et la liberté constituent une révélation et un appel. Les hommes deviennent des parties et des instruments de l'acte salvateur du Christ lorsqu'ils deviennent les messagers de son annonce à partir de leur expérience personnelle de rencontre avec le ressuscité.

Le salut de l'homme sauvé

Pour cette raison, le salut peut être observé comme une situation vécue. Le salut devient concret dans la réalité de l'histoire à travers le mouvement des hommes et des femmes qui, rétablis dans un premier moment, se battent constamment pour leurs conquêtes et pour le maintien de l'amour et de la liberté.

Comblin dira : « L'homme devient un homme dans la mesure où il se vainc pour conquérir son humanité d'abord sur lui-même et, par conséquent, aussi sur les autres structures qui empêchent et limitent son humanité[176] ». Et le début du salut est la foi. La foi comme réponse de l'homme à la rencontre avec Jésus, le réveil d'un nouvel homme, le réveil d'une nouvelle liberté et d'un nouvel amour. De là provient le reste le da vie chrétienne, tandis que cette foi est un acte global d'ouverture et de réceptivité devant la présence de Jésus Christ.

Tout le reste (les confessions, les formules de foi) sont l'explicitation de cette foi initiale pour répondre aux besoins qui ne sont plus proprement de la foi, mais des actes humains. Même si quelques théologies le font, pour Comblin il n'y a aucun moyen de séparer totalement l'acte de foi de la vie humaine comme s'il s'agissait de la sortie vers un autre monde sans contact avec celui-ci. Au contraire, c'est de ce premier acte de conscience,

[176]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 46.

d'ouverture, d'adhésion à la personne du Christ que nous appelons la foi, que de nouvelles pratiques et une nouvelle forme d'être se structurent.

La foi précède la charité active, et de là elle lutte contre le mal installé dans le monde (à l'intérieur et à l'extérieur de l'homme). Encore une fois, contrairement aux affirmations de la modernité, l'Évangile nous montre que les activités humaines ne sont pas neutres. Les actions (basées sur la charité et provenant de la foi) opèrent par les moyens disponibles de l'histoire en promouvant leur développement et leur conversion, et en générant l'espérance d'une victoire sur les situations établies, soient-elles personnelles ou structurelles. L'espérance insérée dans le monde soutient la mission de l'Église et son défi de le transformer[177]. La seule force capable de maintenir la mission de manière libre et en matche est l'espérance. Elle va soutenir la foi chrétienne au-delà du Christianisme instauré comme religion et cherchera à donner des réponses à son essence, qui est purement eschatologique[178].

La charité est basée sur l'espérance de pouvoir modifier l'homme individuel et social, de même que sur l'espérance qui repose sur une foi : la foi dans le pouvoir donné aux hommes, dans l'Esprit envoyé pour produire quelque chose de nouveau.

Ainsi, pour Comblin, l'annonce du missionnaire est anthropologiquement transformatrice. « Si nous considérons le salut dans sa présence chez l'homme, comme un effet produit en lui, comme sa façon d'être, nous pouvons dire que c'est le salut de la foi (…). Sauver l'homme, c'est sauver ce qui constitue en lui la source de ses initiatives, des projets, des rêves créateurs, des options des risques, de la persévérance dans l'adversité : sauver sa foi dans l'œuvre humaine, sa foi dans l'homme, en lui révélant clairement la source inébranlable d'un Dieu créateur de liberté et non pas d'esclavage[179] ».

Finalement, il convient de souligner la *mission comme service*. Il s'agit d'un service offert par l'Église que les missionnaires continuent à réaliser sans formules faites, sans

---

[177]Le Concile Vatican II a justifié de manière précise cette perspective dans le décret *Ad Gentes*, *2* en affirmant : « l'Église est, par nature, missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (AG, 2). « L'Eglise toute entière est missionnaire ; l'œuvre d'évangélisation est un devoir fondamental du peuple de Dieu » (AG, 35).

[178]KUZMA, C. *A esperança cristã na teologia da esperança: 45 anos da teologia da esperança em Jürgen Moltmann, sua história, seu caminho, sua esperança*, p. 462. L'auteur affirme : « Elle (l'Église) est un signe et un sacrement comme l'a bien présenté le Concile Vatican II dans la constitution *Lumen gentium* ».

[179]COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980. p. 48.

solutions magiques ou prêtes, tout en respectant le temps historique du présent. L'Église n'a reçu la capacité ni de réaliser le salut des hommes, ni de les y obliger.

Le service réalisé par des missionnaires compte sur l'action du Saint-Esprit donné par Jésus à chaque homme et à chaque femme, qui se mettent dans sa dynamique. Alors, la libération de l'homme provient en définitive du Saint-Esprit de Jésus Christ, qui agit en lui et qui l'amène à se déplacer librement dans l'histoire à partir d'une conviction de foi et d'adhésion de sa façon d'être à la façon d'être de la personne même de Jésus.

Tout comme dans le cas de Jésus, l'activité du missionnaire consiste donc en deux actes fondamentaux : annoncer et exhorter. L'annonce a pour objectif l'avènement du Royaume de Dieu et se réalise à travers des mots et des gestes significatifs qui transforment de vieux hommes en hommes nouveaux, selon la théologie paulinienne[180]. Et l'exhortation, c'est-à-dire l'appel à l'homme pour qu'il entre en consonance avec le Royaume de Dieu, suppose une confiance énorme dans la capacité de changement donnée à l'humain.

Le christianisme se distingue des systèmes et des idéologies fermées par le fait d'être basé sur l'interpellation de l'homme par un autre homme. Et cette interprétation est le service provenant de l'amour du prochain et de l'ouverture à son égard. Le salut procède d'un acte d'amour du prochain, de l'invitation initiée par Jésus et continuée par chaque chrétien qui se met en attitude missionnaire.

Conclusion

À partir de toute la densité de l'œuvre de Comblin sur la mission, nous avons cherché à présenter dans cette exposition ce qui traduit à notre avis les points clés de sa compréhension du thème.

Comblin comprend la mission non comme accessoire à l'Église, mais en accord avec le Concile Vatican II, comme l'activité première de l'Église : réaliser l'annonce, de l'annonce de la personne de Jésus. Il est clair pour l'auteur que cette centralité missionnaire n'a toujours pas été assumée par l'Église, qui au cours de son histoire s'est perdue dans un processus d'institutionnalisation bureaucratisée en laissant de côté ce qui est propre à son essence.

C'est la réalité historique et actuelle qui nous confirme cette situation. En Amérique latine, la V^{e} Conférence générale du CELAM, réalisée à Aparecida, au Brésil, a souligné

[180]COMBLIN, J. *Teología de la Revolución*.Madrid : Herder, 1971. p. 285-286.

fortement cette perspective en identifiant non seulement la réduction et la migration de chrétiens, mais aussi le phénomène de la « circulation religieuse », aussi présent à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés chrétiennes. L'Église de Jean-Paul II et de Benoît XVI a cessé d'aller vers les autres et ils sont partis ailleurs.Dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, en reprenant l'agenda du Concile Vatican II, François nous demande de prendre l'initiative d'être Église en état de mission et de sortir de nous-mêmes vers des hommes et des femmes qui ont des exigences de plus en plus complexes et qui attendent de nous, les chrétiens, une ouverture au dialogue.

En ce sens, en plus de créer et de renforcer les travaux missionnaires, il est urgent de remémorer continuellement leurs fondements pour avancer. Faire une mission, conformément à ce qui a été présenté dans notre texte, ne consiste pas seulement en l'annonce de l'Évangile, mais en une dernière instance de générer de nouveaux hommes et de nouvelles femmesqui, avec leurs limitations personnelles, se laissent encourager par le Saint-Esprit qui nous a été donné dans le processus constant de renouvellement de soi à partir de l'adhésion par l'acte de foi à l'Évangile et à la personne de Jésus.

Mettons-nous donc au service missionnaire !

(***)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980

COMBLIN, J. *Teología. ¿Qué clase de servicio?.* In : GIBELLINI, Rosino (org.).*La nueva frontera de teología en América Latina*. Salamanca : Sígueme, 1977. p. 63-81.

COMBLIN, J. *Teologia da missão*. Petrópolis : Vozes, 1980.

KUZMA, C. *A esperança cristã na Teologia da Esperança*: 45 anos da Teologia da Esperança em Jürgen Moltmann, sua história, seu caminho, sua esperança. p. 462.

SOUZA, A. *El análisis de la desconexión de sentido entre la esperanza y la acción humana, a partir de la obra de José Comblin.*Thèse doctorale. Université catholique de Louvain. 2014.

DOCUMENTS DE L'ÉGLISE

CONCILE VATICANO II – Décret *Ad Gentes*. Disponible sur : www.vatican.va.

CELAM – Document d'Aparecida. V[e]Conférence de l'épiscopat latino-américain – Aparecida, Brésil.

II. D'AUTRES TEXTES DE COMBLIN SUR LE THEME DE LA MISSION

COMBLIN, J. *Atualidade da missão* I. In : Revista eclesiástica brasileira, t.32. Fasc. 4. p. 796-825 (1972).

COMBLIN, J. *Atualidade da missão II*. In : Revista eclesiástica brasileira, t.33. Fasc. 1. p. 5 -34 (1973).

COMBLIN, J. *Atualidade da missão III*. In : Revista eclesiástica brasileira, t.33. Fasc. 3. p. 579-603 (1973).

COMBLIN, J. *Missão profética e a Igreja nos tempos atuais*. In : Revista eclesiástica brasileira, t.34. Fasc. 136. p. 771-805 (1974).

COMBLIN, J. *A missão do Espírito Santo*, In : Revista eclesiástica brasileira, t.35.Fasc. 138. p. 288-325 (1975).

REPENSER LA MISSION DE L'EGLISE

EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

A LA LUMIERE DES OPM INTERNATIONALES

Par *P. Godefroid MANUNGA, SVD*

Directeur National OPM-RDC

INTRODUCTION

L'objectif de cette intervention est de présenter d'abord l'importance des Œuvres Pontificales Missionnaires selon le Magistère de l'Eglise, cent ans après la publication de « Maximum illud » du Pape Benoît XV.

Je vais relever les points saillants sur la Mission ad gentes et les OPM dans trois documents du Magistère, à savoir « **Maximum Illud** » du Pape Benoît XV (1919), « **Redemptoris Missio** » du Saint Pape Jean-Paul II (1991) et « **Evangelii Gaudium** » du Pape François (2013).

Il est question ici de présenter, de manière synthétique et sans prétendre d'être exhaustif, les différentes orientations et interventions du magistère dans trois différents documents sélectionnés par rapport à la mission évangélisatrice de l'Eglise.

Nous évaluerons ensuite leur impact dans les Eglises locales d'Afrique Subsaharienne.

Dans le souci de repenser la mission évangélisatrice de l'Eglise aujourd'hui et demain, nous proposerons enfin quelques suggestions en clé pastorale et missionnaire.

Nous remercions très sincèrement les organisateurs de ce colloque et en particulier le Père Michel COPPIN, Directeur National OPM-Belgique et Président de « Omnes Gentes » pour l'invitation et l'opportunité donnée de partager quelques réflexions sur le thème « **REPENSER LA MISSION DE L'EGLISE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE, A LA LUMIERE DES OPM INTERNATIONALES»**

I. « MAXIMUM ILLUD », (MI) *LETTRE APOSTOLIQUE DU PAPE BENOIT XV (Nov.1919)*

La Lettre Apostolique « Maximum Illud » du Pape Benoît XV (30.11.1919) contient beaucoup **de mises au point claires et importantes sur la mission ad Gentes**, qu'il convient de rappeler.

1° Il faut séparer le travail de l'Eglise et celui de la politique, car les deux instances ont différentes visées, la première (l'Eglise) a des visées spirituelles tandis que les Etats coloniaux poursuivent des visées nationalistes et hégémoniques.

Ainsi dit, l'activité missionnaire de l'Eglise n'est **pas à confondre avec la colonisation**, il n'est pas question de réduire la mission ad gentes à une idéologie d'expansion occidentale ou au nationalisme.

2°.L'Activité missionnaire de l'Eglise est **une œuvre divine** dont le but est de rendre visible (manifeste) **la Charité divine** à tous les peuples et nations.

« L'Eglise de Dieu est Universelle, nullement étrangère à aucun peuple. La raison d'être de la Mission est l'Annonce de la Bonne Nouvelle et de la Charité du Seigneur Jésus Christ à travers la sainteté de vie et les bonnes œuvres. »

3°.Le Pape Benoit XV plaide pour **la promotion des vocations missionnaires masculines et féminines autochtones.** Les missionnaires étrangers, en particulier, doivent s'efforcer de s'adapter aux différents contextes culturels et religieux des peuples évangélisés. Les messagers de l'Evangile autochtones et expatriés doivent recevoir une formation adéquate avant comme après pour bien vivre la mission chez soi et partout où la hiérarchie va les envoyer.

4°.Les Messagers de la Bonne nouvelle ne doivent pas rechercher les intérêts ou avantages matériels ; ils doivent plutôt **être charitables**, **toujours préoccupés de la Sainteté de vie** et les **bonnes œuvres**.

Les Baptisés catholiques doivent participer à la Mission ad gentes par la prière continue pour la conversion des pécheurs, la promotion des vocations autochtones et religieuses missionnaires et par des offrandes généreuses.

❖ ROLE DES OPM DANS L'ESPRIT DE LA LETTRE APOSTOLIQUE « MAXIMUM ILLUD »

Lorsque le Pape Benoit XV écrit cette lettre apostolique, trois OPM existaient depuis longtemps mais elles opéraient comme des organisations privées, plus ou moins connues et/ou reconnues dans les pays et diocèses où elles sont nées, à savoir **l'œuvre de la Propagation de**

la Foi (fondée par Pauline-Marie JARICOT à Lyon/France) en 1822, **l'œuvre de la Sainte Enfance** (fondée par Mgr De Forbin Janson à Nancy/France) en 1843,et **l'œuvre de Saint Pierre Apôtre** (fondée par Jeanne et Stéphanie BIGARD en Caen/France) pour soutenir la mission de l'Eglise.

L'Union missionnaire du Clergé (UMC) (qui deviendra plus tard Union Pontificale Missionnaire (UPM) venait d'être fondée en Italie il y a quelques années par le Bienheureux Paolo MANNA, PIME (1916).

Le Pape Benoît XV a reconnu et loué le double soutien spirituel et matériel à la mission ad gentes que ces différentes initiatives rendent à l'Eglise missionnaire là où elles sont nées et dans les pays chrétiens où elles étaient jusqu'alors déjà plus ou moins bien implantées.

Le Pape préparait ainsi le chemin à son successeur Pie XI d'élever les quatre initiatives régionales au Statut de « Pontificales » en 1922.

II. MISSIO AD GENTES ET LES OPM DANS « REDEMPTORIS MISSIO » DU PAPE JEAN-PAUL II

Le Pape Jean Paul II a promulgué cette Encyclique à l'occasion de 25ème anniversaire du décret « Ad gentes » le 07.12.1990. Il revient sur l'actualité de l'activité missionnaire de l'Eglise et adresse une invitation pressante à tous les membres de l'Eglise de renouveler leur engagement dans la mission Ad gentes. Le Saint Pape Jean-Paul II a bien résumé l'importance et la mission des Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM) dans sa lettre Encyclique « Redemptoris Missio », du 07 décembre 1991 en ces termes :

Dans l'évangélisation missionnaire, « la tâche première revient aux OPM, comme je l'ai souvent affirmé dans les messages pour la journée mondiale des Missions. Les quatre œuvres pontificales : la Propagation de la Foi, Saint Pierre Apôtre, l'Enfance Missionnaire et l'Union Missionnaire, ont un but commun : promouvoir l'esprit missionnaire universel au sein du peuple de Dieu… »

Le mot d'ordre doit être celui-ci : « Toutes les Eglises pour la conversion du monde entier. »

Œuvres du Pape et du collège épiscopal, même au niveau des églises particulières, elles occupent « à bon droit… la 1ère place, puisqu'elles sont des moyens pour pénétrer les catholiques, dès leur enfance, d'un esprit vraiment universel et missionnaire, et pour

provoquer une collecte efficace de subsides au profit de toutes les missions selon les besoins de chacune. »

Un autre objectif des OPM internationales consiste à susciter les vocations dans les Eglises de vieille chrétienté comme les nouvelles ou plus jeunes.

« Dans l'exercice de leur activité, ces œuvres dépendent, au niveau universel, de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples et au niveau local, de la Conférence Episcopale et des Evêques des Eglises particulières, en collaboration avec les centres d'animation existants : elles apportent au monde catholique l'esprit d'universalité et de service de la mission sans lequel il n'y a pas de coopération missionnaire. »

N'est-ce pas cette coopération missionnaire qui est à l'origine de la fondation de nos jeunes Eglises, appelées à leur tour à s'engager dans l'évangélisation missionnaire ?

Les interventions du Pape Jean-Paul II dans « Redemptoris Missio » et les diverses déclarations prononcées lors des multiples voyages attestent sans ambages l'importance des OPM dans les Eglises locales. Elles rendent visible la solidarité universelle à travers l'éveil de l'esprit missionnaire et le partage des ressources spirituelles et matérielles pour la continuité de l'activité missionnaire de l'Eglise.

QUELQUES POINTS SAILLANTS SUR LA MISSION AD GENTES ET LES OPM

Tous les thèmes abordés dans ce document par le Pape sont importants, mais relevons en quelques-uns seulement, notamment :

- ✓ **La Mission du Rédempteur est à ses débuts ; elle reste d'actualité**.

R M 1 : *« La Mission du Rédempteur confiée à l'Eglise est encore loin de son achèvement et un regard d'ensemble porté sur l'humanité montre que cette mission est encore à ses débuts et que nous devons nous engager de toutes nos forces à son service ».*

R M 40 : « La mission Ad gentes reste d'actualité dans les vielles comme dans les jeunes ***Eglises ».***

- ✓ ***L'Esprit Saint guide la Mission***

RM 30 : *« L'Esprit Saint est le protagoniste de la mission […]. L'Eglise doit affronter aujourd'hui d'autres défis, en avançant vers des nouvelles frontières tant pour la première mission Ag gentes que pour la nouvelle Evangélisation des peuples qui ont déjà reçu l'annonce du Christ. »*

- ✓ **La Coopération missionnaire** : exige la participation de toutes les forces et institutions consacrées à l'Evangélisation.

❖ ROLE DES OPM DANS L'ESPRIT DE « REDEMPTORIS MISSIO »

Les interventions du Pape Jean Paul II dans « Redemptoris Missio » et les diverses déclarations prononcées lors de ses multiples voyages attestent sans ambages l'importance des OPM. Elles rendent visible la solidarité universelle à travers l'éveil de l'esprit missionnaire et le partage des ressources spirituelles et matérielles pour la continuité de l'activité missionnaire de l'Eglise.

Les OPM continuent à jouer un rôle déterminant dans l'Eglise à travers l'invitation aux églises à la générosité et à s'engager dans l'animation et la coopération missionnaire .Cf. RM 81 -84

RM 81 : La Journée mondiale de la Prière pour la mission universelle reste un événement important pour la continuité de la mission Ad gentes.

Par ailleurs, la formation missionnaire de tous les peuples de Dieu doit être une préoccupation de toutes les Eglises locales et de l'Eglise universelle.

III. *EVANGELII GAUDIUM, EXHORTATION APOSTOLIQUE DU PAPE FRANÇOIS (2015*)

Cette Exhortation publiée en 2015 est le fruit des travaux de la 13ème Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Evêques, convoquée pour réfléchir sur la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne.

Le souverain Pontifie reprend les idées maitresses de tous les prédécesseurs, plus particulièrement au Pape Paul VI, qui a publié « Evangelii Nuntiandi ».

QUELQUES POINTS SAILLANTS SUR LA MISSION AD GENTES ET LES OPM

- ✓ ***La mission Ad gentes est à ses débuts*** : La mission reste la première tâche de l'Eglise et le grand défi auquel elle doit répondre si elle veut rester fidèle à Jésus, son divin fondateur.
- ✓ EG 15 *« L'action missionnaire est le paradigme de toute tâche de l'Eglise* ».

- ✓ ***L'urgence de la Conversion personnelle et institutionnelle à tous les niveaux de la vie de l'Eglise. Il faut oser dépasser la pastorale traditionnelle pour une pastorale missionnaire (cf EG 14-15***)

- ✓ ***Invitation à tous à se constituer en état permanent de la mission***

EG 21 -23 : « … J'espère que toutes les communautés feront en sorte de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour avancer sur le chemin d'une conversion pastorale et missionnaire qui ne peut laisser les choses comme elles sont. Ce n'est pas d'une simple administration dont nous avons besoin. Constituons-nous dans toutes les régions de la Terre en un état permanent de la mission ».

MISES AU POINT CONLUSIVES

Les documents du Magistère que nous venons d'analyser confirment à suffisance ce qui suit :

- ✓ Le Saint Siège et particulièrement tous les Successeurs de Pierre, depuis Benoit XV jusqu'au Pape actuel, confirment que la mission ad Gentes constitue un mandat de notre Seigneur Jésus auquel l'Eglise, épouse du Christ, ne peut se dérober mais elle doit s'engager par une participation active.
- ✓ Quand bien même tous les baptisés sont responsables de la mission, les évêques-les Prêtres et les Consacrés doivent promouvoir les Œuvres Pontificales missionnaires auprès des fidèles catholiques dans les églises locales sans minimiser les initiatives locales en faveur de la mission ad gentes.
- ✓ Beaucoup de faits et d'interventions montrent l'importance et la nécessité des OPM dans la mission ad Gentes. La hiérarchie et le peuple ne peuvent pas ignorer les OPM dans leur vie et leur témoignage de foi.
  Tous les documents reviennent généralement sur les thèmes de la responsabilité du devoir missionnaire et l'engagement de tout le peuple de Dieu dans la coopération missionnaire.
- ✓ Au niveau des églises particulières, les conférences épiscopales sont les instances officielles qui devront planifier, coordonner et réglementer l'activité missionnaire de l'Eglise.
- ✓ ***AG 38 : « Il est bon que les conférences épiscopales règlent toutes les questions qui se réfèrent à la coopération missionnaire dans les pays respectifs (….) Outre ce rôle, la conférence épiscopale nationale de chaque pays devra s'occuper de l'envoi des Prêtres Fidei Donum « ad Tempus »….La même conférence épiscopale nationale doit aussi établir la contribution annuelle que chaque diocèse doit donner, suivant ses moyens et le revenu, pour soutenir la mission universelle*** »
  Les OPM sont à point nommer les structures qui rendent visible la solidarité entre les églises du monde catholique et la coopération.

2ème MOMENT :

POUR DES EGLISES LOCALES AFRICAINES MISSIONNAIRES

Le Saint Pape Jean-Paul II dit dans *Redemptoris Missio* 77 ce qui suit : « (…) Membres de l'Eglise en vertu de leur Baptême, tous les chrétiens sont coresponsables de l'activité missionnaire. La participation des communautés et des fidèles à ce droit et à ce devoir est appelée ‘'coopération missionnaire'' ».

Au niveau des Eglises locales ou diocèses d'Afrique, la participation à la mission universelle est à comprendre non seulement comme organisation des activités particulières mais comme signe de la maturité de la Foi et d'une vie chrétienne fructueuse.

Les baptisés catholiques sont hommes et femmes qui professent leur foi et vivent la charité à travers la solidarité envers ceux qui sont loin comme pour ceux qui sont près. Le baptisé prie pour les missions et pour les vocations missionnaires, il s'engage dans l'activité missionnaire de l'Eglise.

Les premiers chrétiens restent des modèles de foi et de témoins de l'espérance. (Cf Ac. 14, 27)

A travers l'animation missionnaire, les Œuvres Pontificales Missionnaires (Œuvre de l'Enfance Missionnaire, Saint Pierre Apôtre, Propagation de la Foi et Union Missionnaire) éveillent l'esprit missionnaire de tous les baptisés et les consacrés prêtres, religieux et religieuses y compris les laïcs de toutes les églises locales du monde catholique pris individuellement ou organisés en associations et/ou en mouvements apostoliques.

Les quatre Œuvres Pontificales ont une mission commune qui consiste à informer et former le peuple de Dieu à acquérir une grande conscience missionnaire et aider ce même peuple à vivre la coopération et la solidarité avec les autres chrétiens du monde.

Ainsi, *Redemptoris Missio* 83 stipule : « Il ne faut pas donner une image réductrice de l'activité missionnaire, comme si elle consistait principalement à aider les pauvres, à contribuer à la libération des opprimés, à promouvoir le développement, à défendre les droits de l'homme. L'esprit missionnaire est également sur ces fronts, mais sa tâche principale est autre : les pauvres ont faim de Dieu, et pas seulement de pain et de liberté, et l'activité missionnaire doit avant tout témoigner du salut en Jésus Christ et annoncer ce salut, en

fondant les Eglises locales qui sont ensuite des instruments de libération, dans tous les sens du terme. »

Tous les chrétiens membres des églises locales ou diocèses du continent africain, puisque c'est de ce contexte missionnaire que l'on parle, sont à la fois messagers de la foi et coopérateurs/collaborateurs et bénéficiaires de la mission de l'Eglise.

Ainsi, nous devons présenter les OPM Afrique comme une affaire personnelle de tout chrétien, les OPM sont l'affaire de tous les chrétiens d'Afrique à tous les niveaux de la vie de l'Eglise.

Au niveau international, elles dépendent de la Sacrée Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples. Chacune de 4 branches a un secrétariat international et une équipe de collaborateurs.

Au niveau national, chaque Conférence Episcopale propose un Directeur. Directrice national (e) et chaque Evêque devra nommer un Directeur diocésain des OPM avec les collaborateurs respectifs.

A l'heure actuelle, il y a une quarantaine de Directions nationales qui sont constituées en deux groupes linguistiques : Afrique anglophone (NDESA) et Afrique Francophone, Lusophone et Hispanophone.

LES ŒUVRES PONTIFICALES EN ARIQUE FRANCOPHONE ET ANGLOPHONE

I. Coordination et Organisation externes et internes

Au niveau national et diocésain, les Evêques confient le rôle de la coordination des OPM et d'animation du peuple de Dieu aux Directeurs National et Diocésain, généralement des prêtres diocésains ou membres des instituts de vie consacrée et à quelques exceptions près des laïcs ou aux religieuses.

Les OPM seraient introduites autour des années 1920 dans les pays de mission, et donc aussi pour le continent africain. Toutes les 4 OPM ne sont pas connues de la même façon ni avec la même ampleur dans les Eglises locales ou diocèses du continent.

En 1969, le 1er Pape qui a visité l'Afrique a reconnu publiquement la maturité de foi et la missionariété des Eglises locales d'Afrique en ces termes, on ne peut plus clairs et éloquents : « Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires ».

Le Cardinal Joseph TOMKO, alors Préfet de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples a commenté ces paroles du Pape Paul VI, en disant :

« En 1969, à Kampala/Ouganda, le Saint Père Paul VI a lancé un vaste défi…en déclarant : Vous, les Africains, à partir de maintenant, soyez vos propres missionnaires ! »

Paraphrasant le Pape Jean-Paul II, le Cardinal TOMKO a dit : « Dans *Ecclesia in Africa* n°38, Jean-Paul II déclara que l'obligation pour l'Eglise en Afrique d'être missionnaire en son propre sein et d'évangéliser le continent implique la coopération entre les Eglises particulières dans le contexte de chaque pays africain, entre différentes nations du continent et aussi d'autres continents. C'est ainsi que l'Afrique s'intègre pleinement dans l'activité missionnaire. »[181]

Les Eglises locales d'Afrique et Madagascar ont bien accueilli ces invitations du Magistère de l'Eglise depuis Benoît XV jusqu'à ce jour.

Qu'il nous soit permis d'évaluer généralement le rôle des OPM dans quelques Eglises locales d'Afrique et Madagascar et l'impact réel dans le témoignage des fils et filles de ce continent.

I. CE QUI SE FAIT ANNUELLEMENT-IMPACT POSITIF

1. Participation des Directeurs Nationaux au Conseil Supérieur de chaque année.

En fin mai, début juin de chaque année civile, le Cardinal Préfet, en collaboration avec le 2ème Secrétaire de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples qui est le Président des OPM, convoquent le Conseil Supérieur ou Assemblée générale annuelle, réunissant les quatre Secrétaires généraux ou internationaux autour de ± 130 Directeurs nationaux du monde dont la quarantaine vient d'Afrique et Madagascar. Tous prennent part active à ces assises d'évaluation et de programmation pastorale.

Le but principal de ces réunions est triple, notamment la formation missionnaire permanente, l'approbation des budgets de chacune des œuvres (les subsides ordinaires et extraordinaires à envoyer dans différentes Eglises locales des pays de mission), enfin on programme ensemble.

Au début de novembre de chaque année, il y a aussi d'autres réunions auxquelles sont associées des représentants Africains de 2 groupes linguistiques.

---

[181] Cardinal Joseph TOMKO, « Allocution à la 11ème Assemblée Plénière du SCEAM », in *Omnis Terra* n° 341, mars 1998, p.95.

Il y a quelques années à travers le système « Best Practice », on se rend compte que beaucoup de bonnes choses se font dans les Eglises locales du monde et de l'Afrique/Madagascar en particulier. Ici et là, le peuple de Dieu est informé sur la prière pour les vocations, cette prière doit aller avec la générosité des fidèles du continent.

2. Le travail d'animation missionnaire s'accomplit partout

Même si généralement parlant, il y a des avancées positives dans lun bon nombre de pays d'Afrique francophone et anglophone, il y a encore beaucoup de travail à faire en ce qui concerne l'éveil de l'esprit missionnaire universel de nos chrétiens dans nos Eglises locales.

Il est vrai aussi que toutes les Œuvres Pontificales ne sont pas connues avec la même ampleur dans tous les pays d'Afrique anglophone, lusophone et francophone.

Ici et là, elles sont soit vues comme des institutions qui financent les projets socio-pastoraux, dans certains endroits, elles sont confondues avec d'autres organismes internationaux comme Misereor, Cafod, etc.

3. Les prêtres ''Fidei Donum''est une réalité connue dans beaucoup de diocèses de notre continent, particulièrement en Afrique de l'Est (Kenya, Ouganda, Tanzanie,…)

Les Congrégations s'organisent tant bien que mal pour survivre sur les plans économique et organisationnel.

En Afrique et Madagascar, il y a des congrégations religieuses et missionnaires masculines et féminines fondées par des agents pastoraux et missionnaires autochtones dont les membres prennent part active dans la mission évangélisatrice de l'Eglise.

4. Richesse en Vocations religieuses et missionnaires :

Les Vocations à la vie sacerdotale, religieuse et missionnaire sont nombreuses. Beaucoup de catéchistes contribuent à la propagation de la Foi au prix des sacrifices énormes, tantôt bénévolement, tantôt avec une modique rémunération.

De l'Afrique de l'Est à l'Afrique de l'Ouest, sans oublier l'Afrique Centrale et Subsaharienne, il y a généralement parlant beaucoup de prêtres diocésains et religieux, beaucoup de consacrés travaillant dans les églises locales ou diocèses du même pays ou du continent et aussi dans les autres continents.

Toues les Eglises locales d'Afrique et Madagascar ne sont pas toutes pour autant assurées du personnel missionnaire abondant. Il y a des diocèses où la carence en personne reste un problème.

Dans le cadre de la pastorale missionnaire à travers l'Afrique, il convient de signaler quelques initiatives intéressantes :

1. la Direction Nationale OPM-RDC par exemple, organise il y a plus de cinq ans une célébration d'accueil et d'envoi des missionnaires chaque année pastorale au mois de septembre. Chaque jeudi de la semaine au Centre National d'Animation Missionnaire (CENAM-RDC) de Kinshasa, il y a une messe suivie de l'Adoration du Très Saint Sacrement pour les bienfaiteurs des OPM internationales et nationales.

2. La Direction Nationale OPM Nigéria on organise tous les trois ans, un Congrès missionnaire national

3. Au Burkina Faso et ailleurs beaucoup d'initiatives vont dans le sens de célébration pour commémorer les missionnaires martyrs chaque année.

Les Eglises locales d'Afrique sont des églises missionnaires mais aussi des Eglises engagées dans la mission.

La contribution du continent africain à l'évangélisation aujourd'hui et demain reste remarquable en termes du nombre et qualité d'agents pastoraux et de l'évangélisation au sein des églises locales ou diocèses et même au-delà des frontières.

Tous les deux ans, les rencontres régionales en Afrique et Madagascar (NDESA et Directions nationales Afrique Francophone, Lusophone et Hispanophone).

II.CONSTATS NEGATIFS

1.Maigre contribution économique des Eglises locales d'Afrique aux Fonds Universels de Solidarité

Souvent, il nous arrive de comparer le grand nombre des projets demandés par les églises locales d'Afrique et Madagascar et financés par les OPM et les maigres contributions de la plupart de nos Eglises locales.

Le principe des OPM reste : « Donner selon les moyens pour recevoir selon les besoins ». Il y a encore des diocèses qui ne contribuent pas de manière significative.

Cela n'est pas un secret pour personne, nos Eglises locales d'Afrique et Madagascar reçoivent chaque année 60% des collectes de toute l'Eglise universelle, malgré des progrès remarquables dans certains pays (Burkina Faso, Nigéria, RDC,…).

2.2. L'organisation actuelle est trop cléricale. Les responsables officiels de l'animation missionnaire et la collecte des fonds pour les missions sont les Clercs nommés, tantôt les Directeurs nationaux et les Directeurs diocésains. Certaines Eglises locales n'ont pas de Directeurs diocésains compétents. Ils sont changés même à temps et à contre temps.

2.3. Peu de générosité

Les offrandes demandées lors de la célébration des temps forts des OPM sont obligatoires. Toutefois, la situation économique dégradante et le paternalisme font que la générosité de certains africains s'estompe. On se contente seulement des offrandes du seul dimanche des missions, la conséquence, l'apport est maigre.

2.4.Les efforts d'autofinancement et des gestes concrets de solidarité par les enfants (OPSE), les séminaristes (OSPA) sont moindres.

2.5. Le Scepticisme et le Fatalisme : Il y a beaucoup de diocèses qui se considèrent pauvres, quoique regorgeant beaucoup de possibilités matérielles ou ressources humaines.

QUELQUES INITIATIVES A PROMOUVOIR

POUR LA MISSION AD GENTES

1. Les OPM sont l'affaire de tous, clergé + laïcs

En 2022, nous fêterons le bicentenaire des OPM. EN principe, les OPM devraient être bien connues partout et aucun agent de l'évangélisation ne devrait ignorer le rôle des Œuvres Pontificales Missionnaires dans la pastorale.

Il y a aussi des diocèses qui célèbrent les Jubilés d'évangélisation (Cent ans, cent cinquante ans, septante cinq ans, cinquante ans).

Les OPM ne financent pas tous les projets des Eglises locales des pays de mission, elles donnent des subsides. D'où, l'urgence de la prise en charge des Eglises Africaines par ses fidèles.

Dans les 4 ans passés en paroisse dans l'Archidiocèse de Bulawayo au Zimbabwe et les 3 ans à Lumko, en Afrique du Sud, je n'avais jamais entendu parler des Subsides

ordinaires et extraordinaires donnés par les OPM. On pourrait dire que l'impact des OPM était zéro en ce temps là.

2. Les OPM doivent devenir une école de vie chrétienne

Dans le souci d'inculturer les OPM, il est bon que l'animation missionnaire en contexte africain et malgache insiste sur la foi et l'amour vrai. Il y a plus de joie à donner qu'à recevoir. Aussi, l'éducation à l'esprit missionnaire devra expliquer le sens du partage, du donner.

Nous devons apprendre aux chrétiens de donner avec joie même si eux-mêmes ne reçoivent pas des subsides. Qu'on apprenne aux gens à prier pour les Vocations et à supporter la mission de l'Eglise pas seulement avec l'argent mais aussi par leur engagement libre et fidèle.

3. Les OPM et les Médias

Les moyens modernes de communication sociale ont été reconnus par les Pères Conciliaires comme importants et incontournables.

Les journaux, les revues, les films, la radio, la Tv doivent accompagner l'animation missionnaire. Les radios et TV diocésaines peuvent aider pour réveiller la conscience missionnaire des chrétiens dans les églises locales.

Les stratégies d'émulation positive à tous les niveaux diocésain, paroissial et CEV pourront informer les chrétiens des événements de l'Eglise.

4. Les bureaux des OPM à instaurer à tous les niveaux pour la visibilité.

Les OPM comme institutions officielles de l'Eglise doivent être présentées en Afrique comme instruments pastoraux de la « missio ad gentes ».

5. Sensibiliser les chrétiens à la prise en charge de l'Eglise par ses propres fidèles.

Les OPM ne se portent pas garantes de fonctionnement de toutes les œuvres ou mouvements d'action catholique existants au diocèse.

Malheureusement, certains séminaires petits et grands ne comptent que sur les subsides des OPM pour fonctionner. Malgré la pauvreté ou le faible revenu de fidèles, surtout en milieu rural, l'autofinancement doit faire partie de la pastorale d'ensemble du diocèse.

6. Erection des centres missionnaires diocésains ou interdiocésains.

L'UPM a accompli 103 ans d'existence. L'expérience des autres pays d'Europe, en particulier l'Italie, peut inspirer beaucoup d'Eglises locales d'Afrique et Madagascar sur le plan pastoral.

Si chaque diocèse, au besoin chaque archidiocèse pourrait avoir un centre de pastorale missionnaire où les membres du clergé diocésain et régulier, les laïcs membres des pieuses associations pourront échanger et suivre de sessions de formation, cela fera avancer l'œuvre missionnaire dans le continent et au-delà.

Mission de l'Église dans le passé, le présent et l'avenir dans une perspective asiatique

Par Mgr. Yvon Ambroise

1. Préambule

Le document analyse la mission de l'Église (Missio ad Gentes) dans une perspective holistique, en gardant à l'esprit le commandement du Christ au moment de son départ de ce monde vers son Père (Mt 28: 18-20), ainsi que sa mise en garde sur le jugement d'une personne à sa mort (Mt 25: 31-40). Deuxièmement, il se limite à une perspective asiatique de la mission de l'Église. En tant que document analytique avec des contributions historiques, sociologiques et théologiques, l'analyse est méta-personnelle et, par conséquent, aucune intention ni finalité ne doit être attribuée au contenu de l'analyse.

Depuis que le monde a connu plusieurs changements sociaux, économiques, politiques et culturels, plusieurs nuances ont été ajoutées au travail missionnaire au cours des siècles, qui ont enrichi le concept de mission. De plus, le concept de mission a beaucoup évolué du passé à nos jours dans le scénario asiatique. Mais cette évolution ne peut être vue indépendamment des développements des enseignements du Vatican à travers les papes au cours des siècles. En réalité, il n'y a pas de dimension unilatérale à ce changement. Des réalités et des changements survenus dans les domaines social, économique, politique et culturel du monde influençaient le changement de pensée et de décrets du pape. Les changements en cours dans les pays de mission, tant au niveau de la réflexion (même théologique) que des facteurs culturels légitimés, ont été intégrés à ce processus. Tous ces éléments ont fait de ce processus de changement de politiques et de pratiques un caractère dialectique et non unilatéral. Cet article étudiera d'abord historiquement la position officielle des enseignements papaux sur la missio Ad Gentes au cours de l'histoire. Ainsi, dans le contexte socio-économique, politico-culturel, le document retracerait de manière synthétique toutes ces tendances et contextes ainsi que les croyances et les pratiques du travail missionnaire en Asie.

Un mot de prudence est nécessaire sur l'utilisation du mot «Indien». Ce fut une erreur historique d'appeler la population locale du continent américain (Amérique latine et continent nord-américaine) du nom «Indien». Les premiers découvreurs des terres ont utilisé le mot pensant qu'ils avaient découvert l'Inde. D'où cette erreur historique qui persiste aujourd'hui.

L’ajout du mot «Indiens rouges» a également été utilisé pour les distinguer des Indiens d’Asie.

2. Evolution historique du concept et de la pratique du travail missionnaire au fil des ans

Nous devons étudier l'évolution historique du passé menant au présent dans le travail de mission de l'Église. Pour la diffusion du christianisme, l'Eglise asiatique (travail missionnaire) était fortement dépendante des enseignements et des directives du Vatican, ainsi que du personnel engagé dans le travail missionnaire. C'est pourquoi nous traçons ici les différents enseignements des Papes sur le travail missionnaire. L'Asie ne peut être comprise en dehors de l'enseignement des papes, mais avec une abondance d'originalité asiatique, tant dans son existence que dans sa présence historique.

Le travail missionnaire est la préoccupation principale et le commandement de Jésus-Christ. Nous devons donc analyser l'évolution historique de la compréhension et de la pratique du concept de mission à travers les siècles sous l'angle des enseignements papaux, eux-mêmes influencés de manière dialectique par les terres de la mission. Nous avons des documents historiques pour la plupart du 15ème et 20ème siècle mais l'origine de la mission provenait du mandat du Christ et a continué à être utilisée à partir de l'an 33. Nous allons traiter brièvement de ces efforts de la mission.

2.1 Époque du Christ et de la propagation du christianisme de l'an 1 à 313

Un mot de la grande décision de gestion de Saint-Pierre au siège de l'Église catholique sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Le centre ou le siège de la première église était Jérusalem. Nous ne voyons aucune demande dans les Actes des Apôtres pour que ce centre soit transféré à Rome. C'est la décision prise par Pierre, qui a été nommé chef de l'Église par Jésus. La transmission de la tradition selon laquelle, pendant la persécution à Rome, Pierre tenta de fuir Rome et rencontra Jésus sur son chemin pour se rendre à Rome. Pierre a demandé à Jésus: Quo Vadis? (Où allez-vous?) Jésus lui répondit que, puisqu'il fuyait Rome, il s'y rendait pour prendre en charge l'Église. Le fait que cette tradition habite l'esprit des gens d'aujourd'hui montre son caractère authentique et le plan de Dieu.

Qu'aurait-il été si Pierre n'avait pas changé le siège de l'Église de Jérusalem à Rome? Comment en est-il arrivé à la conclusion qu'il devait changer le siège de l'Église à Rome? En définitive, cela a dû être une inspiration et une direction du Saint-Esprit. Imaginons que Pierre n'ait pas déplacé le siège de l'Église de Jérusalem à Rome, quelle aurait été l'histoire de l'Église aujourd'hui où même le tombeau même du Christ n'appartient pas exclusivement à l'Église catholique?

Nous voyons la main indéniable et l'initiative du Saint-Esprit dans cette décision de transférer le centre à Rome. Cela avait certainement eu un impact sur l'histoire de l'Église qui a converti tout l'empire romain.

Après l'ascension de Jésus-Christ et la venue du Saint-Esprit, l'Église a commencé à s'étendre territorialement à différents groupes ethniques. La foi chrétienne primitive centrée sur la célébration

eucharistique a commencé à répandre le christianisme. Il est important de citer Actes 2:42: «Et ils se consacrèrent à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle consistant à rompre le pain et à prier».

Permettez-moi de citer le frère Jean de Taizé 1 «Les prisons occupent une place importante dans l'histoire de la vie des premiers chrétiens, et cela sera vrai au cours des siècles, chaque fois que l'Église témoignera de manière authentique du message évangélique. Par ces récits de persécution, Luc contrebalance l'aspect «triomphal» du chemin de l'Église. Il se peut que les premiers chrétiens «aient été estimés par tout le peuple» (Actes 2:47; cf 4: 33b; 5:13); il n'en est pas moins vrai que le lendemain de la Pentecôte, ils ont rencontré l'hostilité. Immédiatement après le premier traitement effectué par Pierre et Jean, ils ont été arrêtés et ont dû comparaître devant le Sanhédrin (Actes ch.4). Et ce n'est que la première d'une longue série de difficultés que les croyants devront endurer: séjours en prison (Actes 5: 18,8: 3,12: 4,16: 23, 21:34), comparutions à la cour (Actes 5:27, 6: 12,17: 6, 18: 12,22: 30,24: 1,25: 6,23) violence (Actes 5: 40,16: 22, 18: 1719: 23ff, 21: 30f, 23h10), des persécutions (Actes 8: 1,13: 50) et même une exécution (Actes 7: 55-60). Ainsi, les disciples suivent à la lettre le chemin de leur maître, le chemin de la croix.

Et pour ce qui est de leur maître, l'échec n'est qu'apparent. La méchanceté humaine n'a jamais le dernier mot. Paradoxalement, les persécutions contribuent au succès de l'Évangile. À la suite de la mort d'Étienne, par exemple, une persécution éclate et conduit à la dispersion des croyants: «Et ce jour-là, une grande persécution contre l'Église de Jérusalem se répandit et tous se dispersèrent dans les régions de Judée-Samarie, sauf les apôtres… Maintenant, ceux qui étaient dispersés allaient prêcher la Parole ». (Actes 8: 1, 4). La deuxième phase de l'expansion de l'Église (Actes 1: 8) commence alors. Persécutée, dispersée, la jeune Église devient un corps missionnaire ».
Comme des milliers de personnes ont accepté le Christ, l'État de l'empire romain n'a pas favorisé cela. C'est pourquoi une persécution des chrétiens commença jusqu'en 313 après JC. Lorsque l'empereur Constantin lui-même embrassa le christianisme, à partir de ce moment-là, tout l'empire romain défendit le christianisme.

2.2 De l'an 313 à l'an 500 de l'ère chrétienne: époque de la christification de l'empire romain

À la suite de la conversion de l'empereur romain Constantin, il a promulgué en 313 un édit de Milan qui a lancé le travail missionnaire en Europe. En l'an 500, le christianisme se répandit dans l'empire romain. L'ironie était que l'Empire romain qui était l'ennemi du christianisme et qui le persécutait devint un instrument de la mission chrétienne après 313. En 500 l'Empire Romain devint chrétien.[2]

2.3 De l'an 500 à l'an 1400

À partir de 500 après JC, le christianisme s'est étendu de l'empire romain à l'Europe. Des missionnaires ont été envoyés dans toutes les régions d'Europe. Il a fallu près de mille ans

pour atteindre toute l'Europe. Les rois d'Europe sont devenus chrétiens et ont collaboré avec l'Église catholique romaine, notamment avec des papes, des évêques, des prêtres, des chefs d'ordre monastique et des congrégations religieuses. En 1400, toute l'Europe était chrétienne. Ce fut une époque où l'Europe découvrit l'Amérique et les missionnaires amenèrent le Christ en Amérique.[3]**.**

2.4 Changements au 15ème siècle (Introduction des droits de Padroado)[4]

La montée de l'Empire ottoman au XIVe siècle et son essor au XVIe siècle constituaient une préoccupation majeure des papes, car c'était une force islamique. Afin d'éviter toute ingérence dans leur politique et leurs ambitions territoriales, le pape Nicolas V (1447-1455) s'est tourné vers les forces maritimes portugaises et espagnoles de l'océan Atlantique en donnant une dimension spirituelle à leurs explorations et à leurs voyages. En d'autres termes, les puissances politiques de ces nations n'avaient que des intérêts politiques et économiques par le biais de telles expéditions sur le continent américain et ailleurs. Le pape a confié au roi du Portugal et à l'Espagne la tâche d'évangéliser les terres qu'ils découvriront et conquerront. En outre, il leur donna également le droit de patronage de l'Église locale, appelée Padroado, avec le droit de nommer les évêques au nom du pape dans ces pays. Les zones exactes de l'évangélisation étaient clairement divisées entre les Portugais et les Espagnols après les traités de Tordesillas de 1494. La partie orientale de l'océan Atlantique, dont le Brésil, a été donnée à des Portugais, s'étendant même jusqu'au Japon ; la partie occidentale de l'océan Atlantique qui contient le continent nord-américain jusqu'aux Philippines a été donnée à l'Espagne. A cette époque, être missionnaire signifiait aller dans un autre pays et y implanter l'Église. Ainsi, le mot, appelé «implantation de l'Église» ou «implantation de la foi» dans des pays lointains, s'appelait ainsi dans ces lieux jusqu'au XXe siècle. Les dominicains, les franciscains ainsi que tous les ordres religieux autorisés du 15ème siècle, qui avaient l'expérience de comprendre les efforts du travail missionnaire, ont pris le mandat de travail missionnaire à la demande des rois du Portugal et de l'Espagne.

C'est dans ce contexte que les jésuites ont été envoyés à l'Est, notamment en Inde à partir de 1542. L'un des grands personnages missionnaires que nous puissions citer est St. François Xavier (1506-1552). Incidemment, après avoir été évêque de Tuticorin pendant 14 ans, je peux affirmer que saint François Xavier d'Espagne est venu à Goa, puis s'est rendu par la mer à Manapad, dans le diocèse de Tuticorin. Il vivait dans une grotte près de la mer, prêchait le christianisme et convertissait les pêcheurs au christianisme[5].

2.5 Changements au 16e siècle

Au milieu du XVIe siècle, il y a eu un conflit d'idéologies entre les anciens missionnaires et les nouveaux venus avec l'approche éclairée de la Renaissance. Cette interaction a mis en lumière les injustices commises à la population locale sur les terres de mission. Bien que les missionnaires aient évangélisé le peuple, les pouvoirs politiques de l'Espagne et du Portugal ont loué les terres de la population locale à la population locale elles-mêmes à un tarif avantageux dans les colonies espagnoles appelées encomiendas en espagnol. En réalité, c'est le pays d'origine des Indiens pour lesquels les habitants ont payé des loyers à des colonialistes étrangers. Peu à peu, un conflit entre la population locale, les puissances coloniales et la génération de personnes née du mélange des pouvoirs coloniaux et de la population locale. Le conflit d'intérêts comprenait ce qui suit. Les puissances coloniales souhaitaient convertir les populations locales au christianisme afin de les transformer en portugais ou en espagnols afin de constituer une force de travail importante pour elles dans les colonies. Mais les missionnaires ont voulu les évangéliser pour promouvoir la dignité humaine et les préparer au salut des âmes. Cette situation de conflit mêlée de violence dans les formes subtiles des puissances coloniales exerçait de plus en plus de pression sur le Saint-Siège pour qu'il fasse quelque chose contre ce phénomène. La papauté était consciente des problèmes du système Padroado et des forces qui s'opposaient à la propagation de l'Évangile. C'est pourquoi le pape a voulu purifier les efforts missionnaires de tout intérêt politique et de tout pouvoir politique. Ces problèmes contextuels ont causé des dommages particuliers au Japon à partir de 1612, année de la condamnation du christianisme dans le pays, suivie de l'expulsion des missionnaires. Cela a incité le pape à assumer toute la responsabilité sous son contrôle.

2.6 Changements au 17ème siècle [6]

Le pape Grégoire XV (1621-1623) a fondé la Congrégation de la Propagation de la Foi en janvier 1622, chargée des activités suivantes: améliorer la formation des missionnaires dans l'esprit du Concile de Trente, créer des séminaires pour former le clergé local qui assumerait la responsabilité du travail missionnaire dans leur pays et encouragerait la nomination de vicaires apostoliques dans certaines régions ayant le pouvoir d'évêque sans avoir de diocèse titulaire et sans se voir attribuer la juridiction de zone géographique. Cela a été fait principalement pour ne pas blesser ou gagner l'hostilité avec les pouvoirs politiques de pays comme celui de la Chine. Cette nouvelle pensée missionnaire a été donnée dans les instructions aux vicaires apostoliques à partir de 1659, insistant sur la qualité spirituelle et

intellectuelle des missionnaires ainsi que sur la prudence à suivre vis-à-vis des pouvoirs politiques européens et locaux. Le Vatican a demandé que le travail missionnaire se développe parallèlement à l'esprit de l'unité de l'Église autour du pape. Le salut des âmes et une introduction à la foi chrétienne parmi la population locale ont été faits pour devenir sensibles à ne pas porter atteinte aux droits et au patrimoine culturel de chaque population locale. Les pouvoirs politiques ainsi que les puissances économiques de ces pays d'Europe ont délégué leurs pouvoirs localement à leurs propres chefs et n'étaient pas satisfaits de cette attitude de Rome.

Au 17ème siècle, le travail missionnaire traditionnel utilisé en Asie et en Amérique latine a également changé. Le travail missionnaire s'est efforcé de respecter les traditions religieuses et philosophiques du pays de la mission et de respecter davantage leur culture et leurs valeurs qui ne sont pas hostiles à la foi chrétienne.

2.7 Le 18th siècle [7]

Deux événements du 18ème siècle méritent notre attention. L'un était la suppression de l'ordre des jésuites en 1773 par le décret «Dominus ac Redemptor» publié par le pape Clément XV (1705-1774). Le deuxième événement important a été l'indépendance des États-Unis d'Amérique en 1783.

Les jésuites étaient au total 22.589 à cette époque. Leur suppression a brutalement désorganisé le travail missionnaire dans les contrées lointaines. Le personnel enseignant de plusieurs institutions a perdu son emploi. Les noviciats ont également été fermés. Par conséquent, beaucoup de chrétiens n'avaient pas de pasteurs. Cela a fait craindre aux autres congrégations religieuses de telles actions résultant de conflits théologiques qui pourraient également leur arriver par la voie de la répression. Une telle victoire d'une sorte d'anticléricalisme a semé les incertitudes sur l'avenir des missionnaires.

Ce sont les organisations protestantes qui ont maximisé cet événement pour étendre leurs routes vers ces endroits. L'expansion de la puissance maritime britannique a également contribué à cette tendance.

La guerre d'indépendance des États-Unis d'Amérique (qui profita du traité de Paris de 1783) fut une autre force qui choqua différemment la communauté chrétienne des États-Unis d'Amérique. Les mouvements d'indépendance ont commencé à apparaître partout. Mais pour le Canada, l'hégémonie coloniale britannique, surtout après les victoires des Britanniques en 1763, déferlait sur le désir d'indépendance.

Mais dans les autres colonies espagnoles et portugaises, l'hégémonie britannique a eu un impact majeur sur le désir d'indépendance qui pourrait naître dans certaines régions. L'Église a tiré une leçon historique de ces événements pour accélérer le processus d'autonomie des Églises en mettant en place une hiérarchie appartenant à la population locale. Suivant l'esprit et la parole du Concile de Trente, une identité chrétienne propre au continent américain est née. Cela a été vu dans les lieux de dévotion et les pèlerinages organisés avec une adaptation de la liturgie (par exemple la messe en langue Créole). Des dévotions comme Notre Dame de la Guadalupe qui était une dévotion importante ayant un pèlerinage sur le lieu de l'apparition de Marie en 1531. En outre, il y avait beaucoup de dévotions pour des saints comme Sainte Rose de Lima (1586-1617), Marianne de Jésus (1618-1645) à Quitto, etc.

Ainsi, le continent américain acquit une double image de la situation: s'il était situé dans la région andine, il était plus inculturé par les Indiens locaux et, s'il se trouvait à côté du Mexique et des Antillais de la mer des Caraïbes, il manifesterait un catholicisme créole.

Ce désir d'autonomie au sein de l'Église s'est donc accompagné et a même accru le ferment de l'indépendance qui est apparu pratiquement partout.

2.8. Le 19th siècle [8]

Avec l'introduction de navires à la vapeur, le temps de trajet a été raccourci et la communication entre les continents a pris de l'élan. L'Europe s'est stabilisée politiquement à partir de 1815. Elle a facilité le déploiement d'un plus grand nombre de missionnaires. Cela était particulièrement significatif par le nombre de congrégations religieuses féminines, rejoignant des terres lointaines de mission. Ainsi, la caractéristique du XXe siècle était le très grand nombre de femmes religieuses appartenant à d'anciennes congrégations, telles que les Filles de la Charité, les Rév. Sœurs de Saint-Paul de Chartres et de nombreuses nouvelles congrégations fondées après la Révolution française. Cette introduction des religieuses a entraîné une diversification des activités missionnaires. Nous retrouvons sur les terres missionnaires ces qualités et catégories de personnes: enseignantes, infirmières, contemplatives aux comportements exemplaires dans leur vie, renforcés par leur vie de prière et de vie en communauté, pour œuvrer au rétablissement de la dignité de la personne humaine, défendre le droit à la vie et assurer le développement des femmes dans toutes les cultures. Cela a été un excellent moyen d'enrichir l'œuvre missionnaire.

Les papes Pie VII (1742-1823) et Grégoire XVI (1765-1846) ont réorganisé la Congrégation de la Propagation de la Foi qui a débuté en 1817 en mettant l'accent sur la

centralisation des efforts missionnaires au détriment du système portugais et espagnol Padroado et en s'efforçant d'extirper les conflits entre les différentes congrégations religieuses dans les territoires de mission, bien que chaque zone du territoire de la mission ait été confiée à une congrégation religieuse missionnaire.

En 1845, la Congrégation pour la Propagation de la Foi par sa directive "Neminem Perfecto" a rappelé la pensée missionnaire du pape Grégoire XIV. Elle consistait en ce qui suit: priorité à suivre la formation du clergé local mais avec le même type et la même qualité de séminaires européens et la multiplication des vicariats. Alors que les anciennes missions sur le continent américain et en Asie étaient subdivisées en fonction de l'augmentation du nombre de chrétiens, de nouvelles missions ont été ouvertes en Afrique et en Océanie.

Au 19ème siècle (après 1870), après le Concile de Vatican 1 en 1869, il y avait une répartition équitable des évêques réunis pour le Concile. En 1878, le pape Léon XIII, élu pape, poursuivit la centralisation du Vatican, qui seul pouvait garantir un travail missionnaire, dénué de tout compromis avec les pouvoirs politiques. Il a suivi le véritable but et idéal de l'Église d'évangéliser les autres dans le monde, au-delà de toute division raciste. Le pape a également insisté sur le fait que les hommes doivent être sauvés et conduits à la liberté chrétienne, libérés de tout esclavage humain et de craintes religieuses. Il a plaidé en faveur de l'autonomie de chaque mission en vertu de laquelle le clergé local devrait progressivement assumer sa responsabilité avec une formation de qualité. Il a affirmé que seul le christianisme pouvait assurer les bases de la vraie civilisation, qui ne contient ni esclavage ni cruauté ni barbarie. Le pape Pie X (1835-1914) proclama saint François Xavier patron des missions. Il a totalement révisé les statuts de la Congrégation de la Propagation de la Foi. Il libéra les congrégations européennes du contrôle direct de Rome et intégra tous les pays d'Amérique du Nord et du Sud ayant acquis leur indépendance au XIXe siècle: le Mexique, l'Équateur, la Colombie et le Chili et se retira totalement du système Padroado de l'Espagne et du Portugal.

2.9 2.9 Les événements du 20ème siècle jusqu'en 1944[9]

Au début du XXe siècle, les grandes avancées de la mission des Eglises catholiques ou protestantes dans tous les continents ont dynamisé l'Eglise missionnaire, jeune et active, consolidant sa base par la nomination du clergé local au fil des ans, près de 20 évêques locaux. Il a également apporté au courant principal la conscience œcuménique et ses conséquences.

La préoccupation majeure de l'Église pendant la première guerre mondiale (1914-1918) était de déstabiliser le travail missionnaire car les missionnaires européens devaient

revenir en laissant les missions à leurs propres pasteurs à cause des changements politiques et coloniaux (changement de territoire et des tensions qui en découlent). Il y a eu différentes réactions parmi les missionnaires. Certains voulaient que le christianisme soit bien ancré dans la culture locale et que les activités de l'Église soient confiées aux autorités ecclésiastiques locales. Il y en a d'autres qui ont exagéré l'appartenance nationale de leur apostolat et qui s'opposaient à l'esprit universel chrétien. C'est dans ce contexte que le pape Benoît XV a dénoncé ce type de nationalisme manifesté par les missionnaires européens pendant et après la Première Guerre mondiale. Ainsi, en 1926, par sa lettre apostolique Maximum Illud il a supprimé les intérêts coloniaux des efforts missionnaires en faisant la distinction entre l'intérêt de Dieu et les intérêts acquis. L'Eglise catholique, a-t-il dit, ne peut être une étrangère dans aucune nation.

C'est Benoît XV qui a lancé le Dimanche des Missions en 1926 pour prier pour les missions et le 14 décembre 1927 il a proclamé sainte Thérèse de l'Enfant Jésus en tant que patronne des missions. Il a commencé à prier pour la conversion du monde. Il a également encouragé la fondation de monastères contemplatifs dans les pays de mission de 1926 à 1939 et ainsi de créer 80 monastères, dont 23 carmélites.

Son successeur Pie XI (1857-1939) a suivi la politique missionnaire de Benoît XV. Il a promu le transfert des activités missionnaires à la communauté chrétienne locale en nommant des évêques du clergé local. Il a insisté sur le fait que la population locale avait la capacité de prendre en charge la vie de l'Église. En 1926 il a publié l'encyclique Rerum Ecclesiae. C'était une bonne suite à Maximum Illud du pape Benoît XV. Dans le même temps, le pape a encouragé les études missiologiques, encouragé la réflexion sur les stratégies des œuvres missionnaires des siècles précédents, ainsi que la formation de missionnaires mieux adaptés pour entrer dans la culture du pays de la mission. Il fonda la faculté de missiologie de l'Université Grégorienne en 1926, un institut spécial missionnaire et scientifique du Collège de la Propagation de la foi en 1933 et un centre de missiologie de l'Université catholique de Louvain, en Belgique. Des chaires d'histoire des missions ont été créées par exemple à l'Institut catholique de Paris par Grégoire Goyau, à Lyon par le Rév. Jules Monchanin; Rev. P. de Lubac a lancé un cours en 1941 sur le fondement théologique des missions. Rome multiplia ses efforts pour que les jeunes Eglises puissent s'épanouir sur les continents.

2.10 Le nouveau visage des missions chrétiennes après 1945[10]

Après la deuxième guerre mondiale (1939-1945), les puissances coloniales se sont effondrées. Le monde était divisé en deux blocs principaux: le monde libéral et le monde communiste, ce qui a déclenché une vague de guerres froides. L'Amérique latine a été prise au beau milieu de cette guerre froide. Le communisme menaçait de s'étendre en raison de son mécanisme de propagande bien organisé. Les membres de ces Eglises latino-américaines ont donc été obligés de se placer en contre-pouvoir, avec le risque d'être persécutés.

Dans un tel contexte de guerre froide, le pape Pie XII a dû faire face aux défis posés par les situations géopolitiques et a rappelé dans tous ses écrits la supranationalité dans les activités missionnaires. En outre, Rome a intensifié ses efforts pour nommer des cardinaux et des évêques parmi la population locale, anticipant ainsi la venue de l'indépendance des colonies qui serait réalisée. Tous ces facteurs étaient inévitables en Asie, en Afrique et en Océanie.

En 1957, le pape Pie XII a proclamé une encyclique Fidei Donum afin de répondre aux nouveaux besoins des jeunes églises. Il a brisé le mythe selon lequel l'évangélisation est le domaine de personnes spécialisées. C'est le travail de tous les laïcs ou membres du clergé catholiques. Le travail missionnaire relève de la responsabilité collective de l'ensemble de l'Eglise, et pas seulement de celle de l'Europe. Ainsi, l'encyclique permettait que les prêtres diocésains puissent être envoyés pour une période donnée dans un autre diocèse ainsi que sur un autre continent pour y accomplir un travail missionnaire.

En outre, le pape Pie XII a également insisté sur le fait que les laïcs assumeraient également cette responsabilité missionnaire en encourageant le mouvement d'action catholique dans toutes les églises. Ces mouvements ont créé un lien avec de tels mouvements dans d'autres continents, ce qui a permis d'échanger des missionnaires laïcs entre eux. Pauline Jericho, qui a lancé un mouvement pour la Propagation de la foi apprécié et approuvé par les papes, en est l'un des exemples permanents, qu'elle a ensuite revendiqué comme une société de mission pontificale. Au cours de la même période, quatre sociétés missionnaires pontificales ont été créées pour promouvoir l'évangélisation sous la direction et le soutien du pape. Outre Propaganda Fide (1622), la Société pontificale de la Sainte Enfance (1843), l'apôtre Pierre (1889) et l'Union missionnaire du clergé (1916) ont été coordonnés de manière systématique par le Saint-Siège.

Le pape Pie XII a également lancé un appel aux congrégations religieuses européennes pour qu'elles fondent leur noviciat et leurs séminaires afin de répondre aux demandes de la

mission émanant de divers pays. Cela a aidé l'internationalisation des communautés religieuses avec l'arrivée de jeunes hommes et femmes religieux originaires des pays de la mission. Ainsi, dans les années 1930, les habitants du pays pourraient également doter leurs propres institutions et novices de personnes dûment qualifiées. Tous ces éléments ont encouragé les mouvements de laïcs à se mettre au service des pauvres ainsi que des services basés sur la justice et la paix.

À partir de 1945, nous voyons également des initiatives d'inculturation de la foi catholique dans le cadre des valeurs, des rituels et des pratiques culturelles du pays où ils ont vécu en tant que missionnaires. D'où des expériences de vie communautaire interreligieuse comme celle du Rév. Jules Monchanin (1895-1957), du Rév. Henri Le Saux (1910-1973) qui a développé une connaissance approfondie des autres religions enseignées dans les universités catholiques. Ainsi le P. Henri de Lubac a élaboré sur le bouddhisme et Louis Massignon (1883-1962) sur l'islam. Ces nouvelles expériences et approches ont ouvert les portes du christianisme au respect des autres religions de manière à engager un dialogue avec les autres religions. Cette approche a été adoptée par le Concile Vatican II et appuyée dans l'encyclique de Paul VI d'Ecclesiam Suam en 1964. Cela a donné une nouvelle dimension à l'œuvre missionnaire, montrant la nécessité de s'ouvrir au dialogue entre l'Église et le monde contemporain.

2.11 21e siècle: le Concile Vatican II (11 octobre 1962) et sa contribution

Le concile Vatican II convoqué par le pape Jean XXIII le 11 octobre 1962 était en même temps en mesure de tirer profit des 2000 ans du travail missionnaire. Le Concile a fait la synthèse de tous les enseignements des siècles précédents et a ainsi marqué le quatrième visage de l'œuvre missionnaire de l'Église.

Le Concile Vatican II a publié un document missionnaire «Ad Gentes» qui donnait une nouvelle orientation à la mission dans le monde. La mission est dans la nature même de l'Église, telle qu'elle résulte de la Trinité elle-même qui s'est communiquée à l'humanité. Ad Gentes No.10 a défini la mission de la manière suivante. L'Église est envoyée par le Christ pour manifester et communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations. Elle a compris que l'Église devait participer à un travail missionnaire considérable » Par sa nature même l'Église devient naturellement une église missionnaire.

Tous ces éléments ont posé une question importante pour l'avenir du travail missionnaire. Comment considérons-nous que le travail missionnaire est constitutif de l'Église

d'une part et que de l'autre l'église respecte la liberté de conscience et exprime son respect pour les croyants des autres religions? Ces questions poursuivent une nouvelle recherche théologique dans l'Église pour mieux comprendre le travail missionnaire.

Le Concile Vatican II a ouvert de nouvelles voies au travail missionnaire:

• L'identité même de l'Église est son caractère missionnaire et tous les membres de l'Église devraient s'en préoccuper.

• C'est le Christ qui est la lumière des nations et l'Église est le sacrement de la réunion de Dieu et de l'humanité et son origine est la Sainte Trinité.

De plus, le Concile Vatican II ne souhaitait pas être impliqué dans une position défensive vis-à-vis de la modernité dans laquelle nous discernons les signes des temps. Le Conseil a placé la personne humaine au centre de la création et la possibilité de salut a été offerte à tous. Tous ces éléments ont été résumés en 1965 dans le document du concile Ad Gentes du Vatican. Cela a été suivi très activement par les conférences épiscopales d'Amérique latine, en particulier à Medellín en 1968. La présence de 145 évêques, de 95 experts et de 9 observateurs a pleinement pris en compte la culture des Latino-Américains et les ressources de ces Églises pour mettre en pratique le message du Concile Vatican II en les adaptant aux réalités sociales, politiques et économiques particulières du sous-continent. La question de la pauvreté a pris une place centrale à Medellin ainsi qu'à Puebla au Mexique en 1979, en créant l'expression «option préférentielle pour les pauvres».

«Gaudium et Spes», «Dignitas Humanae» et «Nostra Aetate» sont également des documents importants du Vatican pour le travail missionnaire. En d'autres termes, ils définissent que l'Église n'est pas au-dessus de la société civile ou de son côté, mais est mélangée à la société. Dignitas Humanae a publié pour la première fois dans l'histoire de l'Église catholique un document qui reconnaissait la liberté de religion pour tous. Dans Nostra Aetate, l'Église a exprimé son estime et son respect pour toutes les traditions religieuses. Pour la première fois, les documents du Concile Vatican II ont présenté leurs réflexions sur d'autres traditions religieuses. C'est aussi un tournant dans la réflexion sur les Juifs. Il était également significatif de noter que le pape Paul VI, observant les tendances contextuelles, avait proposé les nouvelles méthodes d'évangélisation dans son exhortation apostolique Evangelii Nuntiandi. Pour lui, l'Église existait pour évangéliser.

Tous ces éléments ont posé une question importante pour l'avenir du travail missionnaire. Comment pouvons-nous considérer, d'une part, que le travail missionnaire est

constitutif de l'Église et, d'autre part, que l'Église respecte la liberté de conscience et exprime son respect pour les croyants des autres religions?

L'origine de l'expression «Nouvelle évangélisation» a été proposée par le pape Jean-Paul II à Saint-Domingue (1992). Il a présenté un document de travail intitulé «Développement humain et culture chrétienne de la nouvelle évangélisation». Cela rappelait les 500 ans d'efforts missionnaires en Amérique latine, proposés par le pape Paul VI comme thème de la nouvelle évangélisation et de la formation d'une nouvelle culture chrétienne. Remarquant l'engagement missionnaire et la créativité missionnaire dans l'Église, il prépara l'ère de la nouvelle évangélisation à partir de l'an 2000.

Comme l'a dit le pape Jean-Paul II, la nouvelle évangélisation n'est pas un nouveau message, mais une nouvelle ardeur, de nouvelles méthodes et de nouvelles expressions.

Avec l'arrivée du pape Benoît XVI, la nouvelle évangélisation a pris un nouvel élan. En outre, son encyclique Deus Caritas Est (25 décembre 2005), Spe Salvi (30 novembre 2007) et Caritas in Veritate (29 juin 2009). Ils définissent la nouvelle évangélisation comme un art de construire une nouvelle évangélisation de l'amour. Il a clairement formulé le fait que rencontrer le Christ ressuscité et l'expérience de son amour est au cœur du travail missionnaire. En 2008, un synode des évêques, appelé par le pape Benoît XVI, a concrétisé le thème: la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église. L'exhortation apostolique post-synodale était "Dei Verbum" (18 novembre 1965). Sa structure même était missionnaire: Parole de Dieu, Parole dans l'Église et Parole au monde. Dieu parle à l'Église qui porte la Parole de Dieu au monde.

Le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation a été créé par le pape Benoît XVI le 29 juin 2010. Il était chargé de coordonner toutes les nouvelles initiatives d'évangélisation de l'Église catholique et de veiller à la possibilité de les soutenir.

Du 7 au 28 octobre 2012, un synode des évêques s'est tenu au Vatican dans le but de sonder le thème «Nouvelle évangélisation» pour la transmission de la foi chrétienne et devenir une dimension missionnaire permanente dans l'Église. Il y a eu l'inauguration de l'année de la foi le 11 octobre 2012 et la clôture le 24 novembre 2013. L'intention de l'Église était de promouvoir la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi.

À partir du 13 mars 2013, le pape François a commencé à être le pape de la nouvelle évangélisation, appelant chaque chrétien à devenir un disciple missionnaire. Le pape François nous a également donné un autre document missionnaire par le biais d'une exhortation

apostolique intitulée «Evangelii Gaudium» (joie de l'Évangile) qui peut être considéré comme un document essentiel dans lequel il appelle à la Kerygmatique (proclamation créatrice) et à l'évangélisation créatrice. Ce fut également la clôture du Synode de 2012. De même, «Amoris Laetitiae» est un document très important du pape François appelant toutes les familles à participer à la nouvelle évangélisation.

Avec l'arrivée du pape François en mars 2013, il a publié sa première encyclique «Lumen Fidei» (lumière de la foi) (29 juin 2013). La foi ne doit pas être une simple affaire intellectuelle, mais une expérience du cœur. Cela a mis en évidence le pourquoi, le quoi, le comment de la vie de foi pour promouvoir la nouvelle évangélisation. Du 23 au 28 juillet 2013 la 28e Journée mondiale de la jeunesse s'est déroulée à Rio de Janeiro au Brésil. Des millions de jeunes y ont participé. "Allez donc, faites des disciples de toutes les nations" était le thème principal.

À la fin de l'année de foi, le pape François a résumé les réflexions synodales dans son exhortation apostolique «Evangelii Gaudium» (24 novembre 2013). Le fruit de la foi est la joie. L'Année de la vie consacrée du 30 novembre 2014 au 2 février 2016 a invité les religieux à se réjouir de leur vie de consécration pour proclamer la foi. L'encyclique Amoris Laetatiae (08.04.2016) et Veritatis Gadium (29.01.2018) doivent être intégrées pour aller de l'avant afin de réaliser la vision de Jésus dans et à travers la nouvelle évangélisation.

L'évolution historique ci-dessus sur le concept et les pratiques du travail missionnaire depuis le temps du Christ jusqu'à l'Église aujourd'hui montre sommairement que le concept de mission et de pratiques était vécu pendant des siècles dans le jeu des forces sociales, économiques, politiques et religio-culturelles. Dans ce contexte, nous pourrions mieux comprendre le scénario asiatique sur le concept et les pratiques du travail missionnaire.

2. 2. Scénario asiatique - Le cadre contextuel

L'Asie est une société multiculturelle, multiethnique, multilingue, multireligieuse et multiniveaux. Seules l'Inde avec 1,33 milliard d'habitants et la Chine avec 1,38 milliard d'habitants pourraient représenter la moitié de la population mondiale. En outre, l'Asie est composée de près de 40 pays présentant une diversité de situations: personnes sous régime communiste, personnes profondément religieuses et traditionnelles, personnes vivant avec une coexistence pacifique, zones de conflits politiques, religieux ou politiques acerbes depuis des

décennies, les parties très développées et riches, et certaines autres touchant le seuil de pauvreté, etc.

En dépit de ces variétés, nous pouvons également trouver certaines similitudes en Asie. Nous faisons l'expérience en Inde de la présence de plusieurs grandes religions du monde: l'hindouisme, le bouddhisme, le jaïnisme, le sikhisme, l'islam, le christianisme et le zoroastrisme. L'Inde est également le lieu de naissance de l'hindouisme, du jaïnisme, du sikhisme et du bouddhisme. Le même scénario est plus ou moins vrai en Asie du Sud. En Asie du Sud-Est, à l'exception des Philippines, où se trouve la majorité de la population chrétienne (92%) en Asie, on trouve également l'islam, le bouddhisme et les religions populaires vietnamiennes. En Asie de l'Est, il y avait le christianisme, le confucianisme, le taoïsme, la religion populaire chinoise et les religions shintoïstes. Ainsi, nous voyons une variété de religions, cultures, groupes ethniques et cultures qui existent et coexistent en Asie.

Ainsi, en Asie, le christianisme n'avait pas une navigation facile et le christianisme n'était pas facilement accepté, car il existait des religions bien formulées avec un système de signification, un système de valeurs, des symboles et des pratiques culturelles ainsi que des rituels religieux existant dans toutes les religions. Par conséquent, le christianisme devait trouver sa propre place après de nombreuses luttes dans tous les pays d'Asie. Cela explique le caractère minoritaire des chrétiens dans tous les pays, à l'exception des Philippines et du Timor oriental en Asie.

Au tout début, nous devons souligner qu'il est très difficile de généraliser la situation en Asie avec toutes les variétés exprimées ci-dessus ainsi que les complexités présentes. Dans le contexte de la mondialisation et de l'invasion des marchés, les pays asiatiques ont également fait concurrence aux pays d'Europe et d'Atlantique Nord en ce qui concerne la modernisation, l'industrialisation et la commercialisation. Même si, au début, certains pays asiatiques dépendaient de l'Ouest pour la technologie, ce n'est plus le cas à l'heure actuelle. Au contraire, les grands géants intellectuels de l'industrie informatique ne se trouvent qu'en Asie et pourraient être importés dans les pays de l'Atlantique Nord et de l'Occident. Du fait de ses 4,5 milliards d'habitants (à compter de juin 2019), qui constituent environ 60% de la population mondiale, l'Asie tend à dominer dans plusieurs domaines du

processus d'industrialisation, de commercialisation ainsi que les consommateurs et les experts intellectuels innovants en informatique.

Tout en parlant de l'Asie, nous devons tenir compte de la ressource principale des peuples (4,5 milliards), la multiplicité des langues, des cultures et des groupes ethniques. De plus, le nombre de religions augmente de jour en jour, l'affirmation de certains groupes culturels marginalisés nécessitant l'attention et la place qui leur revient dans le scénario asiatique, ainsi que la montée du fondamentalisme religieux dans certains pays. Nous devrions situer la notion de travail missionnaire en particulier dans le scénario actuel et dans l'avenir. En ce qui concerne les œuvres missionnaires réalisées en Asie, nous traiterons avec des pays spécifiques comme l'Inde, le Pakistan, le Bangladesh, le Népal et le Bhoutan, qui forment l'Asie du Sud. Les Philippines, l'Indonésie, le Timor oriental, Brunei, la Malaisie, Singapour, le Vietnam, le Laos, le Cambodge, la Thaïlande et le Myanmar (Birmanie) forment l'Asie du Sud-Est. Le Japon, la Corée du Sud, la Corée du Nord, Hong Kong, Macao, la Mongolie, Taïwan, le Tibet et la République Populaire de Chine forment l'Asie de l'Est. Nous traiterons chaque pays très brièvement d'une manière distincte.

3.1. L'Asie du Sud

3.1.1 L'Inde [12]

3.1.1.1. De AD 52 à AD 1949

Le travail missionnaire en Inde a été lancé par l'un des apôtres de Jésus lui-même, saint Thomas, en l'an 52 de notre ère. À l'aube de l'ère chrétienne, il existait des routes commerciales reliant l'Asie occidentale et l'Est. Les routes terrestres ont atteint des parties du nord de l'Inde. En ce qui concerne les routes maritimes, elles atteignirent la côte du Kerala et les autres régions du sud de l'Inde. L'hypothèse selon laquelle il y aurait eu des colonies juives et des relations commerciales avec Malabar pourrait valider les efforts missionnaires de saint Thomas.[13].

De plus, il y a plus de preuves pour prouver l'historicité de l'apôtre Saint-Thomas à Malabar, qui est la partie occidentale de l'Inde du Sud.[14] La cathédrale de l'archidiocèse de Madras-Mylapore abrite le tombeau de saint Thomas. De plus, il y a un autre endroit appelé le Mont St. Thomas où, comme le veut la tradition, il a été martyrisé. En outre, le 1900ème jubilé du martyre de saint Thomas en Inde a été célébré en 1972 en tant que communauté œcuménique. Les données historiques et les documents écrits relatifs à l'existence du christianisme en Inde datent de la fin du troisième et du début du quatrième siècle.[15].

Depuis le début du VIe siècle, des relations ont été établies avec l'Église de Perse de la Syrie orientale (aujourd'hui l'Iran et l'Irak). La communauté chrétienne syrienne a déployé des efforts pour établir un siège métropolitain au Kerala. Cela n'a finalement pas réussi.

Pour résumer cette période, on peut dire que les chrétiens de saint Thomas et les chrétiens syriens ont été inculturés dans leurs pratiques et croyances chrétiennes avec l'hindouisme. On dit également que ces chrétiens appartiennent à l'échelon supérieur de la société, c'est-à-dire à la haute société de caste. Voici deux raisons pour lesquelles les efforts missionnaires ont été négligés: la première était qu'ils ne ressentaient pas l'urgence de prêcher la Parole de Dieu aux castes inférieures. Deuxièmement, ils étaient bien inculturés avec l'hindouisme et par conséquent, ils n'attachaient pas de valeur à la mission. Puisqu'ils ne pouvaient pas facilement influencer à leur avantage la structure de castes de la société hindoue, ils n'ont pas tenté de briser la structure de castes de la société hindoue. (George Evers P.445) «Au XIIIe siècle, le christianisme indien établit ses premiers contacts avec des missionnaires catholiques. Le missionnaire franciscain Odorich de Paderbone s'est rendu en Inde en 1322 alors qu'il se rendait en Chine. En 1498 commence l'ère du «christianisme latin» sur le sol indien. Après avoir parcouru l'Afrique et le cap de Bonne-Espérance, Vasco da Gama a atterri dans le port indien de Goa. À partir de 1500, des missionnaires franciscains et dominicains sont venus en Inde ».

3.1.1.2. De AD 1500 à AD 1599

En 1533, le pape Clément VII fonda le diocèse de Goa qui exerçait la juridiction d'un vaste territoire qui s'étendait du cap de Bonne-Espérance au Japon. Les rois portugais ont été chargés du droit de patronage (Padroado) sur le vaste empire colonial que le Portugal s'était construit en Asie (George Evers, p.445-446).

Puis Saint François Xavier atteignit Goa en 1542. Trois ans plus tard, il commença son travail missionnaire avec succès auprès des pêcheurs (paravas) à Manapad, dans le diocèse de Tuticorin et de la côte de Coromandal.

L'inquisition a été introduite à Goa en 1561. En 1567, le Conseil de Goa a interdit l'emploi de la force dans les travaux de reconversion. La mission Madurai des jésuites a commencé en 1595 à développer un christianisme inculturé en accueillant certains rites, symboles et pratiques de l'hindouisme, notamment de Robert de Nobili (1577-1656).

Bien sûr, les critiques n'ont pas été épargnées bien que, pendant près d'un siècle, une telle méthode d'accommodement ait prévalu. En réaction, le légat pontifical Maillard de

Torunon interdit les rites malabars. En conséquence, tous les missionnaires qui se rendent en Inde doivent jurer «sopra rite malabarichi», ce qui implique de ne pas discuter des problèmes d'adaptation de la foi chrétienne aux rituels hindous et d'obéissance totale au pape.

Bien que cela apportât officiellement une sorte de discipline au niveau local, il existait un conflit entre les chrétiens de saint Thomas et les missionnaires latins, conflit qui n'était pas basé sur leur foi mais sur des pratiques rituelles. En 1959, l'archevêque de Goa, Alexius de Menezes, aborda cette question délicate en dirigeant le synode de Diamper. Cela conduisit à un schisme. C'est en effet la fin de l'indépendance ecclésiastique et rituelle des chrétiens de Saint-Thomas, qui entretenaient depuis des siècles des liens étroits avec l'Église chaldéenne.

3.1.1.3. De AD 1600 à AD 1943

En 1659, Propaganda Fide érigea Malabar, Bijapur et l'Inde du Nord en tant que vicariat apostolique. En 1673, la juridiction portugaise de Goa était limitée au territoire portugais. En outre, le Portugal dut abandonner complètement les droits de Padroado en 1832, à la demande du pape Grégoire XVI, abandon auquel le Portugal n'était pas disposé. C'est pourquoi Propaganda Fide a commencé à ériger une série de vicariats apostoliques: les vicariats apostoliques de Madras en 1832, du Bengale en 1834 et en 1836 ceux de Pondichéry et de Madurai. Cela a provoqué un scénario déplorable de double juridiction sur le même territoire. En 1857, le Vatican réalisa un compromis par un concordat avec le Portugal en rendant son droit de Padroado pendant une courte période. En 1884, Rome obtint le plein contrôle du droit d'exercer sa pleine juridiction sur l'ensemble de l'Inde en érigeant une délégation apostolique. En 1886, le pape Léon XIII constitua la hiérarchie ordinaire en Inde mettant fin au schisme goanais. Les vicariats apostoliques ont été transformés en diocèses dans 7 provinces ecclésiastiques: Goa, Bombay (Mumbai), Agra, Calcutta (Kolkata), Madras (Chennai), Verapoly et Pondichéry. En 1923, le Vatican reconstruisit la province syro-malabar ecclésiastique d'Ernakulam, dans laquelle se trouvaient Trichur, Changanacherry et Kottayam, dotés de leur propre hiérarchie. En 1932, l'église syro-malankare a été formée avec l'archidiocèse de Trivandrum lorsque Mgr Mar Ivanios est entré en union avec le Vatican.

3.1.1.4 De 1944 à 1947

En 1944, la Conférence des évêques catholiques de l'Inde (CBCI) a été créée en tant que conférence des sièges métropolitains. Cela s'est passé à Madras. De 1944 à 1960, le délégué apostolique a exercé d'office le poste de président de la CBCI.

3.1.1.5: 1947-1962 De nouveaux développements dans l'Inde indépendante avant le Concile Vatican II

L'Inde a obtenu son indépendance des Britanniques le 15 août 1947. En effet, elle a connu l'incidence douloureuse de la partition du Pakistan, une sorte de fracture entre musulmans et hindous. À l'époque, l'Église catholique comptait un grand nombre de missionnaires étrangers. La direction du parti a été confiée au Premier ministre Jawaharlal Nehru, résolu à doter le pays d'une Constitution laïque reprenant l'esprit de la laïcité. Cette idéologie laïque a réduit l'influence des groupes religieux sur la vie politique. Il n'y avait pas de religion d'État. Aucune religion n'était privilégiée. À l'occasion du premier anniversaire de l'indépendance de l'Inde, le 15 août 1948, des relations diplomatiques ont été établies entre le Vatican et le gouvernement indien par la création de l'Inter-Nonciature Apostolique de Delhi. Le 15 juillet 1950, par un traité de mission, le Portugal a renoncé à son droit de Padroado dans les diocèses Sees de Mangalore, Quilon, Trichinapoly, Cochin, San Thome Mylapore et Bombay.

Le 4 décembre 1950, le pape Pie XII nomma l'évêque auxiliaire de Bombay, Valerian Gracias, premier archevêque de Bombay et, trois ans plus tard, premier cardinal indien. Le séminaire papal central de Kandy au Sri Lanka, érigé en 1893 par le pape Léon XIII, a été transféré à Pune, en Inde, dans l'actuel collège De Nobili des jésuites indiens.

Du 6 au 18 janvier 1950, le cardinal Norman Gilroi de Sydney, légat du pape Pie XII, a inauguré le premier Conseil plénier indien à Bangalore, réunissant 54 évêques et supérieurs des congrégations religieuses. Il a adopté la première constitution de la «Conférence des évêques catholiques de l'Inde (CBCI). Ce fut une étape majeure pour l'existence et le travail de l'Église catholique.

Le 26 janvier 1950, la constitution indienne est entrée en vigueur. Elle contenait la liberté de religion, y compris le droit de propager sa religion librement. Cela a provoqué une tempête parmi les hindous, en particulier parmi ceux qui prônaient le fondamentalisme de la religion hindoue. En avril 1954, de telles forces déposèrent le rapport Nyogi, qui contenait une opinion critique, voire biaisée, sur le travail missionnaire des chrétiens, en particulier dans le Madhya Pradesh. En 1950, le tribunal de la Haute Cour Indienne a confirmé le droit constitutionnel des religions de propager leurs convictions religieuses. Cela confirmait le droit des missionnaires étrangers de s'engager dans des œuvres missionnaires. Mais au même moment, le gouvernement commença à restreindre l'entrée des missionnaires étrangers.

Aujourd'hui, chaque missionnaire étranger est systématiquement suivi et ses visas sont annulés, lui demandant de quitter l'Inde. Le cas du révérend P. Henri Bonal, un prêtre des Missions Étrangères de Paris travaillant dans le district de Dharmapuri, a dû quitter l'Inde en 2019. Seuls les spécialistes dans un domaine où les Indiens en manquaient étaient autorisés à rester. Mais en Inde, au stade actuel d'exportation de spécialistes informatiques vers l'Europe et les États-Unis, il est très rare d'identifier une telle situation. En 1960, un projet de loi fut présenté au Parlement indien contre les tentatives de conversion de la population tribale par des missionnaires chrétiens. Les forces fondamentalistes considèrent les tribus comme des hindous. Mais en réalité, ce ne sont pas des hindous mais des gens qui suivent des croyances animistes. Ils ont introduit un nouveau mot Vanavasi pour désigner les tribus et veulent les intégrer à la structure de castes de l'hindouisme.

3.1.1.6: Après le Deuxième Concile de Vatican

Au moment du Concile Vatican II, le nombre de catholiques s'élevait à 574 millions. Sur les 77 évêques catholiques en Inde, 45 étaient indiens, et 8 d'entre eux appartenaient à des rites orientaux. Pendant la pause entre la troisième et la quatrième session du Concile Vatican II, le pape Paul VI s'est rendu en Inde en tant que pèlerin de la paix pour le 30e Congrès Eucharistique tenu à Bombay (Mumbai) du 28 novembre au 6 décembre 1964. Il fut accueilli par les hindous et les musulmans aussi. Il y avait également de fortes controverses et agitations organisées par des groupes hindous radicaux. En 1966, le Centre national biblique catéchétique et liturgique (NBCLC) a été fondé et est devenu un élément clé de l'Église indienne pour répondre aux défis du Concile Vatican II et pour faire fructifier l'Église catholique. Parmi les efforts clefs, citons le séminaire All India: "Church in India Today" (l'Eglise en Inde aujourd'hui) à Bangalore en 1969, ainsi que celui tenu en 1981 à Bangalore. Le regretté P. D. S. Amalorpavadoss était le fondateur et le dirigeant convaincu d'initier une nouvelle formation dans l'Église catholique, conformément à l'esprit du Concile Vatican II.

Dans la lutte pour une nouvelle société, l'Église a abordé et suivi les sujets suivants: Réforme et inculturation de la célébration liturgique, dialogue interreligieux, ecclésiologie du personnel et finances. Un autre pas important de la CBCI en 1974 a été la création d'un «Conseil consultatif national (CN) composé d'évêques, de prêtres, de religieux et de laïcs. Cela a été changé après étude en 1987 en «Conseil catholique de l'Inde» en tant que conseil consultatif permanent de l'Église catholique en Inde.

Un certain nombre de séminaires et d'efforts ont été déployés pour inculturer, développer une spiritualité indienne basée sur l'ethos indien, former et impliquer les laïcs dans la mission de l'Église, créer des communautés chrétiennes de base, une liturgie indienne avec une anaphore indienne, etc.

3.1.1.7. L'Eglise catholique et les Trois Rites

Aujourd'hui, l'Église catholique en Inde est constituée de trois rites: le rite catholique romain (également appelé rite latin), le rite syro-malabar et le rite syro malankara. Les rites syriens voulaient le droit d'ériger des «éparchies» (diocèses) partout en Inde. En 1983, la Conférence des évêques de l'Inde latins a convenu avec les églises de rites syriens qu'une «région» ecclésiastique ne devrait accueillir qu'«un» évêque. Enfin, en 1987, le pape Jean-Paul II a écrit une lettre sur le problème des rites. Cette lettre a dissipé tous les doutes concernant trois églises rituelles. En 1993, le pape Jean-Paul II a nommé un archevêque majeur à la tête de l'Église des catholiques syro-malabars. Cela donnait le statut d'Église autonome. En 1997, les évêques du rite syro-malabar ont créé leurs propres institutions philosophiques et théologiques pour former leur propre clergé. Ils ont créé un centre de recherche et de formation de l'église syro-malabar de Kottayam, baptisé «Institut oriental d'études religieuses».

Le pape Jean-Paul II s'est rendu en Inde en février 1986. Il était le deuxième pape à venir en Inde après le pape Paul VI. Il a été accueilli en tant qu'invité de l'État. Bien sûr, les groupes fondamentalistes hindous ont émis de nombreuses critiques sans savoir que le Vatican est aussi un pays et qu'il pourrait être accueilli en tant qu'invité de l'État. 1986 fut également le centenaire de l'érection de la hiérarchie en Inde qui fut également célébrée. La visite du pape a ensuite été déclarée «visite pastorale».

En novembre 1999, le pape Jean-Paul II s'est rendu de nouveau en Inde pour présenter à New Delhi le document post-synodal (18 avril-14 mai 1998) sur Ecclesia en Asie. «La FABC a également profité de l'occasion pour se rencontrer en Inde. Dans son discours principal à New Delhi, le pape a exprimé l'espoir que, dans ce continent vaste et vital, les églises d'Asie seraient en mesure de faire une «moisson de foi» à l'approche du nouveau millénaire. Les groupes fondamentalistes hindous, comme le Vishwa Hindu Parishad (Conseil mondial hindou), se sont vivement opposés à cette idée ».

Il y avait aussi le démarrage de sociétés missionnaires d'origine indienne. Parmi les rites syro-malabars, en 1855, les Carmélites de Marie Immaculée (CMI) ont été fondés. En

1968, la Société missionnaire de saint Thomas apôtre a été fondée. Certaines sociétés missionnaires ont également été fondées dans l'église de rite latin.

En 1887, la Société des missionnaires de François Xavier, plus connue sous le nom de «Société de Pillar», a été fondée à Goa. En 1939, elle fut restructurée pour devenir une société missionnaire authentique. En 1942, le P. Gaspar Pinto a fondé la «Indian Missionary Society». En 1953, elle a été canoniquement reconnue en tant que congrégation religieuse. Il a érigé l'ashram Christanagar en tant que maison de formation à Varanasi. En 1976, les Pères du Verbe Divin ont ouvert l'Institut Ishvani Kendra, en tant que centre d'étude et de documentation sur les problèmes missiologiques. Les Pères Salésiens publient depuis 1979, Indian Missiological Review, un forum de discussion sur les questions missiologiques.

En outre, l'un des principaux changements dans le travail missionnaire a été que, de la situation de recevoir des missionnaires étrangers en Inde, le pays était devenu un pays envoyant des missionnaires à l'étranger. Tenant compte du nombre de vocations et de ce que les instituts théologiques pourraient réaliser au sein de l'église indienne, il a conquis un pouvoir missionnaire très puissant par rapport à toutes les églises du «tiers monde». Ceci en dépit de plusieurs obstacles rencontrés par l'Église en Inde, en particulier pour les conversions ayant lieu en Inde. En 1968, une loi anti conversion a été adoptée à Orissa, en 1969 à Madhya Pradesh, en 1970 au Rajasthan, en 1972 au Gujarat et en 1978 à Arunachal Pradesh. Cette loi menace de punir les conversions opérées par la force, la tromperie ou des moyens frauduleux, avec des amendes ou des peines de prison. Cette loi a été adoptée dans les États fédérés de l'Union indienne. Mais en 1972, la Haute Cour indienne déclara inconstitutionnelle et invalide la loi anti-conversion de Orissa, car les parlements des États fédéraux n'étaient pas compétents pour adopter de telles lois. Le Tamil Nadu a été le dernier à suivre la loi anti-conversion à partir d'octobre 2002 et le premier à l'abroger peu de temps après. Mais le gouvernement indien a adopté une loi selon laquelle les castes inscrites qui sont devenues chrétiennes perdront tous les privilèges conférés par la Constitution indienne aux secteurs socialement faibles de la société indienne. La situation est toujours valable. Par conséquent, une personne convertie de la classe prévue perd de nombreux avantages économiques du gouvernement qui lui sont attribués dans le cadre de plusieurs programmes.

Aujourd'hui, l'Église catholique est confrontée à plusieurs problèmes créés par les groupes fondamentalistes hindous. Le parti Bharatya Janata qui est venu chercher le pouvoir politique central en Inde en 2014 et 2019 est le fer de lance politique au nom de l'hindouisme. Vishwa Hindu Parishad, Bajrang Dal et Rastriya Swayam Sevak (RSS) étaient des groupes

fondamentalistes aussi radicaux appartenant à la famille des «Sangh Parivar», c'est-à-dire la famille Sangh qui souhaite établir un hash rashtra hindou, une nation purement hindoue avec l'idéologie d'une race, une culture et une nation et c'est devenu l'ordre du jour. Cette idéologie a été développée à l'origine par V.O. Savarkar dans les années 1920. Cela a été développé par M. S. Golwakar dans la ligne des idées fascistes de Mussolini et du National-Socialisme allemand.

En conséquence, des problèmes ont été créés pour l'Église catholique, en particulier dans le nord de l'Inde et de manière subtile dans le sud de l'Inde, en contrôlant par le biais de lois nationales les organisations d'éducation, de santé et de protection sociale de l'Église catholique. Permettez-moi de donner un exemple concret: l'État du Jharkhand au Bihar a arrêté une Sr Concilia, appartenant à la Congrégation de Mère Teresa sous prétexte qu'elle vendait des enfants lorsqu'elle était impliquée dans des affaires d'adoption. La Haute Cour du Jharkhand l'a emprisonnée. Elle a été emprisonnée pendant quinze mois et libérée sous caution le 27 septembre 2019 par la Haute Cour du Jharkhand. Ce n'est que par la prière et la pénitence que l'Église subit de tels procès, croyant au dicton du 1er siècle après JC. . "Le sang des martyrs est la graine pour la croissance du christianisme". Il y a eu plusieurs exemples et l'un des plus marquants a été Khandamal, Orissa, où des centaines de personnes ont été martyrisées parce qu'elles étaient chrétiennes.

3.1.2 Népal [16]

En 1707, les pères Capucins, qui n'étaient pas autorisés à entrer au Tibet, restèrent au Népal et effectuèrent un travail missionnaire. De 1707 à 1769, ils ont travaillé à Katmandou, Bhatgaon et Potan et les Capucins ont réussi à établir des communautés chrétiennes. Mais lorsque le roi de Gorkha a conquis la vallée de Katmandou, les Capucins et leurs convertis ont quitté le Népal et se sont rendus en Inde. Le Népal est le seul royaume à avoir officiellement l'hindouisme comme religion d'État et est donc un royaume hindou. Pendant 150 ans, le Népal a été fermé au monde extérieur. Le bouddhisme, le jaïnisme et le sikhisme, dérivés de l'hindouisme, ont également été officiellement acceptés.

Dans les années 1980, il y avait un fort mouvement de résistance contre le régime autocratique des rois népalais. En 1993, les élections législatives ont promulgué une nouvelle constitution. Le roi fut contraint d'abandonner son pouvoir absolu qui a transféré le pouvoir au peuple. La nouvelle constitution autorisait la construction de temples, de mosquées et d'églises. Mais on ne savait pas si on pouvait s'engager dans le travail missionnaire. Mais

avant la nouvelle Constitution, aucun travail missionnaire n'était autorisé. Les conversions au christianisme peuvent être et sont punies d'un emprisonnement allant de 1 à 3 ans. Après la nouvelle constitution, cela a changé en imposant ces sanctions.

Nous faisons une remarque sur les groupes de missionnaires protestants évangéliques fondamentalistes qui étaient insensibles à la prédication de l'hindouisme en appelant les dieux hindous Rama, Krishna et Shiva des démons et des diables. Mais l'Église catholique a évité de tels propos et de telles prédications. C'était un moment où le fondamentalisme hindou d'Inde est entré au Népal, promulguant l'idéologie de Hindutva comme une arme contre la mission chrétienne au Népal.

En 2002, il y avait 6500 catholiques parmi une population de 23 millions d'habitants, dont 80% étaient hindous, 10,7% bouddhistes et 4,2% musulmans. Les groupes protestants se vantaient d'un chiffre élevé de 50000 personnes. En gros, la communauté chrétienne au Népal représentait environ 0,45% de la population totale. En 1993, l'Église organisa la «Société catholique du Népal», officiellement reconnue par le gouvernement. Les prêtres et les religieux expatriés ont été autorisés à travailler en tant que spécialistes dans les domaines de l'éducation, du développement social, de la médecine et des services sociaux.

En 1983, la communauté catholique est devenue un territoire de mission indépendant (Missio Sui Juris), contrairement à l'archidiocèse de Patna en Inde. L'Église catholique a été élevée à la préfecture apostolique en 1996 avec la nomination du jésuite Anto Sharma, né en Inde mais descendant d'une famille népalaise. Il a été nommé Administrateur Apostolique. Il a instauré la priorisé que l'Église au Népal ait des prêtres autochtones.

Le 31 mai 2000, sur cinq prêtres diocésains ordonnés, trois étaient népalais. Ce fut un grand événement pour l'église catholique. Jusqu'aux années 1980, toutes les activités de l'Église étaient concentrées dans la capitale, Katmandou. En 2000, il y avait des églises et des institutions dans 14 autres endroits. Afin de donner une image positive au christianisme, considéré comme une religion étrangère, le style de prédication ainsi que la construction d'églises ont commencé à s'inculturer dans la culture népalaise. Bien que le travail missionnaire direct fût interdit, les institutions éducatives et autres commencèrent.

En 2002, les salésiens ont ouvert le premier centre de formation professionnelle avec l'autorisation du gouvernement. Treize congrégations religieuses féminines ont commencé et ont travaillé dans des travaux éducatifs, sociaux et médicaux. Caritas Népal a été créée et des programmes spéciaux pour les patients atteints du VIH / sida ont été mis en place. Après

2000, ce fut une période de luttes croissantes entre les soi-disant groupes de réformateurs sociaux maoïstes et les révolutionnaires luttant pour l'abolition de la monarchie. Le 1er juin, le roi Birendra et plusieurs membres de sa famille ont été assassinés par l'un de ses fils. Cela a déstabilisé le pays. Les écoles et les centres catholiques ont été attaqués et certains ont même été incendiés. Le 1 er février 2005, le roi Gyamendra Sha a déclaré l'état d'urgence et suspendu la liberté constitutionnelle telle que la liberté d'expression, les rassemblements pacifiques et la liberté de circulation en raison de l'intensification des activités militaires des forces rebelles maoïstes. Au milieu de toutes ces conditions de vie et de travail, l'Église s'est améliorée au cours de la dernière décennie, offrant davantage de possibilités de participer à des activités sociales, éducatives et missionnaires.

3.1.3. Bangladesh [17]

En 1540, les premiers missionnaires arrivés dans le pays étaient des Jésuites, des Augustiniens et des Dominicains. La plus ancienne église a été construite à Khulna en 1650 par les Jésuites. La communauté chrétienne au Bangladesh est composée de descendants de colonialistes portugais, de marchands indiens de Goa et d'autres castes et groupes tribaux tels que Garo, Santal, Kasi, Tibera et Lusha. Le 19e siècle a vu l'arrivée de missionnaires de la Congrégation des Pères de la Sainte-Croix, de la Société missionnaire de Milan (PIME), de la Congrégation des Xavériens et de missionnaires anglo-belges bénédictins.

Le Vicariat apostolique du Bengale a été érigé en 1834. En 1850, le Vicariat du Bengale a été divisé en deux vicariats : celui du Bengale oriental et celui du Bengale occidental.

En septembre 1960, le P. Theotonium A.Ganguly a été le premier prêtre autochtone à être consacré évêque auxiliaire de l'archidiocèse de Dhaka, puis nommé en 1967 en tant qu'archevêque. La nonciature apostolique a été érigée au Bangladesh le 2 février 1973 et l'archevêque Edward Cassidy a été le premier pro-nonce.

En décembre 1971, le Pakistan oriental se sépara du Pakistan pour constituer une nouvelle nation indépendante du Bangladesh. La nouvelle constitution du Bangladesh a accepté le principe de laïcité, à savoir l'obligation de tous les groupes religieux et idéologiques du pays. Elle constituait également une liberté religieuse pour tous les groupes religieux. Le Bangladesh allait devenir une terre d'accueil pour les musulmans, les hindous, les bouddhistes et les chrétiens.

En 1975, le règne de Mujibur Rahman prit fin soudainement. Lors d'un coup d'État, il a été tué avec la plupart des membres de sa famille et l'armée a pris le pouvoir. En 1977, la Constitution a été modifiée et le principe de laïcité a été abandonné. Le Bangladesh a été déclaré État islamique en 1988. Cette évolution a eu des effets négatifs sur les autres minorités religieuses. Talisma Nasrin a décrit et critiqué la discrimination à l'égard des femmes dans l'Islam. En 1994, un tribunal religieux islamique l'a condamnée à mort. Mais ce verdict a été levé car il y a eu plusieurs manifestations au Bangladesh et au sein de la communauté internationale. Enfin, elle a été autorisée à quitter le pays et à demander l'asile à l'étranger.

Le Bangladesh est également un pays souvent dévasté par des calamités naturelles. Les cyclones et les fortes inondations ont dévasté le pays. Caritas Bangladesh s'est donné pour tâche principale de s'attaquer à toutes ces calamités par des fonds étrangers. Des abris anticyclones sécurisés ont été construits et des individus réhabilités. Caritas Bangladesh a également dirigé plusieurs orphelinats, mis en œuvre un programme de planification familiale naturelle, mis en place des stations de purification de l'eau et dirigé des programmes de réhabilitation des toxicomanes et d'autres programmes de santé. L'Église catholique gère 316 écoles primaires, 45 écoles secondaires, 13 écoles techniques et 2 collèges universitaires depuis 2005. En outre, plusieurs organisations et agences ont été créées par des organisations religieuses en tant qu'ONG (organisations non gouvernementales) œuvrant dans les domaines social et éducatif. Il y avait des programmes particuliers pour les femmes afin de les rendre qualifiées et autonomes. D'énormes sommes d'argent provenant de pays étrangers ont alerté les pouvoirs politiques pour les contrôler. Ainsi, en 1981, une ordonnance sur les dons étrangers a été adoptée au Parlement, obligeant l'Église catholique à s'inscrire en tant qu'organisation de bien-être. Mais la Conférence des évêques catholiques du Bangladesh a protesté et clarifié son caractère religieux, ce qui traduit son engagement social envers les pauvres et les nécessiteux.

En 2005, l'Église catholique au Bangladesh comptait 275 000 habitants, donc 0,20% sur une population de 40 millions. Les musulmans constituaient 86,6% de la population. Les Hindous constituaient 12,1% de la population. La tâche du dialogue interreligieux n'était pas facile. Mais certains pionniers peuvent être cités. Victor Courtois SJ (1907-1960) a travaillé à Calcutta avec le journal «Notes on Islam»; le programme de dialogue pour les femmes (Women Netritto Proshikkon Kendra) traitait des problèmes du dialogue entre chrétiens et musulmans, en mettant l'accent sur la situation particulière des femmes dans la société

bangladaise; La missionnaire Mary Knoll, Bob McCahill, a lancé un «dialogue de vie» par son propre ministère sacerdotal, vivant dans une petite hutte parmi les pauvres, servant les malades et les pauvres dans leurs problèmes quotidiens. Dipika et Sampreeti, fondés par Kraus Beurle, ont développé la prière et la méditation interreligieuses avec différentes religions. Les musulmans ont objecté à cela comme une aberration syncrétiste.

Le pasteur Joachim Rosario, depuis 1996, a encouragé de telles initiatives en tant qu'évêque de Chittagong. Les hindous, les chrétiens et les bouddhistes ont formé une organisation commune, le «Conseil bouddhiste chrétien hindou du Bangladesh» (BHCBC), pour discuter de problèmes communs et pour parler avec les musulmans d'une seule voix chaque fois que des problèmes se posent.

L'inculturation du christianisme dans la culture du Bangladesh ne semblait pas donner un dividende riche. Cela a commencé par des théologiens qui ont suivi les théologiens indiens, intégrant même certaines pratiques religieuses et liturgiques hindoues et des chants bhajans. Mais ils n'ont pas réussi.

Les petits groupes de chrétiens appelés Isai Muslim (fidèles de Jésus) et Maschee Jamal (communauté du Messie) ont constitué une particularité. Tous vivent selon les lois Sabrial (lois musulmanes). Ils reconnaissent le Coran comme le livre sacré, se joignent aux musulmans dans leurs prières tout en utilisant simultanément la Bible comme livre sacré et en appliquant le sacrement du baptême. Ces groupes ne sont pas bien reçus par tous, y compris les agences gouvernementales.

3.1.3. Sri Lanka [18]

Les premiers missionnaires catholiques étaient franciscains, arrivés en 1543 et parvenus à convertir la population locale de Kadayan. Le contexte historique était que de 1505 à 1658, les maîtres coloniaux étaient portugais et de 1658 à 1796, les Hollandais étaient la force coloniale dominante. Les Britanniques les ont ensuite remplacés pendant 150 ans, jusqu'à l'indépendance de 1948.

En 1575, le roi Dharmapala de Kotte reçut le baptême avec plusieurs de ses sujets. En 1602, les jésuites ont commencé le travail missionnaire, suivis plus tard par les missionnaires dominicains et augustiniens.

En 1658, lorsque les Hollandais ont remplacé le pouvoir colonial portugais, ils ont expulsé tous les missionnaires chrétiens. Les catholiques autochtones ont été laissés sans prêtres et en même temps, ils ne voulaient pas rejoindre les calvinistes hollandais.

C'est à cette époque qu'un missionnaire charismatique, le prêtre oratorien Joseph Vaz (1651-1771) (qui fut plus tard béatifié par le pape Jean-Paul II lors de sa visite à Colombo) entra en 1687 en se déguisant en mendiant. En dépit des mesures restrictives imposées par les Néerlandais, il réussit à s'impliquer dans le travail missionnaire et la pastorale des catholiques dispersés et réussit à maintenir en vie la foi de la flamme catholique. Depuis 1966, d'autres oratoriens de Goa lui apportèrent leur soutien et travaillèrent en tant qu'église souterraine pour répondre aux besoins de la population catholique. Ils produisirent également des ouvrages catholiques (traductions de la Bible et du catéchisme en cinghalais et en tamoul,) distribués clandestinement. 1793 marqua la fin de la domination coloniale néerlandaise. Le missionnaire capucin Marco della Tomba a signalé qu'il y avait à cette époque 90 000 catholiques dans 400 paroisses, sous la responsabilité pastorale de 14 prêtres oratoriens.

Les Britanniques ont donné la pleine liberté religieuse en 1806. En 1834, le Vicariat apostolique de Ceylan a été érigé. En 1849, il fut divisé entre Colombo et Jaffna. En 1886, la hiérarchie catholique fut établie et Colombo fut transformé en archidiocèse avec Jaffna et Kandy comme diocèses suffragants. En 1893, deux autres diocèses de Galle et de Trincomallee sont arrivés. A cette époque, le travail missionnaire était principalement confié aux congrégations missionnaires des Oblats, des Silvestriens et des Jésuites. En 1893, le pape Léon XIII fonda le grand séminaire central de Kandy en tant que centre de formation pour les prêtres du Sri Lanka et du sous-continent indien. Depuis 1895, les jésuites sont chargés de diriger le séminaire de Kandy. En 1939, un nouveau diocèse de Chilaw fut établi à partir de l'archidiocèse de Colombo. La première fois qu'un prêtre autochtone a été nommé évêque de Chilaw, mais étant décédé avant son ordination épiscopale, il a été remplacé en 1940 par un autre prêtre oblat qui est devenu le premier évêque de Chilaw. En 1945, Thomas Benjamin Cooray, OMI (Oblats de Marie Immaculée) a été nommé avec le droit de succession pour l'archidiocèse de Colombo. Lorsque l'archidiocèse de Colombo est devenu vacant, il est devenu le premier archevêque sri-lankais de Colombo. Le 22 février 1965, il fut le premier Sri-Lankais à être élevé cardinal par le pape Paul VI.

Ces nominations locales ont permis d'atténuer les tensions entre l'Église catholique et le gouvernement sri-lankais dans le contexte d'une privatisation forcée des écoles et des hôpitaux catholiques. L'établissement de relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le gouvernement du Sri Lanka constitue un autre développement positif de l'Église catholique. Le 11 décembre 1967, Rome a érigé une délégation apostolique qui a été élevée au bout de huit ans le 6 septembre 1975 au rang de nonciature apostolique. De retour de son voyage en

Australie, le pape Paul VI a fait une brève escale de quelques heures à Colombo et célébré la messe devant 600 000 catholiques sur le tarmac de l'aéroport international de Colombo.

3.1.3.1. L'Eglise Catholique après l'indépendance (1948-1971)

De 1948 à 1956, que l'on peut qualifier de première période après l'indépendance, il existait un objectif commun d'édification de la nation de différents groupes ethniques, cinghalais, tamouls et bourgeois. En 1956, le parti politique du nationalisme cinghalais est arrivé au pouvoir. Ils ont utilisé des slogans électoraux tels que "Le Sri Lanka appartient au cinghalais" ou "La culture cinghalaise est la culture nationale du" Sri Lanka "ou" Le bouddhisme est la religion nationale ". Simultanément, il y avait un ressentiment contre le travail missionnaire de l'Église catholique dans le domaine de l'éducation. Pratiquement toutes les élites nationales ont été formées dans ces institutions catholiques et ont servi de manière très efficace sous le régime britannique. Cela a culminé en 1960 lorsque toutes les écoles privées qui ont reçu des subventions financières du gouvernement ont été reprises par le gouvernement. Il s'agissait avant tout d'une action contre l'Église catholique, qui gérait plusieurs types d'établissements d'enseignement dans les villes et les campagnes. En 1960, seulement 47 de ces 764 écoles étaient gérées par l'Église catholique. En 1964, toutes les religieuses travaillant dans les hôpitaux publics ont été licenciées. Ils ont également ordonné aux missionnaires étrangers de quitter le pays.

Au milieu de ces développements, les catholiques cinghalais ont tiré la ligne des nationalistes cinghalais. Cela a créé une tension chez les catholiques d'origine tamoule dans le nord du pays, où les Tamouls étaient majoritaires et se sentaient victimes de discrimination. En 1966, le gouvernement avait aboli le dimanche comme jour de repos hebdomadaire et l'avait remplacé par le jour bouddhiste Poya (nouvelle lune). Mais il s'est rétracté en 1971, ramenant dimanche le jour de repos hebdomadaire officiel.

3.1.3.2. Les tensions sociales et ethniques

Étant donné que le Sri Lanka possédait de riches ressources naturelles, ainsi que des normes d'éducation élevées et de nombreuses autres réalités structurelles, il aurait pu devenir le pays développé le plus prometteur de la région. Mais les problèmes d'ethnicité et de nationalité servaient de force destructrice. Les Cinghalais constituaient 75% de la population, les Tamouls 12,6% des Tamouls locaux et des Tamilites des plantations amenés par les

Britanniques à travailler dans les domaines du thé, les musulmans 7% et les soi-disant Burghers (descendants des Portugais et des Néerlandais) 1%. . En termes de religion, 69% des Cinghalais étaient des bouddhistes, 15,5% de la majorité des Tamouls étaient des hindous.

Après l'indépendance, le bouddhisme reprit sa position dominante et soupçonna les chrétiens de soutenir les forces coloniales. Ces différences ethniques et religieuses ont été aggravées par le développement politique ainsi que par la mauvaise gestion du gouvernement face aux tensions sociales massives. En 1971, des manifestations violentes et des activités révolutionnaires du Front de libération du peuple (Janatha Vimukti Peramuna, JVP) ont éclaté. Ce front a été fondé par Rohana Wijeweerain en 1964, sur la base de l'idéologie marxiste-léniniste et de la révolution culturelle chinoise. Il a trouvé un fort soutien de la part des jeunes et des étudiants. Le JVP était bien organisé et exerçait une terreur impitoyable pour semer la peur et l'anxiété au sein de la société sri-lankaise. En avril 1971, les étudiants de plusieurs universités de la capitale ont manifesté contre le gouvernement et ont appelé à un changement radical de la société sri-lankaise. De 1971 à 1990, le gouvernement a utilisé un pouvoir militaire massif contre le JVP. En conséquence, plus de 60 000 enfants, jeunes garçons et hommes, ont disparu, censés être mis à mort sans procédure judiciaire. En novembre 1989, le dirigeant du JVP, Rohana Wijeweera, et son remplaçant, Gama nayaka, ont été tués et ont affaibli le pouvoir du JVP.

Une autre tension montait dans la société depuis les années 1950. Les politiciens cinghalais ont défendu agressivement l'idéologie de la suprématie des Cinghalais au-delà des Tamouls et des autres minorités ethniques. Le Premier ministre Bandaranaike a lancé une campagne visant à faire du cinghalais la langue nationale du Sri Lanka. Selon sa seule politique, le cinghalais devait devenir le moyen d'enseignement dans tous les établissements d'enseignement et la langue officielle de tous les organismes gouvernementaux. Les Tamouls s'y sont opposés. Mais le gouvernement a catégoriquement refusé de satisfaire même les exigences modérées des Tamouls.

C'est dans ce contexte que le mouvement radical des Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE) est né et a demandé l'indépendance totale des zones à majorité tamoule. Velupillai Prabhakaran, un jeune dirigeant aux tactiques impitoyables d'opposition au gouvernement du Sri Lanka, dirigeait les LTTE. Par son mouvement et ses tactiques de guérilla, le gouvernement a été terrorisé pendant plusieurs années. Il a réussi à créer l'apparence d'un État tamoul au nord de l'île.

Après une lutte prolongée de 25 ans de guerre civile, il a montré que la politique de Chandrika Kumaratunga avait complètement échoué en perdant plus de 50 000 personnes. Pour la première fois la médiation par une tierce partie n'était pas acceptable par le gouvernement du Sri Lanka. Mais après toutes ces luttes et ces pertes, elle a accepté que le gouvernement norvégien agisse en tant que médiateur. En 1999, Chandrika Kumaratunga elle-même est devenue la cible d'une tentative d'assassinat dans laquelle elle a perdu l'utilisation d'un œil.

Les LTTE dépendaient des fonds des Tamouls qui avaient émigré dans plusieurs pays du monde pendant les tensions ethniques et où ils pouvaient obtenir le statut de réfugié. Ils envoyaient également des fonds pour soutenir les LTTE. Mais après l'attaque terroriste du 11 septembre 2000 aux États-Unis, les LTTE ont eu plus de difficultés à mobiliser des fonds de l'étranger auprès des réfugiés Tami. Avec le début de la guerre contre le terrorisme de l'administration Bush, les Nations Unies ont inscrit les LTTE sur la liste des organisations terroristes. Cela empêchait les LTTE de recruter un soutien financier et logistique de l'étranger.

En 2002, ces événements ont abouti à une trêve entre le gouvernement sri-lankais et les LTTE. Après des discussions et des négociations prolongées en décembre 2002 à Oslo, un accord a été conclu qui accordait aux Tamouls une autonomie restreinte dans un système fédéral au sein de la nation sri-lankaise. Tout cela a entraîné un besoin de changements constitutionnels. Mais il n'a pas été publié à cause de plusieurs forces politiques dans le pays. Mais cela a entraîné un assouplissement général du pays quant au mouvement des deux communautés. Le pèlerinage au sanctuaire marial de Madhu, situé dans une jungle, se trouve au nord. Les catholiques peuvent y participer librement depuis 2002.

De 1958 à 1983, l'Église catholique considérait les conflits ethniques comme une question politique et n'intervenait donc pas. Mais en 1983, les Tamouls ont été la cible de violences dans tout le pays. Plusieurs centaines de personnes ont été tuées et des milliers d'autres ont perdu la possession de leurs biens lors du pillage ou de l'enterrement perpétrés par l'armée sri-lankaise. Les évêques sri-lankais ont publié une lettre pastorale condamnant le recours à la force militaire et exigé une solution politique au conflit dans la ligne du fédéralisme modéré. Bien que plusieurs tentatives de paix aient été engagées, appelant à un dialogue national entre les groupes en conflit et que des actes de violence ethnique aient été perpétrés par l'Église, celle-ci n'a pas semblé très fructueuse et n'a pas été remarquée par le grand public. Au sein de la Conférence des évêques du Sri Lanka sur les 11 diocèses où seuls

des évêques autochtones ont été nommés, il y avait 8 évêques cinghalais et 3 évêques tamouls. Il y avait des différences considérables entre eux sur le conflit ethnique.

Pour la formation sacerdotale depuis le déménagement du séminaire pontifical en Inde en 1950, le grand séminaire de Kandy est devenu le centre national de formation des prêtres. De 1950 à 1972, les séminaristes cinghalais et tamoul ont étudié ensemble. Ce séminaire n'a pas été perturbé par la guerre civile. Les diocèses tamouls Jaffna, Trincomalee-Balticolao et Mannar souhaitaient avoir leur propre séminaire à Jaffna. Mais cela a été grandement perturbé par la guerre ethnique et la destruction par les militaires. Les séminaristes ont dû fuir et chercher refuge temporairement à Jungles. Tous ces facteurs ont affecté leur formation. Par conséquent, la division des séminaires n'a pas abouti. En ce qui concerne la littérature théologique, le vocabulaire nécessaire en cinghalais était d'abord le blocage principal. Jusqu'à aujourd'hui, c'est un problème ainsi que la commercialisation de ces livres. En ce qui concerne les Tamouls, ils ont établi des contacts avec des théologiens indiens au Tamil Nadu et ont utilisé leur littérature de théologie et des Saintes Écritures.

Le début des activités missionnaires de l'Église locale a marqué une étape importante pour devenir une véritable Église locale autonome. Depuis le milieu du XXe siècle, le Sri Lanka a envoyé des prêtres oblats autochtones en Inde, en Malaisie, au Pakistan et au Bangladesh.

En 1992, les 21 et 22 janvier, le pape Jean-Paul II s'est rendu au Sri Lanka et a rencontré des représentants d'autres religions. Bien que le bouddhiste ait été blessé par les remarques du Vatican sur le bouddhisme, le pape Jean-Paul II a parlé aux dirigeants bouddhistes. Comme dans d'autres pays asiatiques, il y avait beaucoup d'engagements sociaux et de services de protection sociale de la part de l'Église catholique.

3.1.4. Pakistan [19]

Le Pakistan a été créé en 1947 en tant que nation indépendante par les souverains britanniques, au vu des tensions entre musulmans et hindous en Inde. La partition a une histoire de déplacements massifs de personnes et un conflit sanglant avec de grandes pertes en vies humaines. L'Inde a été divisée par la création du Pakistan, qui a été divisée en deux parties: le Pakistan occidental composé de deux provinces du Pendjab et du Sind et le Pakistan oriental, y compris une partie de l'État du Bengale.

Il est de tradition que l'apôtre Saint-Thomas a traversé le royaume du roi Kondulphares en Inde du Nord. En route vers le sud, il y prêchait l'évangile. La preuve archéologique de l'existence de chrétiens en Inde du Nord est la croix de Taxila, datant du IIe siècle de notre ère et découverte en 1935 dans les ruines d'une ancienne ville de Sirkap. Aujourd'hui, elle est conservée dans la cathédrale anglicane de Lahore. Des missionnaires jésuites ont été reçus devant les tribunaux des souverains mogols Akbar (1579-1605) et Jahangir (1605-1627) pour des discussions savantes sur des questions religieuses et philosophiques (Georg Evers P.579). Plus tard, des carmélites sont venues dans le pays et ont fondé de petites communautés de chrétiens. Ce furent les modestes débuts ne conduisant pas à une structure officielle de l'Église. En 1886, le Vicariat apostolique du Pendjab a été fondé, notamment au Pendjab, y compris à la fois en Inde et au Pakistan. Il incluait également du côté du Pakistan l'archidiocèse de Lahore. À la fin du XIXe siècle, les catholiques de Goa, Bombay (Mumbai) et Madras (Chennai) sont venus en tant que marchands. Ils ont créé des communautés catholiques à Karachi, Lahore, Quetta et Rawalpindi.

Jusqu'à la division du Pakistan et de l'Inde, de vastes régions du Pakistan occidental appartenaient à l'archidiocèse de Bombay. Après la création du Pakistan, le diocèse de Karachi fut érigé en mai 1948. Le 15 juillet 1950, la province-église de Karachi, avec les diocèses suffragants de Multan et de Lyallpur (renommé depuis 1997 sous le nom de Faisalabad). Le 17 janvier 1952, la Préfecture apostolique, le Cachemire et le Jammu ont été érigés.

Le régime colonial britannique a créé le Pakistan en raison de l'insistance de Muhammad Ali Jinnah (1876-1948), le père fondateur du Pakistan, qui souhaitait que le Pakistan soit un «foyer pour les musulmans», mais pas un État islamique. Après la mort prématurée de Jinnah, qui souhaitait seulement une nation laïque, la confusion politique régnait au moment où l'armée prenait le pouvoir. Cela a entraîné la ruine des affaires du gouvernement avec une décision judiciaire arbitraire portant principalement sur des questions religieuses, créant ainsi une situation insupportable pour les minorités ethniques et religieuses. En 1970, au Pakistan oriental, Mujibur Rahman a remporté les élections politiques au Pakistan oriental et Zulfikar Ali Bhutto a perdu les élections. Mais il a usurpé le bureau du Premier ministre. En mars 1971, une guerre civile a été déclenchée dans laquelle Mujibur Rahman s'est rangé du côté des nationalistes bengali. Le Pakistan oriental a cessé d'exister et la nouvelle nation du Bangladesh a été créée. En 1971, Cheik Mujibu Rahman est devenu le premier ministre. À l’époque, Zulfikar Ali Bhutto était Premier ministre et président du Parti

du peuple pakistanais au Pakistan oriental. Après la perte du Bangladesh, le Pakistan oriental est devenu la République Islamique du Pakistan.

Même si l'islam défend l'égalité de tous les systèmes de castes du sol indien, il était également très actif au Pakistan. La grande majorité des convertis au catholicisme appartenait au groupe du rang le plus bas de la société, travaillant dans les briqueteries, les tanneries et les blanchisseries ou le nettoyage des rues. Il y a aussi des descendants de catholiques de Goanese, un groupe dominant au sein de l'Église catholique. Les catholiques représentent 10% de la population. Les conversions ont lieu à cause des parents et des amis des chrétiens nouvellement baptisés qui les ont influencés. Les catholiques des villes, en raison de leurs meilleures possibilités d'éducation, occupent un bon statut professionnel et atteignent le statut de classe moyenne, avec des sportifs réputés, de bons journalistes, des médecins et des enseignants. Ils vivent davantage comme une société de ghetto, car le christianisme est considéré comme une religion étrangère importée au Pakistan.

L'Église catholique du Pakistan comptait divers types d'établissements d'enseignement: 70 lycées, 130 écoles primaires et collèges et 5 collèges. En 1972, tous les établissements d'enseignement gérés par des catholiques ou des protestants ont été repris de force par le gouvernement. Ils croyaient que cette prise de contrôle ferait de l'islam le seul facteur dominant dans le pays. Mais en 1985, le gouvernement a rendu plusieurs de ces écoles à l'Église catholique en raison du manque d'enseignants qualifiés et du coût d'entretien de ces écoles. Dans plusieurs cas, bien que l'Église ne veuille pas les reprendre, le gouvernement a fait pression sur l'Église pour qu'elle les reprenne et les gère avec ses propres finances. À cette époque, il y avait 200 établissements d'enseignement différents. Outre le programme régulier de l'école, le gouvernement a obligatoirement introduit des cours sur la doctrine fondamentale de l'islam. Toute autre instruction religieuse peut être dispensée en dehors des heures de classe. Au Pakistan, l'évangélisation directe et la conversion de musulmans à la foi chrétienne sont strictement interdites.

Le Pakistan inculquait assez bien le message chrétien dans sa culture et développait de nouvelles formes d'activités pastorales ainsi que de la théologie. L'institut pastoral de Multan a été fondé en 1970 par des missionnaires dominicains des États-Unis. Le Pakistan a suivi le modèle de l'Institut de la pastorale de l'Asie de l'Est à Manille. Elle a formé des catéchistes, des enseignants et des laïcs à la théologie et à la catéchèse. Cet institut a gardé le contact avec les musulmans pour un bon dialogue entre chrétiens et musulmans. C'est ainsi que la Commission nationale pour la justice et la paix de la Conférence épiscopale du Pakistan et, de

la même manière, la Conférence des supérieurs religieux majeurs ont pour mission d'améliorer le problème des droits de l'homme. Le Pakistan avait un séminaire national «Christ Roi» situé à Karachi qui formait les futurs prêtres diocésains et religieux. En 1994, la formation philosophique a été séparée et emmenée à Lahore.

Le nombre de vocations à la prêtrise est relativement élevé. Dans les années 1990, des critiques ont été formulées contre la vie luxuriante des prêtres et le relâchement des préoccupations pastorales, notamment le fait de ne pas se rendre dans les maisons, de négliger les pauvres dans la paroisse, etc. Parmi les musulmans eux-mêmes, le conflit et même les conflits armés opposant les sunnites aux chiites ont augmenté. Outre les établissements d'enseignement, l'Église a également créé et géré plusieurs établissements médicaux qui ont progressivement pris soin des lépreux.

Caritas Pakistan a également participé à plusieurs programmes instructifs de sensibilisation sociale et de formation au leadership. En 1984, la Conférence nationale des évêques catholiques du Pakistan a créé la Commission nationale Justice et paix. L'évêque John Joseph de Faisalabad est devenu le premier président de cette commission. Il a travaillé de manière très engagée. Mais il était très triste d'être solidaire des chrétiens souffrant, victimes de l'injustice de la société, en particulier des catholiques. Il a dirigé la lutte contre la loi anti-blasphème. Mais il a également pris le parti très triste et radical de se tuer avec un pistolet sur les marches du palais de justice à Lahore le 9 mai 1998.

En février 1996, plusieurs églises chrétiennes ont été attaquées pour la première fois et dans la ville de Khanewal, 7 églises catholiques et protestantes ont été complètement incendiées. Une foule de 15 000 musulmans militants ont incendié les maisons de catholiques et saccagé près de 800 maisons. En réaction à l'attaque terroriste du 11 septembre 2001 à New York, les États-Unis et leurs pays partenaires ont lancé la «guerre contre le terrorisme». Plusieurs attaques de ce type se poursuivent au Pakistan jusqu'à ce jour.

3.1.5. Bhutan

*Le **Bhoutan** (officiellement le Royaume du Bhoutan) est un pays enclavé en Asie du Sud. Situé dans l'est de l'Himalaya, il est bordé par le Tibet. Jusqu'à aujourd'hui, aucun missionnaire chrétien n'est autorisé. On estime qu'entre les deux tiers et les trois quarts de la population bhoutanaise suivent le bouddhisme Vajrayana, qui est également la religion d'État. Environ un quart à un tiers sont des adeptes de l'hindouisme. Les autres religions*

représentent moins de 1% de la population.[136] Le cadre juridique actuel garantit en principe la liberté de religion; le prosélytisme est toutefois interdit par une décision du gouvernement royal et par une interprétation judiciaire de la Constitution.

3.2. L'Asie du Sud-Est

3.2.1. Laos [20]

Le Laos couvre un territoire aussi vaste que la République fédérale d'Allemagne formelle. Jusqu'au milieu du XIIIe siècle, les tribus du Laos ont émigré du sud de la Chine et ont suivi le bouddhisme Theravada. C'est pourquoi les moines bouddhistes ont exercé une influence majeure sur la société laotienne. À partir de 1630, les missionnaires catholiques firent plusieurs efforts pour entrer au Laos afin d'y prêcher l'Évangile. Mais ils n'ont pas donné de résultats stables comme la fondation d'une église locale. En 1878, les jésuites et la Société des missions étrangères de Paris réussirent à construire une église autochtone au Laos. Le 8 décembre 1885, l'église catholique du Laos pouvait être acceptée comme date de naissance et le royaume du Laos fut la première station de mission fondée sur l'île Ban Dorn Don, dans le Mékong. En 1935, les pères oblats (OMI) ont accompli un travail missionnaire dans les zones tribales situées dans les montagnes au nord du Laos.

En 1899 fut fondé le Vicariat Apostolique du Laos. Et à partir de ce moment, en 1950, la préfecture apostolique de Thakhek fut séparée avec 23 764 catholiques. En 1958, il a été élevé à un vicariat apostolique. C'est en 1974 que le premier prêtre laotien a été consacré évêque. Entre 1952 et 1967, l'Église catholique a été divisée en quatre vicariats apostoliques: Vientiane (1952), Luang Prabang (1963), Savannakhet (1963) et Paksé (1967).

En 1945, après la fin de l'occupation japonaise, le «Mouvement pour l'indépendance nationale» laotien déclara l'indépendance du Laos mais se heurta à la vive résistance des Français pour rétablir leur pouvoir colonial pendant une courte période. Mais en 1953, le Laos acquit son indépendance politique et sa pleine souveraineté. Pendant de nombreuses années après l'indépendance, la situation politique était très instable et ne pouvait pas créer un État-nation fort. En 1953, lors de la première guerre du Vietnam, le Laos était pris au piège de la lutte entre le pouvoir colonial français et les forces communistes du Vietminh. La seconde guerre du Vietnam (1964-1973) a aggravé la situation. Les forces communistes du Nord-Vietnam ont utilisé le Laos comme zone de transit et ont construit le célèbre sentier Ho Chi Minh sur le territoire laotien. Les États-Unis ont riposté au moyen de puissantes bombes sur le

territoire laotien, estimées à 3 millions de tonnes de bombes, qui causent des dommages inimaginables et dont les effets pervers se poursuivent encore de nos jours.

En 1971, le communiste Pathet Lao a réussi à amener les deux tiers du pays sous leur contrôle. En 1975, la monarchie a été abolie et la République Populaire Démocratique du Laos a été créée. Le prince Souvanuvong est devenu son premier président. Ainsi, 34 000 Laotiens appartenant pour la plupart aux couches supérieures et moyennes en raison de la collaboration avec les Américains et du refus de vivre sous le régime communiste ont quitté le pays. La plupart d'entre eux ont atterri en Thaïlande et ont été pris en charge par le gouvernement thaïlandais et d'autres ONG. L'Office catholique des secours d'urgence et des réfugiés (COERR) et le Service jésuite des réfugiés (JRS) ont pris des initiatives très importantes en faveur de la réinsertion des migrants. **En 1976, tous les missionnaires étrangers ont été expulsés du pays et de toutes les institutions religieuses: écoles, hôpitaux et institutions sociales prises en charge par le gouvernement.** Outre 3 évêques laotiens, il n'y avait que 13 autres prêtres autochtones. Durant cette période de 1976 à 1986, il était très difficile de maintenir la pastorale des fidèles. D'autres mesures répressives prises par le gouvernement, telles que des arrestations répétées d'Évêques et de prêtres, soit les emprisonnant, soit les envoyant pour un travail pénible, appelé techniquement «camps de travail» et «assignation à domicile», affaiblissaient l'Église. Toutes les églises chrétiennes ont reçu l'ordre de former des associations patriotiques et ont pour tâche d'informer le parti communiste ainsi que le gouvernement de toutes les activités religieuses au sein des églises. L'Église catholique a été autorisée à poursuivre de manière très limitée ses contacts avec Rome par l'intermédiaire du délégué apostolique pour le Laos, qui réside à Bangkok. Pendant les persécutions religieuses, le délégué apostolique pouvait se rendre au Laos et rester en contact avec des évêques laotiens. Les évêques laotiens n'ont pas été autorisés à poursuivre leurs contacts internationaux et, pendant quarante ans, ils n'ont pas été autorisés à se rendre à Rome pour la «visite Ad-Limina». À cette époque, l'Église a survécu grâce au travail engagé des catéchistes, des religieuses et des responsables laïcs des paroisses.

Le 8 décembre 1985, l'Église du Laos a célébré le centenaire de la fondation de l'Église catholique au Laos. Le même jour était également célébré le dixième anniversaire de la fondation de la République populaire démocratique du Laos, célébrée dans tout le pays.

En 1991, une nouvelle constitution a été adoptée, stipulant que tous les citoyens laotiens jouissent de la liberté de religion. Cela a été interprété pour que la constitution s'applique pleinement aux religions traditionnelles du Laos c'est-à-dire le bouddhisme et les

religions tribales, mais seulement dans une moindre mesure par rapport au christianisme (au Laos appelé Religion de Jésus) puisqu'elle était considérée comme une religion étrangère.

Mais le «décret relatif au contrôle et à la protection des activités religieuses» de juillet 2002 prévoyait le contrôle de toutes les activités religieuses. Il était donc nécessaire d'obtenir l'autorisation du gouvernement pour la construction de nouvelles églises, l'inscription d'étudiants dans les grands séminaires, les relations avec des églises étrangères, la donation d'autres pays, l'impression de livres religieux et liturgiques, etc. Les activités religieuses devaient être limitées strictement dans les locaux des églises, des temples et des mosquées. **Les missionnaires étrangers n'étaient autorisés ni à entrer dans le pays ni à y travailler. Même les prêtres laotiens locaux ne peuvent se lancer dans des activités missionnaires en dehors de leur domaine de travail** où il n'y a pas de communauté chrétienne établie**.**

En 1997, selon les statistiques officielles de la nonciature apostolique de Bangkok, le nombre total de catholiques était de 36 000. Mais d'autres sources ont même donné 100 000. Avec les protestants, ils représentaient 1,2 à 2% de la population totale, tandis que les bouddhistes formaient 57% et les autres religions tribales, 33%. Dans les années 1990, la Conférence épiscopale du Laos et du Cambodge s'est réunie, alors qu'entre 1965 et 1975, il n'était pas permis de se réunir. De même, le lien avec la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC) a été rétabli. De 1984 à 1999, par l'intermédiaire de la délégation apostolique à Bangkok, une assistance financière de plus d'un million de dollars est parvenue au Laos.

Pendant la période de persécution et d'isolement, le principal problème de l'Église était la formation de prêtres et de religieuses. En 1996, le grand séminaire pouvait s'ouvrir à Thakek. Il n'y avait que 100 religieuses de trois congrégations et elles ont rejoint la Conférence des Supérieures Religieuses de Thaïlande. **L'Église catholique n'a pas été autorisée à diriger des écoles, des hôpitaux et des institutions sociales.** La plupart des religieuses ont travaillé dans des paroisses, des hôpitaux publics et pour les lépreux. Après le Concile Vatican II (1962-1965), le dialogue entre chrétiens et bouddhistes s'est ouvert. En 1973, le patriarche du bouddhiste laotien de Luang Prabang rend visite au pape Paul VI à Rome. Mais ce n'est qu'à la fin des années 1970 que ce dialogue s'est poursuivi. La situation actuelle est plus ou moins la même.

3.2.2. Cambodge [21]

L’année 1555 marque le début de la mission catholique, lors du séjour d’un an du dominicain portugais Gaspar de Cruz à la cour du roi Aug Chan. Au cours de l'interaction des marchands portugais, le roi a exprimé le désir d'apprendre davantage sur le christianisme. À partir de 1574, d’autres Dominicains sont arrivés et ont fondé l’Église catholique. C'est à cette époque que le premier livre de catéchisme en langue khmère a été publié. Les conversions n'étaient pas nombreuses mais constituaient des exceptions. Elles proviennent de groupes sociaux d'esclaves et de descendants de mariages mixtes entre Portugais et Khmer. Il s'agissait pour la plupart de Vietnamiens réfugiés au Cambodge.

Les réfugiés vietnamiens ont façonné l’histoire et le visage de l’Église cambodgienne. Par exemple, de 105 prêtres sur 187 ordonnés, tous étaient d’origine vietnamienne et seuls 38 Vietnamiens sont nés au Cambodge. Le premier prêtre autochtone d'origine khmère a été ordonné le 7 novembre 1957.

Depuis la disparition du puissant empire khmer à la fin du XIVe siècle, le Cambodge était politiquement dépendant de la Thaïlande, puis du Vietnam. En 1863, pour mettre fin à la lutte en cours avec la Thaïlande et le Vietnam, les Français le placèrent sous leur contrôle colonial. De 1941 à 1945, pendant la guerre du Pacifique, les Japonais occupent le Cambodge et mettent fin au régime colonial français en 1945. Les Japonais déclarent l'indépendance du Cambodge tout en mettant en place un gouvernement pro-japonais. Après 1945, les Français ont été en mesure de rétablir leur domination coloniale pour une courte durée. Le 6 novembre 1953, le régime colonial français a pris fin officiellement en raison du mouvement d'indépendance du «Khmer libre», soutenu par le Vietminh communiste.

Le 20 septembre 1955, le Cambodge accéda à l'indépendance complète. Le Saint-Siège a réorganisé le Vicariat apostolique du Cambodge pour le faire coïncider avec les frontières de la nouvelle nation indépendante. Il y avait une séparation de la Cochinchine. Cette étape a causé la perte des deux tiers des catholiques. Avant cette séparation, il y avait 126 000 catholiques. En 1968, une autre restriction ecclésiastique a eu lieu. Elle était divisée en deux préfectures apostoliques de Battambang et de Kompong Cham. Le Concile Vatican II a amené un changement d'attitude dans la liturgie. Au lieu d'utiliser uniquement la langue khmère, le vietnamien, le chinois et le français ont été acceptés dans la liturgie.

La perception du christianisme était que c'était une religion étrangère. C'est pourquoi les évêques ont publié une lettre pastorale exhortant les fidèles à s'intégrer plus profondément

dans la société locale. C'était une voix prophétique pour rendre l'Église cambodgienne plus indigène. En 1970, seuls 5 prêtres de souche khmère travaillaient au Cambodge.

En mars 1970, le général Lon Nol a pris le pouvoir à la faveur d'un coup d'État et le roi Sihanouk s'est exilé en Chine. Le nouveau gouvernement a suivi une politique antivietnamienne et a ordonné le renvoi au Vietnam d'environ 200 000 personnes d'origine vietnamienne, dont 50 000 (75%) étaient catholiques. En 1970-1975, de violents combats ont eu lieu entre Lon Nol et Khmer Rouge. La province de Kompong Cham, limitrophe du Vietnam, a dû faire face aux plus denses batailles. Trois missionnaires français Noël Grannec, Jean Cadour et Pierre Rapin ont été tués et les autres ont fui au Vietnam. Les diocèses ont été laissés sans prêtres.

Au cours de cette période, l'Église catholique a organisé le «Comité d'entraide et d'assistance aux victimes de guerre», qui fournit aide et assistance aux victimes et fournit des vivres et des soins médicaux aux populations souffrantes et réfugiées par l'intermédiaire de Caritas Internationalis. Afin de ne pas donner une image de coopération avec les États-Unis, le Service Catholique d'Aide des Etats-Unis a été refusé.

L'Église a organisé de manière proactive des cours spéciaux et formé les catholiques à une vie sans prêtres au cas où les Khmers rouges gagneraient la guerre. En 1973, le travail de traduction du Nouveau Testament en langue khmère a été lancé. Mais quand les Khmers rouges sont arrivés au pouvoir en 1975, ce travail a été arrêté. C'est à cette période dangereuse et difficile que le dialogue œcuménique et interreligieux a commencé. Ils ont rencontré un problème émanant de groupes fondamentalistes fanatiques de la mission évangélique américaine, fanatiques qui ne souhaitaient pas un dialogue avec les autres religions.

Avec la victoire des Khmers rouges le 17 avril 1975, le régime sanglant de Pol Pot a commencé. Il avait une organisation impitoyable appelée "Angkar". Il a expulsé la population urbaine totale de Phnom Penh, Battambong et de toutes les autres grandes villes du pays. Des membres des forces armées, la plupart des responsables gouvernementaux, tous les intellectuels et les personnes qualifiées ont été systématiquement emprisonnés et ont été mis à mort par la faim et le travail manuel excessif et dur dans les camps. Parmi eux figuraient les moines bouddhistes, les prêtres catholiques et les religieux, ainsi que les principaux fidèles. Les cathédrales de Phnom Penh et de Battambong et presque toutes les églises catholiques du pays ont été détruites. Le 4 avril 1975, le premier prêtre khmer consacré évêque de Salas est décédé dans un camp de travail en 1977. Le préfet apostolique de Battambong a également été

tué le 30 avril 1975. Environ 300 000 se sont réfugiés en Thaïlande. Beaucoup d'autres ont fui au Vietnam ou dans un pays tiers comme les États-Unis, l'Australie ou des pays européens. Le mérite doit être attribué au Bureau Catholique pour les secours d'urgence et les réfugiés (COERR) de Caritas Thaïlande pour son aide à ces réfugiés.

Le P. Robert Venet, prêtre (Mission Etrangère de Paris) qui maîtrisait parfaitement la langue khmère, servait de passerelle vers le monde extérieur non seulement pour les catholiques, mais également pour de nombreuses autres personnes à la recherche de leurs proches ou d'un asile à l'étranger. Feu le Saint-Pape Jean-Paul II a rendu visite aux réfugiés lors de son arrivée en Thaïlande dans le camp de réfugiés de Phanat Niphom le 11 mai 1984.

À Noël 1978, l'armée vietnamienne commença sa campagne militaire contre Pol Pot et ses hommes de main. En janvier 1979, ils réussirent à expulser les Khmers rouges de la capitale Phnom Penh et de la plupart des grandes villes du pays. Il a fallu plusieurs années de plus pour les éradiquer alors qu'ils se réfugiaient dans les forêts.

Le nom officiel du pays a été changé en République Populaire du Kampuchea. Ce n'était pas une tâche facile pour Pol Pot de reconstruire la nation. En 1979, l'Armée de libération du peuple chinois a lancé une vaste opération militaire dans le nord du Vietnam pour donner une leçon aux agresseurs vietnamiens. Ils ont convenu avec la communauté internationale de condamner l'agression militaire du Vietnam contre les Khmers rouges et d'imposer de lourdes sanctions économiques au Vietnam.

Ce fut une occasion pour beaucoup de catholiques survivants de rentrer au Cambodge dans les années 1980, mais ils rencontrèrent beaucoup de difficultés pour faire revivre l'Église. C'est également dû au fait que le gouvernement de Heng Samrin a donné l'autorisation de reprendre ses activités religieuses, à l'exception des catholiques et des protestants.

Dans le contexte de toutes les paroisses catholiques détruites et de la plupart de leurs membres morts, aucun prêtre ne restant dans le pays, la réorganisation des activités de l'Église était une tâche ardue.

En 1983, le Saint-Siège a créé le Bureau pour la promotion de l'apostolat auprès des Cambodgiens (BPAC) et a nommé Mgr Yves Ramousse, ancien préfet apostolique de Phnom Penh, pour s'occuper des réfugiés catholiques du Cambodge et du monde entier. En 1984, il a également été étendu au Cambodge où il pouvait exercer depuis l'étranger.

Les troupes vietnamiennes ont quitté le Cambodge en septembre 1989, mais les troupes du gouvernement cambodgien, sous la direction de Hun Sen, ont poursuivi la bataille des Khmers Rouges. Mgr Olivier Schmitthaeusler, MEP, est l'archevêque actuel de Phnom Penh depuis le 10 octobre 2010. Le 1er mai 1989, le Premier ministre Hun Sen a reconnu le bouddhisme comme religion de la nation et a accordé la liberté religieuse à toutes les autres religions. Le 14 avril 1990, les catholiques ont obtenu l'autorisation officielle de célébrer la fête de Pâques, à laquelle ont participé 57 catéchumènes.

Après le traité de paix signé le 18 juillet 1991 entre quatre partis au Cambodge, le prince Sihanouk a repris ses fonctions de roi. À partir de 1991, la reconstruction de la vie et des institutions de l'Église a commencé. En 1991, les salésiens de Don Bosco fondèrent l'école technique de Phnom Penh puis de Sihanoukville. Les jésuites et les prêtres Mary Knoll ont commencé leur travail au Cambodge, ainsi que les membres de la société de mission de l'époque.

La Congrégation autochtone des Sœurs des «Amoureux de la Croix», expulsée du Cambodge en mai 1970, est rentrée au Cambodge. En 2002, le nombre de prêtres travaillant au Cambodge atteignait 50 personnes, dont 5 prêtres khmers autochtones. Le 25 mars 1994, des relations diplomatiques ont été établies entre le Saint-Siège et le Royaume du Cambodge.

3.2.3. Vietnam [22]

Le Vietnam, en Asie du Sud-Est, occupe une place importante car, à côté des Philippines, il compte un grand nombre de catholiques, soit 10% de la population. Historiquement, le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme sont arrivés très tôt au Vietnam. Ils ont partiellement substitué les religions animistes traditionnelles qui existaient. Certains contacts sporadiques chrétiens ont été établis au 16ème siècle. Ce n'est qu'en 1615 que deux missionnaires jésuites, Francisco Buzoni et Diego Carvalho de Macao, ont commencé la première mission.

Le jésuite Alexandre de Rhodes (1591-1660) commença en 1627 son apostolat missionnaire au Tonkin, dans le Nord-Vietnam. Dès le début, ils se sont concentrés sur la formation de catéchistes autochtones, en fondant des écoles de formation spéciales pour eux.

Sa plus grande contribution a été à la langue vietnamienne elle-même. La langue vietnamienne d'élite était écrite avec des caractères chinois, mais la langue des gens ordinaires

n'avait pas de script. Il a développé un système permettant d'exprimer la langue du vietnamien ordinaire en caractères latins, qui est encore utilisé de nos jours.

En 1650, le nombre de catholiques avait atteint 350 000 alors que le gouvernement vietnamien interdisait la propagation de la religion chrétienne. En 1658, le pape Alexandre VII désigna le premier vicaire apostolique pour le Tonkin. Le Père François Pallu et Pierre Marie Lambert de la Motte ont fondé la première congrégation religieuse autochtone des sœurs «Amoureuses de la Sainte Croix» en 1670. Aujourd'hui encore, elles travaillent beaucoup au Vietnam et gèrent des jardins d'enfants, des dispensaires et de petits hôpitaux en différents lieux.

Les caractéristiques de l'Église du Vietnam font l'orgueil de son appartenance à l'Église des martyrs. **À plusieurs reprises, les missionnaires étrangers ont été expulsés et les autorités ont interdit la propagation de la foi. Au 19ème siècle, l'Église subit les pires persécutions sanglantes sous le règne du roi Tu-Duc (1848-1883), condamnant à mort plus de 50 000 catholiques. Au cours des trois derniers siècles, plus de 300 000 sont morts en martyrs. En 1983, le pape Jean-Paul II a canonisé 117 vietnamiens et le gouvernement a estimé qu'il s'agissait d'un acte de violation de l'honneur national**.

Pendant la guerre du Pacifique (1945-1954), l'Église a soutenu le mouvement de résistance contre l'occupation japonaise. Après la défaite du Japon, les Français ont établi leur gouvernement colonial. De nombreux catholiques se sont opposés au colonialisme français. Mais l'incrédulité largement généralisée et la haine envers les catholiques perçues avec une loyauté douteuse envers la nation, à cause du lien à la notion de religion étrangère, ont fait considérer les catholiques comme des partisans des Français et des traîtres à la cause nationale.

Le Parti communiste du Vietnam n'a pas révélé la véritable identité idéologique et l'ambition politique du début. Les communistes ont essayé de constituer une organisation nationale réunissant tous les groupes pour créer un nouveau Vietnam et ont fondé l'Association culturelle pour le bien-être de la nation, parmi lesquels plusieurs catholiques. Il convient de rappeler que HO CHI MINH, alors dirigeant de la Ligue pour l'Indépendance (fondée en 1941), déclara l'indépendance du Vietnam le 2 septembre 1945. Il remplaça le régime fantoche de l'européen Bao Dai qui fut contraint de démissionner en 1949 et de s'exiler en France.

En 1945, les Français en la personne du général Leclerc tentèrent d'établir la règle coloniale. Les évêques vietnamiens ont écrit une lettre ouverte demandant aux gens de soutenir la lutte pour l'indépendance. Ce climat politique a lentement changé. Les communistes sont sortis de leur agenda caché, c'est-à-dire faire du communisme l'idéologie nationale et en faire le principal pouvoir de promotion du pays. Ils ont commencé à éliminer d'autres groupes politiques pour devenir le pouvoir dominant. Ils ont vu la domination coloniale française comme le moindre mal et se sont donc retirés pour leur lutte de résistance.

Le 15 juillet 1949, le Saint-Office du Vatican a publié un décret stipulant que, si les catholiques coopéraient ou soutenaient les communistes, ils seraient passibles de la sanction canonique de l'excommunication. En avril 1949, Mgr Le Tuu Hu avait déjà dénoncé le communisme comme incompatible avec la foi catholique. Le 2 novembre 1950, la Conférence des évêques catholiques du Vietnam a publié une déclaration interdisant aux catholiques d'adhérer au Parti communiste ou de coopérer avec lui. **Le gouvernement a répliqué en imposant des taxes exorbitantes et en s'emparant des écoles, hôpitaux et autres institutions catholiques. Ils ont également loué la violence envers les catholiques et leurs institutions.**

Le 21 juillet 1954, l'accord d'armistice a été signé à Genève et le Vietnam a été divisé en Vietnam du Nord et du Sud. Dans les 300 jours, soit le 20 juillet 1955, les Vietnamiens avaient le choix d'opter pour le Vietnam du Nord ou du Sud. En 1954, la population était divisée plus ou moins également entre le Nord et le Sud. Mais avec ce nouvel accord, beaucoup de Nordistes se sont déplacés vers le Sud ; environ 860 000 Vietnamiens du Nord, dont 650 000 catholiques (40%) ont décidé, avec 70% des prêtres, de se rendre au Sud-Vietnam pour échapper au régime communiste. Par exemple, dans le diocèse de Phat Dian, 60% des laïcs et 85% des prêtres ont émigré vers le sud, Ho Chi Minh a tenté de convaincre les habitants de ne pas émigrer vers le sud et qu'une liberté de religion complète serait accordée au Nord-Vietnam. Mais malgré cela, l'afflux a continué. Quand ils ont échoué dans leurs efforts pour arrêter la migration vers le sud, le gouvernement du nord a utilisé des mesures sévères telles que les arrestations, les jugements et les exécutions ainsi que ceux qui organisaient la migration vers le sud.

Lorsque les communistes ont pris le contrôle du Vietnam du Sud à leurs alliés américains en 1975, de nombreux prêtres catholiques figuraient parmi ceux qui avaient été envoyés dans des camps de rééducation et avaient souffert et étaient morts dans ces camps, accusés d'avoir fui vers le Sud-Vietnam en 1954, preuve de leur rejet total du Communisme.

Conformément à l'accord de Genève, des élections devaient être organisées pour élire un gouvernement commun pour l'ensemble du Vietnam. Mais cela n'a jamais eu lieu. En conséquence, la partition du pays en deux États indépendants du Nord et du Sud-Vietnam s'est poursuivie pendant 20 ans. Le rideau de bambous érigé à 17 degrés parallèlement à la rivière frontière Ben Hai confirmait de la division du pays en deux.

Ceux qui ont migré du Nord-Vietnam vers le Sud (650 000 catholiques) constituaient les deux tiers de tous les catholiques vivant au Sud-Vietnam. Avant 1954, 1127 prêtres travaillaient dans le Nord mais seulement 300 d'entre eux y sont restés, dont beaucoup étaient âgés et faibles. Dans le Nord, le gouvernement a systématiquement essayé d'obstruer la formation de séminaristes par de nouvelles lois. Par exemple, il y avait des règlements gouvernementaux pour admettre de nouveaux candidats au séminaire et obtenir l'autorisation d'ordonner des prêtres.

Le rapport publié en 1965 (10 ans après la constitution du Nord-Vietnam garantissant la liberté de religion) donnait un tableau très sombre. Tous les biens de l'Église ont été confisqués, toutes les publications religieuses ont été interdites et le gouvernement a repris tous les instruments de publication tels que les machines à imprimer; toutes les institutions éducatives de l'Église ont été reprises; l'éducation religieuse des jeunes n'était autorisée qu'à l'intérieur des églises; Des groupes de jeunes communistes ont perturbé des rassemblements religieux de catholiques, alors que la police ne faisait rien pour protéger de tels incidents. La plupart des douze diocèses du nord se sont retrouvés sans évêques pendant de longues années faute d'autorisation de la part du gouvernement.

La tentative de scission des catholiques vietnamiens a consisté à créer à Hanoi une «Union nationale des catholiques patriotes et épris de paix» qui a échoué. Les évêques catholiques s'y sont fortement opposés. De plus, des réformes agraires ont eu lieu de 1955 à 1956. Elles ont eu de très mauvaises conséquences pour l'Église catholique. Sous le couvert de riches agriculteurs, le gouvernement a poursuivi même les agriculteurs détenant de petites terres. Le Nord-Vietnam était une économie agraire avec une majorité d'agriculteurs ne cultivant que de petites parcelles. La plupart des catholiques étaient de tels agriculteurs. Dans le cadre de la réforme agraire, 100 000 agriculteurs ont été condamnés à mort dans le nord. Il y eut plusieurs soulèvements d'agriculteurs qui ont été réprimés impitoyablement par la force de l'armée.

En 1960, le pape Jean XXIII a créé 3 Provinces-Eglises avec 17 diocèses suffragants. Tous sauf deux avaient des évêques autochtones. Dans les années 1960 et 1970, l'Église catholique du Nord était très réticente pour s'ouvrir au monde extérieur. Les évêques du Nord ne sont pas autorisés à prendre part au Concile Vatican II (1965-1969). Aucun document officiel du Concile Vatican II ne pouvait les atteindre. Ils ne peuvent donc pas être mis en pratique. Le Vietnam (1963-1975) a dominé les médias dans le monde entier pendant plusieurs années. Les reportages, réalisés par les Occidentaux, parlaient principalement du Sud-Vietnam. À propos du Nord-Vietnam, cela a rarement été rapporté. Les contacts avec l'Église ont été maintenus par l'intermédiaire de Caritas Internationalis et de Misereor.

Peu de temps avant la réunification du Vietnam, l'évêque auxiliaire de Hanoi fut autorisé à participer à la session du Synode des évêques à Rome en 1974.

3.2.3.1. L'Eglise au Vietnam du Sud (1954-1975)

Après l'accord de Genève de 1954, ainsi qu'il a déjà été dit, le nombre de catholiques du Sud a augmenté, c'est-à-dire qu'il a pratiquement doublé passant à 1,4 million. En 1955, Ngo Dinh Diem, un catholique, est arrivé au pouvoir en tant que Premier ministre. A cette époque, les catholiques constituaient 7% de la population du Sud-Vietnam et occupaient les principaux postes politiques, administratifs et militaires. En 1960, 66% des membres du Sénat, 30% des membres du Parlement et 21% des officiers supérieurs de l'armée étaient catholiques. Son frère était le cardinal Ngo Dinh Diem, l'archevêque de Hué. Ngo Dinh Diem a suivi un cours anti-communiste strict qui utilisait impitoyablement son pouvoir politique. En 1963, lors d'une violente révolte, Ngo Dinh Diem a été tué, ce qui a provoqué la joie de la plupart des habitants du Sud-Vietnam.

De 1954 à 1969, l'Église a considérablement étendu ses installations d'enseignement. Le nombre d'écoles catholiques des niveaux secondaire supérieur et supérieur est passé à 226, avec 82 827 catholiques et 70 101 non catholiques. Les écoles primaires ont été portées à 1030. Les universités catholiques ont été créées à Saigon, Da Lat et Hue. Les institutions médicales et sociales de l'Église étaient très respectées par les gens. Tous les évêques sud-vietnamiens ont participé au Concile Vatican II. Les documents ont été publiés et de nouvelles idées ont été apportées à l'Église qui a commencé à agir en conséquence. En 1970, lors de la fondation de la FABC (Fédération des conférences épiscopales d'Asie) à Manille, la Conférence épiscopale vietnamienne était l'un de ses membres fondateurs.

L'Église du Sud-Vietnam s'est enrichie de la théologie de la libération et des théologies de «l'Église d'en bas» apparues dans la période post-vaticane du Vatican.

3.2.3.2. Réunification

Après la réunification en 1976, le pays a été renommé "République Socialiste du Vietnam" et le Parti travailliste du Vietnam, à l'époque, a changé de nom pour devenir "Parti communiste du Vietnam". La constitution de 1980 a nommé la «dictature du prolétariat», persistante dans la «lutte contre le capitalisme international». Dans ce processus de réunification, les cadres communistes du Nord-Vietnam occupèrent presque tous les postes du gouvernement et déterminèrent la forme du «socialisme central».

Au cours des premières années qui ont suivi la réunification, le Vietnam a été isolé par l'embargo imposé par les États-Unis et la plupart des pays occidentaux. Les tensions entre le Vietnam et la République populaire de Chine se sont intensifiées. Cela a forcé le Vietnam à s'appuyer sur l'URSS. Tout cela créait d'innombrables difficultés dans le domaine économique, assorties de mesures répressives idéologiques. Tout cela a aussi conduit à l'exode des Vietnamiens. Il a été techniquement appelé "boat people" qui ont fui le Vietnam pour se refaire une vie.

En 1970, l'Église catholique du Sud-Vietnam était l'un des membres fondateurs de la FABC. Après la réunification sa position n’a pas été acceptée par le gouvernement et ce n’est qu'à partir de 1988 que les visites Ad Limina à Rome ont été autorisées. Mais le gouvernement vietnamien devait décider qui pouvait y participer. Le 15 avril 1992, l'article 70 décrivait la liberté de religion de la manière suivante: «Chaque citoyen jouit de la liberté de religion pour adhérer à une foi et pour croire en une religion. Toutes les religions étaient égales devant la loi. Les bâtiments de toutes les communautés et confessions religieuses sont protégés par la loi, personne n'a été autorisé à violer la liberté de religion et personne ne peut abuser des religions pour agir contre la loi et la politique de l'État ». En pratique, le contraire a souvent été imposé par le Parti communiste, par les agents de la sécurité nationale, par la police et par d'autres agences gouvernementales. Le décret 26 publié le 19 avril 1999 a remplacé le décret précédent de 1992. Il stipulait la liberté de croire ou de ne pas croire en une religion; toutes les activités religieuses doivent être conformes aux lois de l'État vietnamien, et seules les activités religieuses conformes à la loi ou protégées par l'État sont autorisées.

Les activités religieuses normales n'étaient autorisées que dans les locaux de l'institution religieuse. Toute activité en dehors de ces lieux nécessitait l'autorisation du

gouvernement. La violation de ces règles était interdite. Le Bureau des affaires religieuses, qui est un organe du Front patriotique, était chargé de les surveiller et de les contrôler. Le décret 26 a suscité une vive opposition et des critiques de différentes organisations religieuses au Vietnam. Au cours de l'Assemblée générale d'octobre 1999, la Conférence des évêques catholiques a exprimé ses réserves et demandé la réduction des contrôles stipulés.

De 1625 à 1886, plus de 300 000 catholiques sont morts pour leur foi. L'État voulait avoir son mot à dire dans la nomination des évêques. L'Église n'y a pas cédé. Les arrestations à la maison et l'emprisonnement étaient le lot de beaucoup. Mgr Van Thuan n'a pas été nommé archevêque de Ho Chi Hinh, a été emprisonné pendant 13 ans et libéré.

Il faut aussi dire un mot sur les montagnards. Les activités pastorales des catéchistes se déroulaient parmi les montagnards appartenant à plus de 50 groupes ethniques autochtones. Ils vivaient au centre du Vietnam et formaient 14% de la population totale. Les groupes ethniques Tay, Thai, Hmong, Jarai, Muong et Nung étaient entre 500 000 et un million de personnes. Ils travaillaient parmi eux et beaucoup étaient convertis au christianisme. Au cours des deux dernières décennies, de nombreux montagnards sont devenus chrétiens en écoutant les émissions radiophoniques «Radio Veritas Asia» de Manille et d'autres programmes radiophoniques religieux de Hong Kong, sans contact direct avec les prêtres et les missionnaires. En 1994, il y avait plus de 200 000 chrétiens grâce aux efforts des catéchistes locaux. Il y a eu des tensions croissantes dues au contrôle exercé par le Parti communiste mais ces soulèvements ont été réprimés par la puissance militaire. En 2003, il y avait 2694 prêtres, 1295 séminaristes et 161 candidats attendus. À la fin de 2000, il y avait 9986 Sœurs, dont 4450 de la Congrégation des Sœurs des Amoureuses de Sainte-Croix, 548 novices, 501 postulantes et 2172 candidates et aspirantes. La Congrégation des Sœurs Dominicaines est passée de 879 en 1995 à 1192 en 2000. Il en va de même pour d'autres. Dès le début, l'Église avait une forte tradition de participation laïque et de travail des catéchistes.

3.2.4. Malaisie [23]

Les Portugais ont conquis la Malaisie en 1511. En 1647, ils perdirent le territoire au profit des Hollandais qui furent forcés de partir en 1795, lorsque les Britanniques prirent le pouvoir colonial. En 1545, François Xavier était impliqué dans le travail missionnaire à Malacca et après sa mort sur l'île de Shangechuan le 3 décembre 1552, son corps avait été enterré puis exhumé pour être retrouvé intact et envoyé à Goa où il repose en dernier lieu. En

1554, des frères dominicains sont venus pour un travail missionnaire. En 1557, le diocèse de Malacca fut érigé en diocèse suffragant de Goa.

En Malaisie occidentale, les activités missionnaires étaient directement liées à la persécution de l'Église au Siam (personnes nées / émigrées en Malaisie avec le statut reconnu de Bummiputra (peuple autochtone) par le roi Phaja Tak qui a expulsé Mgr Le Bon, le vicaire apostolique et tous les prêtres catholiques. Les P. Coudé et Granault, deux prêtres français ont trouvé refuge à Kedah, où se trouvait une petite communauté de catholiques, réfugiés du Siam.

En 1810, le grand séminaire régional pouvait être rouvert dans la péninsule de Penang, et il fut transféré en 1779 à Pondichéry (Inde), où il fonctionna pendant 25 ans. À partir de 1840, la juridiction fut transférée au vicariat apostolique de Siam. En conséquence, la Malaisie et Singapour ne sont plus sous la juridiction de Goa et du système portugais Padroado. La Congrégation de Propagande Fide du Vatican a assumé la juridiction par le concordat du pape Léon XIII avec les Portugais. Ainsi, les catholiques de Malacca et de Singapour ont été placés sous la juridiction des évêques de Macao. En 1888, le pape Léon XIII érigea le diocèse de Malacca avec le siège épiscopal de Singapour, en tant que diocèse suffragant de Pondichéry où les Pères des Missions étrangères (MPE) travaillaient pour évangéliser la population.

Pendant la guerre du Pacifique (décembre 1941 - août 1945), la Malaisie est occupée par les Japonais. Les Britanniques se sont battus et ont réussi à rétablir leur pouvoir colonial. Mais les communistes luttèrent vigoureusement contre les Britanniques qui brisèrent la résistance communiste. Le 31 août 1957, l'Union de Malacca a été créée en tant qu'État indépendant. Le 16 septembre 1963, il est devenu la Fédération de Malaisie, Singapour, Sarawak et Sabah sous le nom d'État de Malaisie.

Le 9 août 1965, Singapour quitta la Fédération et déclara son indépendance. Après cela, la Fédération de Malaisie a été formée avec 13 États fédéraux, dont 9 ont encore un sultan, qui exerce les fonctions de souverain laïque et de chef religieux des musulmans. Tous les cinq ans, un roi de ce groupe de sultans est élu à la tête de la Fédération de Malaisie.

En 1969, de violents affrontements raciaux ont eu lieu parce que les Malais, majoritaires, se sentaient désavantagés par rapport aux immigrants chinois, qui avaient plus de succès dans les affaires et le commerce. Une violence a éclaté en 1969 contre les institutions commerciales et les magasins chinois où plusieurs sont morts ou ont été grièvement blessés.

Le gouvernement s'est réveillé pour remédier à la situation des Malais en fournissant de meilleures installations de formation aux jeunes malais, en leur garantissant des quotas fixes pour l'emploi dans les bureaux du gouvernement. L'état d'urgence a été invoqué pour contrôler les troubles raciaux. De nombreux missionnaires étrangers ont été expulsés de Sabah sans prolongation de visa et, en 1779, ils ont refusé de délivrer de nouveaux permis de travail aux missionnaires étrangers.

Un politicien catholique et dirigeant de l'organisation United National Kadagam s'est battu pour le pluralisme religieux. Dans la Constitution malaisienne de 1963, il était indiqué que l'islam était la religion d'État de la Fédération de Malaisie. Toutes les activités missionnaires visant à convertir un musulman étaient pratiquement impossibles. Cela ne pourrait se faire que secrètement et, par conséquent, le nouveau converti devait émigrer de Malaisie. Appartenir à l'ethnie malaise était assimilé à un musulman. Les activistes sociaux chrétiens au sein de la population musulmane étaient souvent soupçonnés d'avoir recours à des méthodes indirectes de conversion.

L'Eglise catholique a été autorisée à gérer ses propres écoles privées. Elles étaient au nombre de 157. Progressivement, le gouvernement a mis en place de nouveaux contrôles et réglementations visant à priver les écoles de leurs caractéristiques et leur identité catholiques. En 1980, le nombre total de catholiques était de 440 000 sur une population totale de 13,4 millions.

Le Concile Vatican II a encouragé la mission de l'Église et celle de l'apostolat des laïcs. Au cours des années 1930, des groupes d'action catholiques ont commencé. Plus tard, la Légion de Marie, le Mouvement des jeunes chrétiens (JCT), le Mouvement des agriculteurs chrétiens (CFM) et les mouvements familiaux et sociaux des chrétiens ont été actifs.

L'arrêt des missionnaires étrangers, ordonné par le gouvernement, a imposé un fardeau supplémentaire à l'Église qui ne comptait pas suffisamment de prêtres autochtones. Cela a favorisé la vocation des peuples autochtones locaux. Cela a également augmenté le nombre de catéchistes, de 1965 à 1980, à 323 dans l'archidiocèse de Kuala Lumpur et à 139 dans le diocèse de Penang. En 1982, un grand séminaire a été ouvert à Kuching pour effectuer des études philosophiques et théologiques.

Après le Concile Vatican II, des efforts d'inculturation ont été lancés et le bahasa malaisien a été introduit dans la liturgie aux côtés du tamoul et du chinois en tant que langues liturgiques officielles. En 1976, les évêques de Malaisie organisèrent un mois de réflexions pastorales dans tout le pays comme moyen d'aggiornamento. Les laïcs ont été priés d'assurer la poursuite des activités dans les paroisses et de développer leurs propres formes de services

liturgiques sans prêtres le dimanche. Les communautés chrétiennes de base ont été créées. En 1979, l'Institut pastoral diocésain de Kuala Lumpur a mis au point un cours pastoral de 18 mois pour exécuter le plan pastoral national, afin de collaborer avec les communautés chrétiennes de base, des cours sur le sujet liturgique, dogmatique et pastoral.

La Conférence épiscopale de Malaisie était membre de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC). Les chrétiens de Malaisie représentent 6,5% de la population totale. Aussi longtemps que l'anglais, le tamoul et le chinois étaient utilisés dans la liturgie, les mots employés ne posaient pas de problèmes. Mais lors de l'introduction du Bahasa Malaysia, il y avait un problème avec les musulmans.

En 1982, le gouvernement malaisien a adopté une loi selon laquelle les musulmans réserveraient 25 termes d'origine arabe. La loi de 1984 sur les presses à imprimer et les publications, modifiée en 1987 par le ministère de l'Intérieur, interdisait l'utilisation de ces termes par les chrétiens ou d'autres religions non musulmanes dans leurs célébrations liturgiques, leur théologie ou leurs prédications. Il y avait de grandes protestations des religions non musulmanes. Le gouvernement a quelque peu cédé et leur a permis un usage interne. Les mots controversés étaient Allah (pour le nom de Dieu), Nabi (pour le prophète), Hadith pour la doctrine, Iman pour le prêtre.

Alors que le développement économique était rapide dans les années 1980, le gouvernement a proclamé «Nouvelle politique de développement» (NDP) afin de rattraper les soi-disant Nations Tigres (Corée du Sud, Hong Kong, Taiwan et Singapour). Tous ces facteurs ont eu un effet direct sur les dommages écologiques ainsi que sur les pauvres qui ont été appauvris en travaillant pour des multinationales pour un salaire bas. L'Eglise a critiqué ces tendances. Cela a été fait principalement par le Bureau du développement humain (OHD) à Kuala Lumpur, fondé par le P. Pierre Gauttier, un prêtre des Missions Etrangères de Paris. Ils ont publié une évaluation critique de ces changements économiques rapides. C'est pourquoi les chrétiens ont été soupçonnés et ont vivement réagi contre eux. L'Église était accusée d'infiltration communiste et constituait une menace pour la sécurité intérieure du pays, comme l'en accusait le gouvernement. Le directeur de l'OHD de Malaisie, Antony Rogers, un Frère de La Salle, a été emprisonné pendant un an sans avoir jamais été jugé par un tribunal. Soter Fernandez, archevêque de Kuala Lumpur, a fermement défendu l'Église disant que les programmes de formation dans le domaine des droits de l'homme, du développement humain intégral et du travail avec les syndicats constituaient véritablement le travail de l'Église catholique en tant qu'option privilégiée pour les pauvres. L'Église ne saurait se limiter à des activités purement religieuses. Les tensions continuent d'exister sous forme subtile ou ouverte aujourd'hui.

3.2.5. Singapour[24]

Thomas Stamford Raffles a fondé Singapour en 1819 en tant qu'avant-poste colonial et port de la Compagnie des Indes. Pendant la guerre du Pacifique, l'armée japonaise l'a conquis en 1942 et elle est restée sous son contrôle jusqu'en 1945. En 1946, Singapour est devenue une colonie britannique et a pris fin en 1963. Au départ, c'était l'État membre de la Fédération des Malais, mais elle l'a quittée en 1965 en raison de tensions ethniques et politiques. Il a déclaré son indépendance en tant que République de Singapour en 2003.

Singapour comptait 4,1 millions d'habitants en 2003, dont 77% de Chinois, 14% de Malais et 7% d'Indiens. Les bouddhistes étaient à 31,9%, les religions traditionnelles taoïstes ou chinoise à 21,9%, les musulmans à 14,9%, les chrétiens à 12,6%, dont 3,6% étaient catholiques et 3,6% hindous.

Jusqu'en 1881, Malacca faisait partie du système portugais Padroado. En 1641, les Hollandais occupèrent Malacca et expulsèrent tous les prêtres catholiques. En 1841, le Vicariat apostolique de Malacca-Singapour fut fondé et Penang fut choisi comme résidence épiscopale qui fut déplacée à Singapour en 1871. En 1972, l'archidiocèse de Singapour fut créé. En 1983, un grand séminaire a été ouvert. Singapour est une société pluraliste sur les plans ethnique, culturel et religieux. La proportion de catholiques de langue chinoise est très élevée. Dans les années 1980 l'eurodéputé Jean Charbonnier a fondé le centre de recherche et de documentation «Centre de communication catholique de Chine», destiné à étudier l'Église catholique en République populaire de Chine.

À mesure que Singapour grandissait, le nombre de travailleurs migrants augmentait également. La majorité étaie des Philippins en tant que domestiques ou servantes. L'Église était active dans le secteur de l'éducation et, en 2001, dirigeait 12 jardins d'enfants, 33 écoles primaires, 221 collèges et lycées et 1 collège. L'instruction religieuse ne pouvait être proposée qu'en dehors des heures de classe. Le 20 novembre 1986, le pape Jean-Paul II fit une escale d'une demi-journée à Singapour durant son voyage en Asie et célébra la messe.

De 1959 à 1990, Singapour a connu une croissance économique rapide. Les groupes d'action catholiques ont défendu les droits des travailleurs migrants pauvres et étrangers, exploités par les grandes entreprises et les riches. Le gouvernement a imposé à l'Église la restriction de s'en tenir à des activités purement religieuses et a accusé de nombreuses activités catholiques d'être influencées par les idées communistes. Le 21 mai 1987, le Premier ministre a ordonné l'arrestation de dix personnes ayant collaboré avec des communistes, en vertu de la loi sur la sécurité intérieure.

La commission Justice et Paix était soumise à des pressions et à des actes de torture. Les agents du gouvernement leur ont extorqué des aveux douteux pour avoir collaboré avec des cellules communistes dans un complot anti-gouvernemental. L'archevêque local Gregory Yong Soi Ngean n'osait plus prendre la parole pour contester les accusations du gouvernement. Il s'inclina plutôt devant eux.

Dans une telle atmosphère de tensions politiques, une importante réunion a été oeganiséz à Singapour du 5 au 10 juillet 1987 sur les relations entre la chrétienté et les autres religions. Elle était organisée par la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC) et la Conférence chrétienne d'Asie (CCA).). Le thème de la conférence était «Vivre et travailler avec des consœurs et confrères d'autre confession». Les éminents théologiens des catholiques et des protestants ont apporté des contributions théologiques sur la théologie de la religion et le dialogue interreligieux. C'était aussi de nature œcuménique. De nombreux catholiques et protestants engagés dans des activités de défense des droits de l'homme ont été expulsés de Singapour. Certains parmi les catholiques et les protestants se sont tus. Cela continue aujourd'hui.

3.2.6. Brunei [25]

La monarchie malaisienne de l'islam Brunei est le sultanat de l'île de Kalimantan (Bornéo en Indonésie) dans laquelle l'islam est une religion d'État. 68% de ses 300 000 habitants étaient d'origine malaise et musulmane. Le Brunéi est le plus grand producteur d'essence en Asie du Sud-Est et occupe la quatrième place dans le monde.

Durant cette période, le sultan de Brunei a tenté d'expulser les Espagnols et les Philippins. À la fin du XVIe siècle, des missionnaires espagnols sont venus des Philippines pour lancer une mission catholique, mais n'y ont pas réussi à long terme. Au cours du 17ème siècle, les troupes espagnoles débarquèrent de 1648 à 1649, à l'est de Bornéo et les jésuites convertirent 700 personnes, mais la communauté ne fut ni suivie ni nourrie. Au 19ème siècle, les tentatives des pères PIME se terminèrent de manière similaire. Les missionnaires britanniques de Mill Hill ont effectué un travail missionnaire stable en 1881 à Kalimantan, à Sabah, au Sarawak et au Brunei.

En 1950, la préfecture apostolique fut créée composée du Sarawak, du Sabah et du Brunei. Le 27 novembre 1997, Brunei est devenu une préfecture apostolique et Cornelius Sim a été nommé premier préfet apostolique de Brunei.

Le 20 octobre 2004, le pape Jean-Paul II a élevé le Brunéi Darussalam au rang de vicariat apostolique. En 1991, il y avait 13 000 catholiques et en 2005, 25 500. L'augmentation du nombre de personnes n'est pas due à la conversion au christianisme, mais aux travailleurs migrants catholiques venus des Philippines voisines. Le plus grand nombre de catholiques au Brunei était l'ethnie chinoise, le peuple de Dusan et le peuple Ilban. Un cinquième seulement des catholiques du Brunei sont nés au Brunei. La restriction du travail missionnaire se poursuit encore aujourd'hui.

3.2.7. Timor oriental [26]

Le Timor oriental appartient à l'archipel indonésien, qui compte plus de 13 000 îles. Le Timor est divisé en Timor oriental et occidental. De 1586 à 1975, le Timor oriental était une colonie portugaise, jouant un rôle modeste de fournisseur de café, de produits de coco et de bois de santal. Pendant la guerre du Pacifique (1941-1945), il était occupé par le Japon. Au cours de la guerre de résistance, au moins 60 000 personnes ont perdu la vie. Après la guerre du Pacifique, les Portugais l'ont repris en 1945 dans le cadre de leur domination coloniale. Les problèmes politiques de la domination portugaise ont favorisé intérieurement les mouvements d'indépendance au Timor oriental (Front révolutionnaire du Timor Leste)

Au cours de la guerre civile de 1975, Lemos Pires, le dernier gouverneur portugais, a quitté le Timor oriental sans même faire ses adieux. 400 ans de domination coloniale portugaise ont pris fin avec son départ. Le 28 novembre 1975, l'indépendance du Timor oriental a été atteinte et la République Démocratique du Timor Oriental a été proclamée.

Le pays était dans un état pathétique. 96% étaient analphabètes; la mort de bébé était de 50%; une tuberculose et un paludisme endémiques sont à l'ordre du jour pendant la période de l'indépendance pour en faire l'un des pays les plus pauvres du monde.

Mais l'Indonésie a envahi le Timor oriental le 7 décembre 1975, l'a occupé totalement, en a fait la 27e province de la Fédération des États indonésiens et a introduit le bahasa indonésien comme langue officiellement reconnue et comme moyen d'enseignement dans toutes les écoles. Le peuple du Timor oriental a fait l'objet de plusieurs tentatives de résistance à l'occupation indonésienne. L'Indonésie a eu recours à des mesures militaires brutales pour détruire la culture du Timor oriental ainsi que le moral des habitants.

Ce crime et ce génocide commis par l'Indonésie ont été condamnés par les médias internationaux. Entre 1975 et 1995, plus de 200 000 personnes ont perdu la vie, ce qui représente un tiers de la population.

A ce moment, l'Église du Timor oriental a joué un rôle critique en tant qu'observatrice de l'être humain et pour condamner les atrocités civiles et militaires indonésiennes. L'occupation indonésienne a introduit le principe selon lequel chaque citoyen doit appartenir à l'une des cinq religions reconnues par le gouvernement, à savoir l'islam, le catholicisme, le protestantisme, le bouddhisme et l'hindouisme. Cela a incité ceux qui appartenaient aux religions traditionnelles à se convertir au catholicisme. Cela a créé une énorme vague de conversions à l'église catholique. Avec l'occupation indonésienne en 1975, il était de 30% et a atteint 85% en 2001.

En 1983, des pressions ont été exercées sur le Vatican pour qu'il révoque Mgr da Costa Lopes, administrateur apostolique du diocèse de Dili, alors qu'il condamnait publiquement la violation des droits humains de l'armée indonésienne. Carlos Ximenes Belo SDB, un salésien, a été nommé à sa place. Dili était le seul diocèse du Timor oriental avec 700 000 catholiques répartis en 30 paroisses et administrés par 71 prêtres. Au sein de la Conférence épiscopale indonésienne, il a reçu le statut d'invité. Une seule fois, en 1995, les évêques indonésiens se sont élevés contre la politique du gouvernement indonésien. Mais les évêques indonésiens ont envoyé de nombreux agents pastoraux pour aider l'Église catholique au Timor oriental.

Le pape Jean-Paul II a effectué sa visite pastorale au Timor oriental en octobre 1989 lors de sa visite pastorale en Indonésie. Lors de l'annexion du Timor oriental par l'Indonésie, Jean-Paul II a parlé des droits de l'homme au Timor oriental et n'a jamais reconnu l'annexion

du Timor oriental, ni ne l'a condamnée, alors qu'il devenait la 27e province de l'Association des États indonésiens. Au cours de sa messe à Dili, à laquelle ont assisté plus de 200 000 personnes, il a exhorté les catholiques du Timor oriental à pardonner à leurs oppresseurs. Le 12 octobre 1989 il a consacré la nouvelle cathédrale de Dili avec 2 000 places.

Le 12 novembre 1991, l'armée indonésienne a ouvert le feu sur une foule de catholiques dans le cimetière de Dili lors de l'inhumation d'un étudiant tué par des agents de la sécurité indonésiens et tué un grand nombre de personnes, appelé le Massacre du Cimetière de Dili.

En réaction, l'armée a de nouveau tué environ 500 personnes, des personnes qui scandaient des slogans politiques contre l'armée. Ensuite, le Vatican a envoyé l'archevêque Giovanni de Andrea en tant qu'envoyé spécial du pape pour montrer sa solidarité et sa sympathie à l'égard des personnes tuées. Mgr Belo a joué un rôle très important en rendant visite aux blessés et en les consolant. Sa vie était menacée mais il a bravé les dangers.

En octobre 1996, Mgr Carlos Filipe Ximenes Belo, évêque, a reçu le prix Nobel de la paix avec José Ramos Horta, président du «Conseil national de la résistance Maubère». Le gouvernement indonésien n'a pas pris ces gestes comme un honneur. Ils ont permis à Mgr Belo de se rendre à Oslo pour recevoir le prix, mais l'avaient strictement mis en garde de ne parler d'aucune situation en Indonésie. Le président indonésien Suharto, contraint de démissionner après 32 ans, a été remplacé par le vice-président Bacharudin Habibee, qui a prêté serment comme nouveau président.

Le 30 août 1999, un référendum s'est tenu au Timor oriental. Les Timorais ont opté pour l'indépendance à une grande majorité de 78%. Les milices pro-indonésiennes ont réagi et ont provoqué une violence et des destructions considérables. La capitale, Dili, a été détruite par un incendie criminel. Ces actes violents ont forcé plus de 500 000 Timorais (60% de la population) à fuir au Timor occidental ou dans les montagnes et les forêts pour fuir la violence. De nombreuses églises ont été incendiées et certains des prêtres ont été tués.

Le 20 octobre 1999, le Parlement indonésien a officiellement reconnu le résultat du référendum et décidé de retirer toutes les troupes indonésiennes du Timor oriental. L'Organisation des Nations Unies a pris en charge l'administration et a créé l'Administration transnationale des Nations Unies (ATNUTO) en tant qu'organisation intermédiaire chargée de préparer la voie vers la pleine indépendance du Timor oriental. Le 29 février 2000, le premier

pas vers la réconciliation entre l'Indonésie et le Timor oriental a été franchi. Le président Abdurrahman Wahid a visité le cimetière Santa Cruz de Dili et a reconnu publiquement la culpabilité de l'armée indonésienne au cours des 25 années d'occupation et a demandé pardon. Il a également placé une couronne au monument de leur cimetière. Les deux évêques Carlos Filipe Belo de Dili et Basilio do Nascimento de Bacau l'ont accueilli.

La première élection présidentielle a eu lieu le 14 avril 2002 et a été remportée par José Alexandre Xanana Gusmao. L'administration intérimaire des Nations Unies a pris fin le 20 mai 2002. Après près de 400 ans de contrôle portugais et 25 ans d'occupation indonésienne, une indépendance totale a été obtenue. Une vaste destruction a eu lieu. L'Église catholique a beaucoup apporté par l'aide au développement, les soins de santé et la charité. Jusqu'en 1996, le diocèse de Dili comptait plus de 700 000 catholiques. En 1996, le Vatican a créé le nouveau diocèse de Bacau et a consacré le Basilio do Nascimento en tant qu'administrateur apostolique de Bacau. La situation est calme aujourd'hui.

3.2.8. Indonésie [27]

Dans les îles de la République d'Indonésie, le début du christianisme remonte aux Nestoriens du nord de Sumatra, dans la seconde moitié du 7ème siècle. Quelques siècles plus tard, nous retrouvons le rite syro-chaldaïque dans l'Indonésie d'aujourd'hui. En 1502 un siège épiscopal a été érigé à Sumatra.

En 1514, les Portugais atteignirent Ambonia dans les Moluques en provenance du poste de traite de Malacca. De 1546 à 1547, François Xavier travailla à Ambonia comme missionnaire. Les jésuites organisèrent des travaux missionnaires et d'autres missionnaires arrivèrent. En 1677, la Compagnie Hollandaise des Indes orientales expulsa les missionnaires catholiques et interdisait tout culte catholique. En 1653, ils conquirent la partie occidentale de l'île de Timor, tandis que la partie orientale resta aux mains des Portugais.

En 1806, Louis Napoléon, alors roi des Pays-Bas, déclara toutes les religions égales, cela s'appliquant également à la Compagnie néerlandaise des Indes orientales. En 1807, tous les catholiques de cette région ont été inclus dans le vicariat apostolique de Batavia, qui est devenu en 1842 le vicariat apostolique de Batavia.

En 1890, les jésuites hollandais sont autorisés à se rendre à Java. Ils commencent à ériger les premières paroisses catholiques et gèrent plusieurs établissements d'enseignement.

Le P. Van Lith avec d'autres prêtres néerlandais a préconisé la politique selon laquelle tous les missionnaires catholiques devraient soutenir le mouvement d'indépendance de la population autochtone contre le régime colonial néerlandais. En 1929, le premier parti politique catholique, le «Persatuan Politik Katholik Indonesia», a été fondé pour soutenir le mouvement d'indépendance indonésien.

En 1900, le nombre de catholiques atteignait près de 50 000, sans compter le Timor oriental. Quarante ans plus tard, au début de la guerre du Pacifique (1941-1945), les catholiques étaient dix fois plus nombreux, soit 500 000 personnes. Le 1er mai 1940, le jésuite, le P. Albert Sugijaparanata, un prêtre autochtone, a été nommé pour la première fois vicaire apostolique et évêque consacré.

Au cours de l'occupation japonaise des îles indonésiennes (1942-1945), l'évêque Aerts des Moluques ainsi que douze prêtres ont été exécutés dans l'Irian Jaya d'aujourd'hui, par la police secrète. Cela a mis fin au travail missionnaire des missionnaires étrangers. Les prêtres indonésiens et les religieuses ont été autorisés à continuer le travail pastoral. Quelques missionnaires allemands, alors alliés de l'Allemagne, étaient les seuls étrangers autorisés. Le Japon a amené des prêtres japonais et un évêque japonais aux Moluques et à Flores. Cela n'a pas réussi car les prêtres et l'évêque japonais ont montré une plus grande loyauté envers le Vatican et l'Église universelle que vis-à-vis de l'empereur japonais. Ce sont les services dévoués de quelques prêtres, religieux et religieuses indonésiens qui ont permis à l'Église de rester en vie. Après la guerre du Pacifique, les missionnaires étrangers ont pu retourner à leurs anciens lieux de travail.

Le 17 août 1945, deux jours seulement après la capitulation des Japonais, Sukarno et Hatta déclarèrent l'indépendance de la République indonésienne. Il a inversé la position des dirigeants catholiques en accordant des postes de responsabilité, alors que les Néerlandais ne le faisaient pas à cause du calvinisme. Par conséquent, les catholiques ont souffert et ont été sanctionnés.

Étant donné que plusieurs catholiques étaient actifs dans la lutte pour l'indépendance après la naissance de la nouvelle Indonésie indépendante, deux alternatives se sont dégagées. Il y avait des groupes islamiques et des partis politiques qui ne pouvaient penser qu'à un État islamique. Deuxièmement, il y avait les nationalistes qui préconisaient la formation d'un État

laïque dans lequel tous les groupes ethniques et toutes les religions et traditions culturelles seraient respectés.

Les Églises chrétiennes ont soutenu Sukarno et Hatta qui souhaitaient créer un État-nation pluraliste utilisant l'idéologie de pancasila. Il comprend les éléments suivants

- • Croyance en un et un seul Dieu.
- •Justice sociale
- • Unité nationale d'Indonésie
- • Démocratie guidée par les délibérations des représentants
- • humanisme

Cela a été accepté par différentes parties et signifiait un État-nation pluraliste sur les plans religieux, culturel et ethnique, renonçant ainsi à l'idée de faire de l'Indonésie un État islamique.

La première période de construction de la nation a été une période angoissante. Les Hollandais ont essayé de rétablir leur domination coloniale par le pouvoir militaire. Yogyakarta a été capturé et le président Sukarno a été arrêté. En cette période difficile, tous les catholiques participant aux pourparlers à la radio en 1947 ont soutenu et défendu la république d'Indonésie et ont même combattu avec le pouvoir colonial. À cette époque, la majorité du personnel de l'Église était également composée de missionnaires étrangers d'origine néerlandaise: 90% des prêtres, 86% des religieux et 81% des religieuses.

3.2.8.1. 1949-1965 Sous la domination de Sukarno

La longue et sanglante guerre d'indépendance s'est terminée par la reconnaissance de l'indépendance et de la souveraineté des États-Unis d'Indonésie. Le 27 décembre 1949, le nouveau nom a été remplacé par République d'Indonésie.

En 1950, le pays est également devenu membre des Nations Unies. Lorsque les Néerlandais sont partis, il y avait un doute sur la durée du principe d'un État laïc. À Aceh, dans le centre de Java et dans le sud de Sulawesi (Célèbes), des organisations musulmanes prônaient la création d'un État musulman.

En 1953, le ministère des Affaires religieuses décréta que les missionnaires étrangers n'obtiendraient plus de visa pour entrer dans le pays. S'ils séjournaient longtemps dans leur pays d'origine, ils ne recevraient pas de permis de réintégration. Les missionnaires néerlandais, qui séjournaient en Indonésie depuis de nombreuses années, pouvaient continuer

à y rester et à exercer un travail pastoral. L'une des raisons de cette démarche est la question de la Papouasie-Nouvelle-Guinée occidentale (restée sous le nom d'Irian Jaya), qui a été capturée par l'armée indonésienne auprès des Néerlandais en 1962. Un conflit de longue durée, médiatisé par les Nations Unies, est devenu une province du pays République d'Indonésie.

En 1956, le président Sukarno introduisit des modifications habiles dans la constitution afin de mettre fin au système multipartite, entraînant des changements constants de gouvernement. Les changements apportés accordaient au président des pouvoirs et des privilèges spéciaux et aboutissaient à un système quasi démocratique, que Sukarno a qualifié de «démocratie guidée». En avril 1955, une conférence afro-asiatique des nationaux non alignés se réunit à Bandung, à Java. C'était une date importante pour l'Indonésie. En 1955, les évêques indonésiens se sont réunis pour la première assemblée plénière depuis 1939. Le 31 janvier 1961, le pape Jean-Paul II a érigé six provinces ecclésiastiques comptant au total 6 archidiocèses et 19 diocèses. Les archidiocèses de Jakarta et de Semarang avaient des évêques autochtones. Le 26 juin 1967, l'archevêque de Semarang, Justinus Darmojuwono, devint le premier cardinal désigné par le pape Paul VI.

Les communistes ont tenté de faire un coup d'Etat le 30 septembre 1965, mais ont échoué. Les chrétiens l'ont condamné. Le 11 mars 1966, le parti communiste a été interdit. Au cours du conflit avec les communistes, l'armée a impitoyablement tué 500 000 personnes (un million présumé). L'église à l'époque était silencieuse sur les meurtres appelés «Action du 30 septembre». Dans une lettre pastorale la Conférence des évêques catholiques d'Indonésie, déplorant un tel incident, a demandé pardon à Dieu et à tous ses concitoyens de lui pardonner le manque d'engagement et la négligence dont elle avait fait preuve pour venir en aide aux persécutés. Elle a également approuvé l'idéologie de Pancasila.

Le 27 mars 1968, Suharto fut réélu à la présidence. L'obligation pour chaque Indonésien d'adhérer à une seule religion et au premier principe de Pancasila fondé sur la conviction d'un seul et même dieu était favorable à l'islam. Les religions traditionnelles de l'Indonésie n'étaient pas reconnues et ont donc rejoint l'Islam. Cela a fait le pays avec le plus grand nombre de musulmans. Les chrétiens ont également connu une croissance sans précédent. En 1964, les catholiques étaient au nombre de 1,85 million (soit 77%) contre 3,5 millions en 1980 (3% de la population totale). Il y a eu une poussée d'indigénisation du personnel religieux pour répondre aux besoins de l'Église.

Après le Concile Vatican II, le bahasa indonésien a été présenté comme langue liturgique officielle. Les problèmes sociaux et de développement ont été traités. En 1968, l'Institut de recherche et de développement sociaux fut créé en tant que sous-unité du secrétariat de la Conférence épiscopale. La communication était un autre domaine utilisé par l'Église. Des programmes pour la radio et la télévision ont été produits par l'Église catholique. Il y avait un journal quotidien kompas produit et édité par des journalistes catholiques. En 1972, il existait 121 hôpitaux catholiques, 353 dispensaires, 354 jardins d'enfants, 92 orphelinats, 2320 écoles élémentaires, 4 écoles spéciales pour sourds et muets, 615 écoles secondaires de premier cycle, 139 collèges de niveau secondaire, 63 collèges de formation des enseignants et 3 universités. En 1970, les évêques indonésiens sont les membres fondateurs de la FABC.

L'engagement social vis-à-vis des pauvres et des marginalisés, en particulier dans les industries du textile et du cuir, s'est accru et la tendance s'est faite de plus en plus d'accuser les catholiques d'appartenance communiste. De plus, l'Église indonésienne était confrontée à la pénurie de prêtres pour le ministère pastoral. En 1990, 822 paroisses régulières et 6 660 missions n'avaient pas de prêtre résident. Le nombre total de prêtres était de 1 868, soit 370 prêtres tant diocésains, religieux et étrangers.

Le 26 mai 1998, le régime du président Suharto prit fin et le vice-président Bacharudin Habibie prit le pouvoir. En 2001, il a été destitué et, le 7 juin 1999, le Parti démocratique de Megawathi-Sukarnoputri a succédé à l'été 2001.

L'Indonésie a eu plusieurs présidents à partir de 1945. La période de Sukarno était de 1945 à 1967, celle de Suharto: du 12 mars 1967 au 21 mai 1998; Abdurrahman Vahid: 20 octobre 1999 au 23 juillet 2001; Susilo Bambag: 20 octobre 2004 au 20 octobre 2014; Megawathi-Sukarnoputri: 12 octobre 2004 au 20 octobre 2014, Joko Widodo à partir de 2014.

Au cours des 23 années de règne de Sukarno, 2 églises ont été détruites. Sous le régime de Suharto, ce nombre est passé à 456 et au cours des 17 derniers mois, les Habibies de transition ont régné sur 156 églises et au cours de sa présidence jusqu'en 2001, 211 églises ont été détruites.

Les fondamentalistes musulmans rêvaient d'un État islamique et du respect des lois de la charia dans le pays. Cela ne s'est pas produit, mais les tensions entre ces deux communautés se sont accrues. La politique de transmigration du gouvernement ainsi que la situation

économique générale difficile ont provoqué des tensions qui ont également provoqué plusieurs de ces attaques et tensions sociales.

3.2.9. Philippines [28]

En 1521, le marin portugais Fernâo Magalhâes débarqua aux Philippines dans le but de faire le tour du monde au service du roi d'Espagne. Le dimanche de Pâques, le 27 avril 1521, il fut tué par un chef de tribu de l'île de Mactan lorsqu'il tenta d'envahir l'île par la force. En 1625, les premiers missionnaires augustiniens sont arrivés. En 1577, les premiers frères dominicains ont commencé leurs activités missionnaires, suivis par les jésuites en 1581. En 1569, elles sont devenues une colonie espagnole, à l'exception de l'île de Mindanao. En 1579, le diocèse de Manille a été érigé en diocèse de Mexico. Toutes les activités missionnaires des ordres religieux tombaient sous le patronat réel, ce qui impliquait que l'Espagne assumait toutes les dépenses du diocèse et du clergé religieux ayant le droit de nommer des évêques ». L'Église jouissait d'une exemption de taxes et de droits de propriété. Les religions traditionnelles étaient interdites, leurs chefs religieux persécutés et leurs lieux de culte détruits. Les peuples autochtones ont été forcés de vivre dans des villages chrétiens. La résistance est venue uniquement des musulmans qui ont défendu les Sultanats de Sulu et de Mindanao contre les envahisseurs espagnols qui n'ont pas réussi à christianiser tout l'archipel.

En 1855, le nombre de catholiques était de 400 000 et, dix ans plus tard, de 700 000 à deux millions jusqu'en 1620. En 1595, la hiérarchie fut érigée avec l'archidiocèse de Manille et les diocèses suffragants de Cebu, Nueva Segovia et Nueva Caceres. En 1611, l'archevêque Miguel Benavides O.P. fonda l'Université catholique de Santo Tomas à Manille, reconnue officiellement par le pape Innocent X en 1645.

Au début du 19e siècle, il y avait une forte polarisation du clergé religieux étranger, qui soutenait la règle coloniale et le clergé diocésain autochtone qui se sentait discriminé pour n'être que des prêtres assistants et n'étaient pas élevés au rang d'évêque. En 1872, des membres du clergé autochtone furent exécutés, reconnus coupables de trahison dans un procès plutôt douteux. Cela a renforcé le mouvement indépendantiste contre les Espagnols qui a été déclaré en 1896.

Le 12 juin 1898, Emilio Aguinaldo déclara l'indépendance des Philippines par rapport à l'Espagne. L'intervention militaire des États-Unis a raccourci la période de l'indépendance et instauré leur régime colonial. Le système Padroado a été aboli. Le système éducatif public a

été introduit par eux et a marginalisé le système éducatif catholique. En 1902, le Vatican a placé la province ecclésiastique des Philippines sous la direction des évêques nord-américains, sous l'autorité de la congrégation de Propaganda Fide.

Depuis que le clergé local a été marginalisé, un prêtre catholique Gregorio Aglapay (1860-1940) a fondé «l'Église indépendante des Philippines» en 1902 et Felix Manolo a fondé une autre «Iglesia in Christo» en 1920.

Pendant la guerre du Pacifique (1941 à 1945), les Japonais occupèrent les Philippines et installèrent un régime fantoche dépendant de l'armée japonaise. Le 4 juillet 1946, un an après la fin de la guerre du Pacifique, les Philippines obtinrent leur indépendance mais dépendirent longtemps politiquement et économiquement des États-Unis. À cette époque, 85% d'entre eux étaient catholiques.

En juillet 1946, les Philippins obtiennent l'indépendance politique, mais les États-Unis ont signé une série de traités distincts qui leur garantissaient des droits économiques spéciaux et le droit de conserver des bases militaires aux Philippines. Même après l'indépendance politique, le pouvoir politique et économique est passé entre les mains de l'oligarchie de quelques familles puissantes, qui a bloqué les réformes sociales et politiques nécessaires. Un mécontentement régnait dans la société et à cette occasion les communistes actifs au sein de l'armée populaire antijaponaise, en tant que force de guérilla contre l'occupation japonaise, ont de nouveau émergé. C'est le «mouvement HUK» qui a pris naissance à Luzon. Il a émergé une nouvelle fois exigeant du gouvernement une réforme sociale, en particulier une réforme agraire radicale. Cette révolte des Huk fut réprimée et Ramon Magsaysay (1953-1975) avec l'assistance militaire et logistique des États-Unis qui fit la répression.

En 1945, le délégué pontifical de l'époque fonda l'Organisation de bienfaisance catholique pour coordonner l'ensemble des opérations de secours et des dons envoyés principalement par les États-Unis pour réparer les dommages causés par la guerre. Le 17 juillet 1945, les évêques catholiques pouvaient se réunir pour la première fois. Mais la fondation officielle de la «Conférence des évêques catholiques des Philippines (CBCL)» a eu lieu en 1967. Le concile Vatican II a introduit plusieurs autres développements dans l'Église. Cela leur a permis d'examiner les défauts structurels du système économique et politique.

Plusieurs institutions ont été créées pour étudier, examiner et propager la doctrine sociale de l'Église. Citons quelques exemples: l'Institut pour l'ordre social en 1949, la

Fédération des travailleurs libres en 1950, la Fédération des agriculteurs libres en 1953, la Fédération des travailleurs de l'industrie du sucre. En 1962, l'Institut social asiatique a été créé à Manille en tant qu'institut d'enseignement et de formation international, œcuménique et interreligieux en sciences humaines et en sociologie. Plusieurs groupes d'action catholiques étaient actifs mais contrôlés par des évêques. Les laïcs n'ont donc joué qu'un rôle marginal.

Dans les années 1960, l'Université jésuite d'Ateneo a procédé à une bonne analyse critique des développements économiques, sociaux et politiques. De même, le Centre pour les politiques sociales a analysé les domaines sociaux et politiques. En 1965, l'Institut de catéchèse a été fondé puis développé en tant qu'Institut de pastorale de l'Asie de l'Est (EAPI). Plusieurs prêtres, religieux et laïcs ont bénéficié de leur enseignement et de leurs publications.

Après le Concile Vatican II (1965-1972), l'Institut des prêtres pour l'action sociale (PISA) a formé plusieurs prêtres aux Philippines. Ils ont demandé à la Conférence des évêques catholiques d'instituer une commission épiscopale d'apostolat social. C'est ainsi qu'en 1966 a démarré NASSA: Secrétariat national pour l'action sociale. Cela a créé un grand impact sur l'action sociale. Du 26 novembre au 15 décembre 1970, le pape Paul VI a visité les églises d'Océanie, d'Australie et des Philippines. À Manille, Paul VI a assisté au premier symposium des conférences des évêques d'Asie, où il a déclaré la création de la Fédération des conférences des évêques d'Asie (FABC). Au cours de sa visite, le pape a insisté pour visiter le bidonville de Tondo, dans la région métropolitaine de Manille, afin de mettre l'accent sur l'apostolat des pauvres. Ainsi, le Bureau du développement humain (OHD) de la FABC était situé à Manille, ainsi que l'Institut épiscopal d'action sociale (BISA) à Manille en 1974.

En décembre 1958, l'archevêque de Manille a invité les évêques asiatiques et les évêques d'Océanie à la bénédiction de sa cathédrale rénovée. Beaucoup ont répondu à l'invitation et c'était la première fois qu'une réunion de cette nature avait lieu dans une église asiatique. Conscient de cela, le pape Jean XXIII a envoyé à son rassemblement, le cardinal Pietro Agagianian, préfet de la propagande. Après la bénédiction de la cathédrale rénovée, les évêques se sont rencontrés à l'Université catholique Saint-Thomas de Manille. Les évêques s'inquiétaient de l'occupation communiste de la Chine qui avait entraîné la suppression de la communauté catholique en Chine. Sur proposition du délégué papal, les évêques ont alors pris la décision historique de créer une station de radio continentale catholique, qui a ensuite été baptisée Radio Veritas Asia. L'Église allemande par l'intermédiaire de Missio, de Misereor,

de Church in Need, de l'Archidiocèse de Cologne et du ministère de la Coopération économique du gouvernement allemand ainsi que de la Congrégation de Propaganda Fide ont mis en commun leurs ressources pour la démarrer et la maintenir. En 1969, la station a lancé son programme sur ondes courtes, donnant des instructions catéchétiques et religieuses en 20 langues dans les pays de l'Asie du Sud-Est.

En 1965, Fernando Marcos a remporté les élections présidentielles. Au cours de son premier mandat, il a exercé ses fonctions dans le cadre de la Constitution. En 1969, il est réélu pour un second mandat. La Constitution n'autorisait pas un troisième mandat. C'est pourquoi il a manipulé les conflits militaires qui opposaient Chrétiens et Musulmans à Mindanao et les guérillas communistes de la Nouvelle Armée populaire et a déclaré la loi martiale pour contrôler les situations en sa faveur. Son régime dictatorial se caractérisait par la corruption, la violation des droits de l'homme et l'enrichissement du pouvoir. Les réformes agraires, promises par lui, n'ont pas eu lieu mais l'inverse est arrivé avec les familles riches qui accumulent des terres.

Tous les tours de Marcos ont échoué. Sous la direction du cardinal Jaime Sin, les évêques et les laïcs se sont unis contre Marcos et un appel a été lancé pour se joindre à la désobéissance civile et à la résistance non violente contre Marcos. Cela a abouti à la révolution pacifique EDSA de 1986 qui a contraint Marcos à s'exiler à Hawaii.

Après le Concile Vatican II, l'Église a opté pour l'Église des pauvres. La Conférence épiscopale comptait 110 évêques. Certains ont soutenu le gouvernement Marcos, le deuxième groupe s'est associé au cardinal Jaime Sin et a pris le chemin de la collaboration critique et certains se sont opposés au régime de Marcos. Les lettres pastorales à cette époque de la loi martiale inclinaient vers une attitude critique envers Marcos. Les lettres pastorales de 1984, 1986 appelaient pratiquement à la désobéissance civile et à la résistance non violente contre Marcos. L'adoption de la théologie de la libération en Amérique latine a été très intransigeante pour les religieux.

Plusieurs religieux ont été agressés par Marcos. Le gouvernement s'est opposé aux institutions d'apostolat social et aux publications critiques du gouvernement. L'organisation catholique des droits de l'homme «un groupe de travail sur les détenus politiques » a été créée par les supérieurs majeurs des congrégations religieuses en janvier 1974. Ils ont constaté que 2225 personnes avaient été tuées sans aucun procès entre 1973 et 1985 et que 334 avaient tout

simplement disparu à la même période, étant alors des détenus politiques. Ainsi, le nombre de personnes persécutées et assassinées a augmenté chez les défenseurs des droits de l'homme, les juges, les journalistes et surtout les collaborateurs de l'église.

Outre les chrétiens de libération nationale, les communistes ont également créé le «Fonds démocratique national». Tous ceux-ci combattaient la dictature du régime de Marcos. Marcos les a traités très violemment par le biais du pouvoir militaire et plusieurs se sont enfuis dans les montagnes pour se protéger. Lorsque le pape Jean-Paul II s'est rendu en visite du 17 au 22 février, Marcos a levé la loi martiale et l'a imposée immédiatement après avec des mesures répressives. Le pape a défendu les droits de l'homme et la dignité de la personne humaine.

L'assassinat de Benigno (Nevioy) Aquino, homme politique de l'opposition, abattu le 21 août 1983 à l'aéroport de Manille, marque la fin lente du régime de Marcos. En mai 1984, Marcos a réussi pour la dernière fois à manipuler des élections, ce qu'il a fait habilement pour nuire à la crédibilité de la population. Marcos cherchait une nouvelle légitimation de son pouvoir avec une erreur majeure: ordonner la tenue d'élections présidentielles instantanées pour le 7 février 1986.

Lors de l'élection Corazon Aquino, la fenêtre de Benigno Aquino a remporté la majorité des voix. Les observateurs des élections internationales et le Mouvement national pour des élections libres ont donné les bons résultats, contrecarrant tous les efforts de Macros pour les manipuler. Le 4 décembre 1986, la Conférence des évêques des Philippines a publié une lettre pastorale s'opposant aux manipulations de Marcos et demandait à la population de recourir à une lutte non violente, ce dernier n'étant pas le chef légitime de l'État. La force du pouvoir populaire du 23 au 25 février 1986 le long de «l'avenue Epifanio de los Santos» a appelé l'EDSA qui est restée disciplinée et non violente en récitant chapelet et prières. Radio VERITAS Asie a appelé la population à sortir en grand nombre dans les rues pour manifester. Le Cardinal Sin a également appelé les sœurs de deux monastères de Carmélites à Manille à soutenir l'action de protestation en jeûnant et en priant. La révolution EDSA a montré la capacité de l'Eglise à influencer l'histoire des Philippines.

Malheureusement, le régime de Benigno Aquino n'a pas répondu aux attentes de la population. Il y avait de graves problèmes économiques, comme 26,6 milliards de dollars américains en 1989 laissés par Marcos. Les communautés chrétiennes de base jouant un rôle

essentiel dans la vie de l'Église, il leur a été demandé de s'attaquer aux structures pécheresses responsables de la pauvreté et de l'inégalité.

À partir de 1968, des efforts œcuméniques ont été déployés pour traduire la Bible dans son intégralité en plusieurs langues locales. En 1978, la traduction du Nouveau Testament à Tagalong, Ilobo, Hilgaynon, Ragasian et Samarenyo a été achevée. Quant à la traduction complète de la Bible, elle a été prolongée.

En 1965, lors de la quatrième année de célébration de l'église aux Philippines, la Conférence des évêques catholiques des Philippines (CBCL) a fondé la Société missionnaire des Philippines, une mission étrangère en tant que communauté de prêtres diocésains. Elle a commencé ses services en Asie et en Afrique. Depuis 1975, un séminaire missionnaire a été créé à Tagalay. En 1977, les missionnaires américains Mary Knoll ont créé un centre de formation pour les missionnaires laïcs, les Jésuites, les Pères du Verbe Divin (SVD), les Salésiens (SDB), les Oblats de Marie Immaculée (OMI) et les Pères Scheutistes Belges (CICM) y ont effectué un travail missionnaire. À la fin du Congrès international sur les missions du 2 au 7 décembre 1979, 64 missionnaires ont été envoyés solennellement dans d'autres pays. Après la visite du cardinal Jaime Sin en République populaire de Chine en 1984, une société de descendance chinoise a fondé la «Société de mission Lorenzo Ruiz», dont la tâche principale consistait à participer activement à l'apostolat des descendants chinois vivant aux Philippines et de s'engager dans un travail missionnaire en Chine continentale. Du 27 septembre au 1er octobre 2000 s'est tenu le premier congrès missionnaire. La lettre pastorale des évêques qui l'a précédée a souligné l'obligation du missionnaire alors que l'association philippine de mission catholique et de missiologie dans le domaine des études missionnaires.

Au cours des deux dernières décennies du XXe siècle, plusieurs millions d'hommes et de femmes d'origine philippine ont quitté leur pays d'origine pour travailler en tant que travailleurs migrants en allant dans les pays du Sud-Est, les pays arabes du Golfe et l'Arabie saoudite. Plusieurs se sont allés aux États-Unis. Il y a donc eu un exode des cerveaux et de jeunes personnes énergiques et bien formées qui ont quitté le pays, ce qui a eu des conséquences négatives sur le développement économique, à l'exception du fait que l'argent des travailleurs étrangers rentrant chez lui a permis de maintenir la stabilité de la réserve..

3.2.10. Thaïlande [29]

L'activité missionnaire catholique dans le royaume de Siam, le nom officiel d'alors de la Thaïlande, a débuté en 1567. Deux pères dominicains sont arrivés à Ayutthaya, la capitale du Siam à l'époque. Ils ont été tués après deux ans de travail missionnaire en 1569. Plus tard, des missionnaires franciscains ont réussi à entrer à plusieurs reprises au Siam pour un travail missionnaire, mais ils ne pouvaient pas mettre en place des institutions ecclésiales durables. À partir de 1609, les jésuites ont commencé leur travail missionnaire selon le système portugais Padroado. Au début de 1662, les Missions Etrangères de Paris (MEP) s'installèrent au Siam sous Mgr. Pierre Marie Lambert de la Motte (1624-1679) et Mgr. François Pallu (1626-1684). La capitale Ayutthaya, était le centre d'activités missionnaires non seulement pour le Siam, mais aussi pour l'Annam et la Chine. Quand les missionnaires français sont venus, il existait déjà de petites communautés chrétiennes. Ils étaient plus de 2000 catholiques sous la pastorale des prêtres portugais. Cette petite communauté était composée principalement de marchands portugais et de réfugiés catholiques qui avaient fui les persécutions de chrétiens en Annam et en Chine.

Le bureau nouvellement créé des vicaires apostoliques a modifié la politique du Vatican, car les nouveaux vicaires apostoliques étaient directement responsables devant le pape. Le roi portugais s'y est opposé car cela n'était pas conforme aux droits de Padroado des rois portugais. Les responsables et le clergé portugais ont désapprouvé et même manifesté de l'hostilité en mettant des obstacles au travail.

À l'origine, les missionnaires français devaient commencer à travailler en Annam, mais à cause de la persécution d'Annam, ils sont restés au Siam. Le roi siamois Narai (1657-1688) accueillit les missionnaires français car il souhaitait des liens politiques et économiques avec la France. Les missionnaires français ont fondé le grand séminaire Saint-Joseph d'Ayutthaya en tant que séminaire interrégional pour l'ensemble du territoire des MEP en Asie. Après 100 ans, il a été transféré à Penang dans la Malaisie d'aujourd'hui, puis à Pondichéry en Inde.

Mgr. Pierre Marie Lambert de la Motte a fondé à Ayutthaya la congrégation religieuse des Sœurs Amoureuses de la Croix, première congrégation autochtone de sœurs en Asie. En 1669, le Vicariat apostolique de Siam a été fondé et Mgr Laneau, MDP, a été consacré premier évêque en 1674.

En 1688, un marchand grec, Constantine Phaulkon, qui jouit d'une grande influence à la cour royale du Siam et devint même le Premier ministre, fut exécuté lors d'une révolution contre le roi Narai. Depuis que ce marchand grec avait agi en tant que protecteur des chrétiens au Siam, sa chute et son exécution ont déclenché une persécution générale de la communauté chrétienne. A cette époque, Mgr. Laneau, le vicaire apostolique, a été arrêté et la mission catholique détruite.

En 1731, le gouvernement siamois a ordonné l'interdiction de la conversion au christianisme et l'interdiction aux missionnaires étrangers de prêcher l'Évangile dans le pays. En 1767, Ayutthaya fut conquise et détruite par l'armée birmane. Cela a marqué la fin de l'Église catholique au Siam. Les Birmans ont détruit les temples et les monastères bouddhistes ainsi que toutes les églises catholiques.

Au début du 19ème siècle, les activités missionnaires catholiques ont repris. Le grand séminaire d'Ayutthaya, qui a été transféré à Penang, a commencé à fonctionner dans cette ville en 1809. L'Eglise catholique a commencé à se développer non seulement à la suite de conversions, mais aussi grâce à un grand nombre de réfugiés du Cambodge et de l'Annam. En 1841, le vicariat apostolique de Siam a été transformé en vicariat apostolique de Bangkok. Mgr Pallegoix occupa ce poste jusqu'en 1861. Comme il entretenait de bonnes relations avec le prince Mongkut, le roi Rama IV (1851-1861) devint utile à l'Église catholique. À sa mort, un enterrement d'État lui fut donné. On se souvient de lui pour la contribution unique de son dictionnaire de leur langue en latin, français et anglais. Cela a influencé le développement de leur langue.

En 1885, le P. Colombet MDP a fondé l’Assumption College, la première école catholique de Bangkok dirigée par les Frères de Saint-Gabriel, qui l’ont développée pour devenir la première université catholique de Thaïlande. C’est ainsi que Mgr Jean Louis Vey, vicaire apostolique au Siam, a fait venir le premier personnel missionnaire, tels que les Frères de Saint-Gabriel pour le travail éducatif et les Sœurs de Saint-Paul de Chartres qui ont ouvert en 1898 l’Hôpital Saint-Louis, le premier Hôpital à Bangkok.

En 1939, le royaume de Siam a changé de nom et est devenu le royaume de Thaïlande. La religion nationale de la Thaïlande est le bouddhisme de l'école Theravada, à laquelle appartiennent 93% de la population. Selon la Constitution thaïlandaise, le roi en tant que chef de l'État doit être un bouddhiste. Être un véritable Thaïlandais était synonyme d'être un

bouddhiste. L'Église catholique représente une petite minorité de 0,4% dans le pays et se compose principalement d'immigrants d'origine chinoise, laotienne, vietnamienne ou cambodgienne. En dépit du fait que l'Église catholique était présente depuis 500 ans, elle est considérée comme une religion étrangère.

La Constitution de la Thaïlande accorde la liberté de religion. A l'instar des monastères bouddhistes, toutes les institutions de l'Église catholique sont exonérées de tout impôt. Les prêtres catholiques et les séminaristes sont exemptés du service militaire. La nouvelle constitution de la Thaïlande du 11 octobre 1997 maintient le principe de séparation de la religion et de l'État et la tentative des moines bouddhistes de faire du bouddhisme une religion d'État n'a pas abouti.

Dans leur société, l'Église catholique jouit d'une grande réputation. La qualité et l'excellence des écoles et universités catholiques ont été confirmées par l'Église. L'Église catholique a évité de critiquer les problèmes sociaux et les conflits existants dans le pays dans des déclarations publiques.

Après les années 1950, le nombre de prêtres expatriés a augmenté régulièrement pour atteindre 50% du nombre total de 180 prêtres travaillant dans le pays. L'afflux de missionnaires expulsés de la République populaire de Chine nouvellement créée était particulièrement élevé. Jusqu'aux années 1970, la direction était encore confiée à des sociétés missionnaires étrangères telles que les Missions étrangères de Paris (MEP), qui étaient responsables de 3 diocèses, de Rédemptoristes et de Salésiens, qui avaient chacun un diocèse. Un petit groupe de jésuites travaillaient comme aumôniers à Bangkok et à Chiang Mai. Les Pères et Frères Camilliens ont mis en place trois hôpitaux et les Frères De La Salle et les Frères Saint-Gabriel ont construit des écoles.

En 1955, la Légion de Marie a été fondée. Les militants de la Légion de Marie comptaient 10000 membres de 1955 à 1975 et ont brisé la mentalité de ghetto thaï en rencontrant d'autres personnes malades et dans le besoin pour les prendre en charge. Le mouvement des coopératives de crédit a débuté en 1965 parmi les catholiques et plus de 80 groupes de 5 000 membres ont été créés en peu de temps. Après le Concile Vatican II, la hiérarchie catholique a été établie sur 8 diocèses, 3 étaient dirigés par des évêques autochtones. Deux autres provinces ecclésiastiques ont été créées: l'archidiocèse de Bangkok avec 5 diocèses suffragants: Chanthaburi, Chiang Mai, Nakhon Sawan, Ratchaburi et Surat

Thani et l'archidiocèse de Thare Nonseng avec 3 diocèses suffragants: Nakhon Ratchsima, Ubon Ratchthani et Udon Thani.

En 1969, le Royaume de Thaïlande et le Saint-Siège ont établi des relations diplomatiques. Bangkok devint la résidence du nonce papal, qui était également nonce pour le Cambodge et Singapour et délégué apostolique pour le Brunei, le Laos, la Malaisie et le Myanmar. La Conférence des évêques catholiques de Thaïlande a été créée et se réunit deux fois par an. Le 2 février 1983, Michael Michai Kitbunchu, l'archevêque de Bangkok, a été nommé cardinal par le pape Jean-Paul II. Le 24 mai 1973, la Conférence des évêques catholiques de Thaïlande devint membre à part entière de la Fédération des conférences des évêques d'Asie (FABC). En 1979, des instituts épiscopaux pour les affaires interreligieuses (BIRA) ont été organisés à l'intention des membres de la FABC, ainsi qu'une bonne délégation de bouddhistes et de chrétiens. L'Église catholique de Thaïlande a accueilli à deux reprises les assemblées plénières de la FABC (1982 et 2000).

En 1972, le grand séminaire «Lux Mundi» est fondé à Sampran pour former des séminaristes. Auparavant, ils se rendaient à Penang pour le grand séminaire interrégional. La tentative d'introduire le thaï en tant que moyen d'enseignement posait quelques problèmes. Les bouddhistes craignaient que le christianisme devienne progressivement plus attrayant pour les Thaïlandais traditionnellement bouddhistes. Par conséquent, même le ministère des Affaires religieuses est intervenu et a interdit aux chrétiens d'utiliser les termes dérivés de la Sainte Écriture bouddhiste dans les usages et la théologie liturgiques. Mais le cardinal Michai Kitbunchu a revendiqué le droit d'utiliser la langue thaïlandaise, ce qui pouvait être compris par tout un chacun. De même, une tentative d'inculturation était suspectée par les bouddhistes. En 1984, la Conférence des évêques catholiques de Thaïlande a fondé le «Centre de recherche sur la religion et la culture» afin de promouvoir l'inculturation et de dialoguer avec les bouddhistes.

Le pape Jean-Paul II s'est rendu en Thaïlande du 10 au 14 mai 1984 et a été officiellement reçu par le roi Bhumibol Adulyadej. Le patriarche bouddhiste Vasa Tava a également reçu le pape dans la pagode Rachbopit à Bangkok.

Le pape s'est également rendu au camp de réfugiés de Phanat Nikhom pour attirer l'attention de la communauté internationale sur le sort des réfugiés cambodgiens. Il a apprécié le travail de Thai Caritas (COERR) parmi eux. Suite à la visite du pape, la vocation

sacerdotale a augmenté. Mais en mai 1989, le gouvernement thaïlandais décida de ne plus accorder de visa aux missionnaires étrangers. La même année, le pape Jean-Paul II a canonisé sept martyrs thaïlandais à Rome: un catéchiste, deux religieuses et quatre laïcs. Ils ont été tués en décembre 1940 à Songkhorn, dans le nord-est de la Thaïlande, à cause de leur foi pendant la période de l'alliance de la Thaïlande avec le Japon. A cette époque, tous les missionnaires étrangers ont été expulsés et les chrétiens persécutés. Le 5 mars 2000, le prêtre catholique Nicolas Bunkert Kitbamrung est décédé en mai 1986 après avoir passé plusieurs années en prison. Il a été béatifié par le pape Jean-Paul II.

L'Office catholique des secours d'urgence et des réfugiés (COERR) a été fondé en 1978 en tant qu'organisation non gouvernementale. Le Service jésuite des réfugiés (JRS) a également accompli un travail remarquable. Quand les réfugiés ont lentement cessé d'arriver, le COERR a entrepris des programmes de développement, des écoles de langues et des centres de formation professionnelle, ainsi que l'aide à des patients atteints du VIH-SIDA.

En règle générale, les évêques catholiques se sont abstenus de toute critique des problèmes sociopolitiques. Mais en mai 1990, ils ont publié des circulaires contre le tourisme sexuel impliquant des filles, des femmes et de jeunes garçons thaïlandais dans le commerce du sexe. Plusieurs conférences internationales ont eu lieu à ce sujet en Thaïlande.

Depuis 1990, Bangkok est devenu le siège de l'agence de presse catholique «L'Union des nouvelles catholiques d'Asie (UCA News) et a quitté Hong Kong. Comme le monastique est apprécié en Thaïlande, l'Église comptait également en 1995 sept membres de la tradition clarissienne et trois de la tradition carmélite. En 1969, le P. Verdrière MEP a fondé un monastère contemplatif pour hommes à Nong Ri, au nord de Bangkok. Cela n'a pas persisté très longtemps. En 1987, la Conférence des évêques catholiques de Thaïlande a fondé la «Société missionnaire thaïlandaise». Ils se sont engagés dans le travail missionnaire au nord et à l'ouest de la Thaïlande auprès des Karens, des Hmong, des Yao, des Akha, des Lahu et des Lisu.

3.3. L'Asie orientale

3.3.1. Taiwan [30]

Taiwan a une superficie de 36 000 km2. Quand les Portugais débarquèrent en 1590, ils l'appelèrent Formose et le gardèrent pendant 50 ans. En 1642, les Hollandais érigent un avant-poste commercial. Mais 20 ans plus tard, le puissant général chinois Zheng Chenggong

(considéré comme un capitaine de groupe de pirates) expulsa les Hollandais. Jusqu'en 1891, Taiwan faisait partie de la province du Fujian appartenant à la Chine. En 1985, après la guerre sino-japonaise, Taiwan fut cédée au Japon dans le traité de Shimonoseki et resta une colonie japonaise jusqu'à la fin de la guerre du Pacifique. En 1949, après avoir été vaincu dans la guerre civile par les forces communistes dirigées par Mao Zedong, Tschiang Kaishek, le dirigeant de Guomindang se retira avec le reste de son armée et des milliers de réfugiés de la Chine continentale à Taiwan. Pendant plusieurs années, Taiwan a réussi à occuper le siège permanent du Conseil de sécurité des Nations Unies réservé à la Chine en tant que membre fondateur.

En 1913, une préfecture apostolique est créée à Taiwan. Jusqu'en 1949, seulement 12 prêtres travaillaient à Taiwan. Mais avec la fin de la guerre civile en Chine et la fondation de la République populaire de Chine le 1er octobre 1949, la plupart des évêques catholiques, des prêtres et des religieux hommes et femmes quittèrent la Chine continentale pour chercher refuge à Taiwan. Ainsi, le nombre de prêtres a atteint 400. Après avoir été expulsé de Shanghai, Mgr Antonio Riberi, alors Pro-Nonce en Chine, est venu à Taiwan pour reprendre ses fonctions d'Inter Nuncio auprès du gouvernement de Guomindang. À Taipei, l'Iner-Nonciature, et à Rome, un plénipotentiaire de la République de Chine ont été accrédités auprès du Saint-Siège. Jusqu'en 1966, cela durait. À Noël 1966, le statut diplomatique a été élevé au rang de nonciature apostolique. Ce mouvement de Rome a plu au gouvernement Guomindang, mais a contrarié le régime communiste de Beijing, qui a interprété le mouvement du Vatican comme un acte hostile à la République de Chine.

En 1959, le nombre de catholiques était de 170 000 et a augmenté dans les cinq années suivantes pour atteindre 240 000 en 1964. Les convertis sont issus de la population autochtone des différentes tribus des montagnes qui ont leurs propres traditions culturelles et religieuses indépendantes. Ils étaient complètement différents de ceux des Chinois Han. Certains convertis sont également venus des réfugiés de la Chine continentale. En 1962, l'archidiocèse de Taipei fut érigé avec 6 diocèses suffragants et 2 préfectures apostoliques constituant la 21e province ecclésiastique de Chine.

En 1960, le cardinal Thomas Tian, archevêque de Pékin, s'est enfui à Taiwan et a été nommé administrateur apostolique à Taiwan. En 1961, la Conférence des évêques de Taiwan a été fondée et a reçu le nom de Conférence des évêques de Chine. En 1974, la première assemblée plénière de la Fédération des conférences épiscopales s'est réunie à Taipei sur le thème de l'évangélisation dans l'Asie moderne. En 1960, le nombre de catholiques atteignit

300 000, sans changement depuis 40 ans. Cela impliquait qu'il y avait moins de convertis parmi les montagnards, soit 2% de la population, mais 50% des catholiques.

Jusqu'au début du XXIe siècle, les postes de dirigeant des évêques et des prêtres étaient exclusivement occupés par des personnes nées dans la Grande-Terre et émotionnellement attachées à leurs racines religieuses et culturelles. Ils continuent à utiliser le chinois mandarin et hésitent à apprendre le dialecte taiwanais local ou les langues des montagnards. Politiquement, les dirigeants de l'Église ont soutenu le gouvernement de Guomindang. La lettre ouverte des évêques taïwanais aux évêques du monde était «en communion avec notre peuple, nous déclarons que nous ne reconnaissons qu'une seule Chine, une seule culture et un seul pays». Cela leur a permis de professer que la culture et la philosophie chinoises étaient leur seul héritage. Au cours des dernières années, les nouveaux développements dans les milieux politiques et ecclésiastiques ont commencé à changer. Il se peut que cela change le nom de la conférence de *Conférence épiscopale catholique de Chine* en *Conférence épiscopale régionale chinoise de Taiwan*. Cela devrait effacer la confusion, car en Chine continentale il n'existait pas de Conférence des évêques chinois de l'Église officielle, mais aussi, sous le même nom, une Conférence des évêques chinois de l'église souterraine.

Depuis 1984, Jean-Paul II a confié aux évêques taïwanais lors de leur visite Ad Limina la tâche de servir d'Église-pont pour leurs contacts avec l'Église catholique de Chine continentale. Les Taïwanais ont créé une commission pour le service religieux dans le cadre de la Conférence des évêques de Taiwan, chargée de fournir des ouvrages liturgiques, catéchétiques et théologiques. Le fait que le Saint-Siège soit le seul pays européen à entretenir des relations diplomatiques avec Taiwan constitue un obstacle à la normalisation des relations entre Rome et Beijing. Depuis 1972, les relations diplomatiques avec le Vatican ont été transformées en un chargé d'affaires de la nonciature apostolique de Taipei.

3.3.2. Mongolie [31]

La République de Mongolie couvre une superficie de 1 566 500 km2 et n'est habitée que par 2,7 millions de personnes, dont 760 000 vivent dans la capitale Oulan-Bator. En 1245, le pape Innocent IV, qui y envoya les frères franciscains, entreprit la première tentative d'établissement de relations avec les Mongols ou les Tartares. Mais cela n'a pas réussi. Au début du XVIIIe siècle, les émigrés de Mandchourie constituaient la première installation de

petites communautés catholiques en Mongolie inférieure dans la région de Xiwnazi. Au cours de la période 1828-1840, la Mongolie était devenue un refuge pour les catholiques persécutés de Beijing. Au début de 1874, les missionnaires belges des Pères Scheutistes (CICM) se lancèrent dans le travail missionnaire dans le Vicariat apostolique du sud-ouest de la Mongolie. En 1922, les efforts sont renouvelés et confiés à la mission autonome (missio sui iuris) Urga, l'ancien nom d'Ulan Bator est créé et confié aux pères Scheutistes. En 1924, parce que les communistes ont pris le pouvoir en Mongolie extérieure et ont fait de la Mongolie un pays satellite de l'Union soviétique, les missionnaires belges ne pouvaient plus faire de travail missionnaire.

Au cours de cette période, le gouvernement mongol a propagé un athéisme agressif et réprimé sévèrement le bouddhisme, religion nationale. Beaucoup de moines bouddhistes ont perdu la vie. Et plus de 2600 monastères bouddhistes ont été détruits et les précieuses écritures bouddhistes ont été perdues. Ce n'est qu'à la fin du XXe siècle que de nouvelles activités missionnaires catholiques ont été possibles. Le 4 avril 1992, le Vatican et la République de Mongolie ont établi des relations diplomatiques. Le missionnaire Scheutiste, le père Wenceslao Padilla, d'origine philippine, a été nommé premier supérieur de mission. En juillet 1982, le P. Padilla avec deux confrères a commencé la mission catholique. A cette époque, il n'y avait pas de catholiques mongols autochtones vivant dans un pays. Ils travaillaient dans des entreprises et ambassades internationales. Par conséquent, ils avaient des célébrations liturgiques dans une salle louée. En mai 1976, la première église fut construite à Oulan-Bator pour le centre missionnaire. Des travaux ont également commencé avec le centre pour enfants des rues ainsi que pour les arriérés mentaux. Un centre de conseil pour alcooliques a également été mis en place. Depuis 1995, quatre sœurs des Missionnaires de la Charité ont commencé à travailler à Oulan-Bator pour ouvrir un centre pour personnes sans abri. Trois sœurs coréennes de la congrégation Saint-Paul de Chartres et trois sœurs du Cœur Immaculé ont commencé leur travail en dirigeant des écoles élémentaires et Montessori, ainsi qu'une autre école primaire à Zun Mod. En 1998, le Nonce apostolique a officié lors de la première ordination sacerdotale de Pierre Titengie Kasemuana CICM, né à Kongo. À cette époque, le personnel missionnaire était composé de 35 personnes appartenant à 7 congrégations religieuses différentes et le nombre de catholiques mongols n’atteignit pas les 35. Le 22 mai, le nonce apostolique a fait un pas suivant en lançant une nouvelle structure sui iuris à Ugra (Oelan Bator) et a nommé le P. Wenceslao Padilla, en tant que premier préfet apostolique. En été 2002, une nouvelle phase d'activité missionnaire a été

lancée. Le 15 août 2002, une deuxième paroisse a été érigée à Oulan-Bator et les salésiens ont ouvert un oratoire à Darhan, la deuxième ville du pays. Les Sœurs de la Charité ont ouvert un autre centre à Dai Ekh. En août 2002, le huitième Congrès international des érudits mongols s'est tenu à Oulan-Bator. A cette occasion, la contribution des missionnaires de Scheut a été rappelée et on a souhaité qu'ils continuent leur travail. Le premier préfet apostolique, Mgr Wenceslao Padilla, est décédé subitement d'une crise cardiaque le 25 septembre 2018.

3.3.3. Macau [32]

En décembre 1999, l'histoire de 450 ans de domination coloniale portugaise s'est terminée et l'ancienne colonie est revenue à la souveraineté chinoise. Le diocèse de Macao a été érigé en 1576 et regroupait autrefois la Chine, le Japon et les îles et pays voisins. Aujourd'hui, dans cette zone, 600 diocèses ont été érigés. Au début du XVIIIe siècle, elle comptait 20 000 habitants, dont 18 000 catholiques. Pendant plus de 100 ans, Macao a été la station de mission centrale des anciennes missions de Chine et du Japon. C'est à Macao que les missionnaires jésuites Matteo Ricci (1552-1610) et Adam Shall von Bell (1592-1666) se sont préparés au travail missionnaire en Chine.

Lorsque Macao est retourné vers la Chine le 20 décembre 1999, le diocèse catholique local a été réduit à la ville de Macao (23,5 km 2) et aux îles adjacentes Taipa (6,33 km 2) et Coloane (8,07 km 2). À la fin de la guerre du Pacifique (1941-1945) et de la libération de l'occupation japonaise, plusieurs milliers de réfugiés de Chine continentale fuirent à Macao, en particulier durant la période de guerre civile X (1946-1949) entre les troupes du Guomindang et les Forces communistes. En 2001, la population atteignait 500 000 personnes (dont 95% de Chinois et les autres de Portugais et de Macanase (population mixte de Portugais et de Macao). Le Macao catholique a beaucoup travaillé pour accueillir et intégrer ces immigrants. La mesure administrative de la province portugaise d'outre-mer s’est poursuivie jusqu’à ce que les Portugais aient remis Macao aux autorités chinoises. A la fin de la guerre du Vietnam, de nombreux réfugiés boat people vietnamiens se sont rendus à Macao. En 1977, les Sœurs de Saint-Paul ont ouvert un centre de communication sociale composé de radio, d'art musical, de culture et médias imprimés.

En 2001, Macao comptait 460 000 habitants, dont 30 000 (6,5%) étaient catholiques. Au retour dans la Grande Terre, le diocèse de Macao comptait 11 paroisses desservies par 70 prêtres (30 diocésains et 40 religieux). Il y avait aussi 13 frères religieux et 173 religieuses.

En 1968, le grand séminaire, centre de la mission catholique en Asie depuis des siècles, a été fermé par manque de vocation. En 2001, l'Eglise entretenait 39 écoles avec 49 000 élèves et étudiants, 23 autres institutions différentes telles que des foyers pour enfants, des maisons pour personnes âgées, des hôpitaux, des cliniques psychiatriques et des institutions pour mères célibataires. Les organisations mafieuses locales gèrent les lieux de jeux et les casinos fournissent 40% de toutes les recettes fiscales. Le gouvernement chinois respecte la liberté des communautés religieuses locales. En juillet 2003, le deuxième évêque chinois, en 426 ans d'histoire du diocèse de Macao, a pris la relève de l'administration.

3.3.4. Corée du Nord [33]

La préfecture apostolique de Pyongyang, érigée en 1927, était composée de Pyongyang nord et sud et du vicariat apostolique de Séoul. Le premier préfet apostolique était Patrick J. Byrne, membre de la Société missionnaire américaine de Mary Knoll. Pendant la guerre du Pacifique (1941-1945), Mgr Byrne quitta la Corée pour aller aux États-Unis mais y retourna en 1945. Pour pourvoir le poste laissé vacant, Francis Hong Yong-Ho fut consacré évêque et se vit confier le poste de vicaire apostolique de Pyongyang en 1943. En 1949, la préfecture apostolique devient une délégation apostolique et Mgr Byrne en est le premier délégué apostolique. Après le déclenchement de la guerre de Corée (1950-1953), Mgr Byrne fut capturé par l'armée nord-coréenne et mourut en captivité communiste en 1950. Les bénédictins missionnaires allemands de Saint-Ottlien avaient construit leur premier monastère dans le vicariat apostolique Wonsang, qui a été transmis à la Mission Etrangère de Paris en 1927. En 1927, les bénédictins ont inauguré un nouveau monastère dans la préfecture apostolique de Yenki. En 1940, il devint l'Abatia Nullius de Tokwon et son abbé Boniface Sauer fut nommé Victor Apostolique de Hamheung. Le 9 août 1945, une semaine avant la capitulation du Japon, l'armée soviétique envahit la Corée du Nord. Les troupes soviétiques ont pillé et détruit des villes et des villages dans les vicariats apostoliques de Yenki et de Hamheung. Ils ont détruit des églises et des monastères catholiques et commis des actes de violence contre certains prêtres catholiques.

En 1948, les communistes fondèrent la République populaire démocratique de Corée et Kim II-Sung devint le premier président et le chef du gouvernement. La constitution de la nouvelle République garantissait la liberté de religion par principe, mais elle n'existait pas de fait, car l'exercice de cette liberté était laissé à l'interprétation des responsables du bureau des affaires religieuses. En conséquence, la participation aux services religieux était sévèrement limitée et même interdite par la réglementation gouvernementale.

À la suite de la réforme agraire du gouvernement, l'Église catholique a perdu tous ses biens et ses bâtiments. Le 9 mai 1949, les communistes s'emparèrent de l'abbaye de Tokwon et l'abbé fut arrêté avec d'autres moines. Le 7 février 1950, l'abbé Sauer est décédé en prison des suites d'épuisement et de maladie. 39 moines bénédictins et 18 bénédictines ont été envoyés dans des camps de travail pour effectuer des travaux forcés. En raison des conditions difficiles dans le camp et de la faim et de la maladie, 19 moines et sœurs emprisonnés sur 67 sont décédés. En 1954, les survivants ont été expulsés de Corée en Allemagne. À Pyongyang, l'évêque Francis Hong Yong – Ho a été arrêté avec 14 prêtres et 2 sœurs. On n'a plus eu aucune nouvelle à leur sujet. Toutes les activités pastorales telles que les messes du dimanche, l'assistance pastorale aux malades, etc. ont été arrêtées. La persécution a également été étendue aux laïcs, dont beaucoup ont fui en Corée du Sud. Au début de la guerre de Corée, le 25 juin 1950, la persécution des catholiques s'intensifie. Tous les prêtres catholiques qui étaient encore en Corée du Nord ont été arrêtés et sommairement exécutés. La plupart des églises de Pyongyang et de ses environs ont été détruites. En novembre 1950, le père George Carroll a été nommé administrateur apostolique, mais a dû quitter Pyongyang lorsque les troupes des Nations Unies ont été chassées de la ville par les forces communistes. Dans toute la Corée du Nord, toutes les activités de l'église se sont arrêtées complètement et tous les membres du personnel de l'église ont été arrêtés, tués, expulsés ou ont fui volontairement.

En ce qui concerne les ressources naturelles, la Corée du Nord était dans une bien meilleure situation que la Corée du Sud. Les mines de fer et de charbon, ainsi que les centres des industries lourdes, étaient situés dans le nord. Il était donc mieux placé que la Corée du Sud sur la voie du développement économique et industriel en collaboration avec l'URSS et la République populaire de Chine. Il existait un grand culte de la personnalité autour de Kim II Sung qui mourut en 199 4. En 1955 il avait développé son propre modèle de socialisme appelé idéologie Juche, qui s'avéra finalement désastreux pour le pays.

Église catholique a toujours été persécutée. Lorsque Kim II Sung était au pouvoir, le simple fait de posséder une Bible ou de se rassembler dans des foyers pour célébrer des offices religieux constituait un crime et pouvait être puni d'une peine d'emprisonnement ou même de la peine de mort. Aujourd'hui, il n'y a pas de prêtre catholique dans le pays. Depuis 1995, Caritas Hong Kong a noué des contacts avec des organisations gouvernementales nord-coréennes au nom de Caritas Internationalis afin d'envoyer des céréales vivrières et de l'argent à la population nord-coréenne affamée.

3.3.4. Corée du Sud [34]

Au début des grandes découvertes géographiques de la fin du XVe siècle, la mission chrétienne a commencé au Japon puis en Chine. La Corée est restée en dehors de l'intérêt et de l'activité des missionnaires chrétiens en raison de sa position géographique et de ses politiques d'isolement. La première conversion au christianisme a eu lieu parmi les prisonniers de guerre coréens qui avaient été amenés au Japon. Selon les registres des missionnaires jésuites, plus de 3000 d'entre eux ont été baptisés et sont devenus les premiers chrétiens coréens et ont formé dans un certain sens la première église coréenne. Les chrétiens coréens sont fiers car, dans leur histoire missionnaire de l'Église catholique, la première tentative missionnaire de proclamer le message chrétien dans le pays a été entreprise non par des missionnaires étrangers, mais par des érudits coréens. L'année 1784 est considérée comme l'année de naissance de l'Église catholique en Corée. Ces laïcs ont pris en charge toutes les activités, même la célébration de l'Eucharistie et l'administration du sacrement de la pénitence. Ils doutaient réellement de pouvoir le faire, mais par nécessité, ils l'ont fait. Ils ont consulté les jésuites à Beijing et ils ont arrêté quand on leur a dit qu'ils n'étaient pas autorisés.

En 1794, le premier prêtre chinois Zhu Mun-Mo fut envoyé en Corée en tant que premier prêtre catholique et trouva 4000 catholiques. Une controverse concernant les rites de vénération ancestrale a servi d'obstacle et provoqué beaucoup de persécutions parmi les catholiques. Les premiers Chinois à arriver en Corée, ainsi que les Pères des MEP et les pères Mauban et Chastan furent exécutés avec 130 chrétiens coréens en 1839. En 1846, le premier prêtre coréen autochtone, Andreas Kim, mourut martyrisé à l'âge de 26 ans, tout comme l'évêque français Berneau en 1866 ; il a été exécuté avec les pères Bretenièrs, Baulieu et Borie et un grand nombre de chrétiens coréens. En 1882, la persécution des chrétiens prit fin. La Corée a établi des relations diplomatiques avec différents pays occidentaux et a permis la prédication du christianisme. En 1890, Gustavo Mutel, missionnaire MEP, a été nommé vicaire apostolique et a commencé à travailler en Corée comme évêque à partir de 1981. La période de domination coloniale japonaise en Corée a été une période difficile pour la Corée dans la mesure où elle contrôlait toutes les activités missionnaires. Pendant la guerre du Pacifique, tous les missionnaires étrangers des États-Unis, d'Irlande et de France ont été déportés ou emprisonnés en tant qu'étrangers hostiles.

À la fin de la guerre du Pacifique, qui marqua à la même époque la fin de la domination coloniale japonaise sur la Corée le 9 septembre 1945, les Coréens célébraient avec une grande joie les deux événements avec Te Deum dans les messes. Mais l'idée d'indépendance nationale n'a pas duré longtemps. Les États-Unis d'Amérique et l'Union

soviétique ont divisé la Corée en deux parties le long du 38e parallèle. Ainsi, 2 pays ont été créés opposés sur le plan idéologique - la Corée du Sud avec le modèle démocratique des États-Unis et la Corée du Nord avec sa propre forme de communisme. Le rapatriement de milliers de Coréens vers le Japon en tant que travailleur forcé n'a pas abouti, car les Coréens abandonnés au Japon constituaient une minorité méprisée et exploitée. Comme l'établissement d'un provisoire commun pour l'ensemble de la Corée a échoué au printemps 1946, les Américains ont institué un gouvernement démocratique représentatif dans le sud du pays, sous la présidence de Symgman Rhee. En contre-réaction, les Russes ont formé le Comité du Peuple en Corée du Nord et ont nommé Kim II Sung à la présidence. Toutes les tentatives des Nations Unies pour unifier la Corée du Nord et la Corée du Sud ont été vaines. Le 15 août 1948, la République de Corée est proclamée dans la Corée du Sud. Le 28 août 1948, la République démocratique de Corée est créée en Corée du Nord. Le Saint-Siège a été la première organisation internationale à reconnaître l'existence de la nouvelle République de Corée du Sud. En décembre 1948, les Nations Unies ont reconnu l'indépendance de la Corée du Sud.

En 1949, la Corée du Sud comptait 157 000 catholiques et un peu plus de 100 000 en Corée du Nord. Le nombre de prêtres coréens était de 144 dont 58 missionnaires étrangers. Sur 374 religieuses en Corée du Sud, 358 étaient autochtones sud-coréennes avec seulement 16 religieuses étrangères.

Le 25 juin 1950, les troupes communistes nord-coréennes envahissent la Corée du Sud, à l'exception de la ville portuaire de Pusan. Ce fut une période difficile de persécution et de destruction d'églises, d'arrestations de prêtres catholiques et de sœurs, et de nombreuses institutions religieuses furent détruites. De nombreux prêtres catholiques et de sœurs ont été arbitrairement maltraités ou assassinés. Ainsi, après trois années de guerre de Corée qui se sont terminées le 23 juillet 1953, la lutte meurtrière a coûté la vie à 2 millions de victimes parmi la population militaire et civile de la Corée du Nord et du Sud. Cela a abouti à une division radicale du pays qui ne permettait aucun contact, aucune route, aucune voie ferrée, aucune communication par les services postaux, télégraphiques ou téléphoniques ce qui a causé de grandes souffrances à la plupart des familles coréennes. Mais la Corée du Sud a rapidement connu une croissance exceptionnelle.

La grande réussite des organisations catholiques de protection sociale, principalement originaires des États-Unis, qui apporta un soulagement à la population civile en souffrance, renforça l'image de l'Église catholique. Au cours de la décennie suivante, le nombre de

catholiques en Corée du Sud a plus que triplé, passant de 196 000 en 1954 à 630 000 en 1964. À la fin de la guerre de Corée, le gouvernement de Syngman Rhee a dirigé un ferme programme anticommuniste. Le style de gouvernement était plutôt autocratique, les droits démocratiques des citoyens étant fortement restreints, tandis que la police disposait de pouvoirs étendus au nom de la sécurité nationale. En 1960, des manipulations flagrantes des élections ont conduit à de violentes manifestations d'étudiants contre le régime dictatorial du président Syngman Rhee, qui a démissionné et s'est exilé aux États-Unis. L'Église catholique n'a pas été directement impliquée et n'est pas intervenue dans ces luttes politiques. Les Eglises protestantes y participèrent encore moins car elles avaient été assez proches du gouvernement de Syngman Rhee, protestant, et y avaient occupé des postes élevés. Après de nouvelles élections, le chef du parti démocrate, John Chang Myong (1899-1966), catholique, devient Premier ministre. En raison des tensions et des divisions au sein du parti démocrate, le gouvernement de Chang n'a pas été en mesure de gérer efficacement les affaires de l'État et de faire adopter les réformes nécessaires. Après seulement un an, John Chang Myong a démissionné. Ainsi, le premier gouvernement de la «Deuxième République» en Corée du Sud n'est plus qu'un épisode.

Le coup d'Etat militaire commis par le général Park Chung-Hee le 16 mai 1961 renverse le gouvernement du Premier ministre catholique John Chang Myong. De 1961 à 1963, ce fut une période de domination militaire. En 1963, Park Chung-Hee démissionna de son poste dans l'armée et devint le chef du parti républicain démocratique nouvellement créé, qui remporta l'élection présidentielle d'octobre 1963. Pendant son régime, la «Troisième République» n'introduisit aucune réforme politique démocratique mais a seulement continué la dictature militaire. Il a également renforcé l'appareil de sécurité, la tristement célèbre Agence centrale de renseignement de Corée (KCIA), devenue l'instrument le plus efficace du régime Park. Toutes les formes d'opposition et de critique politiques ont été impitoyablement réprimées et vantaient des succès extraordinaires dans le développement de l'industrie et de l'économie coréennes. Le gouvernement accordait une aide financière massive. Ce développement économique unilatéral accentue les tensions sociales car les droits sociaux des ouvriers, des agriculteurs et des petits commerçants sont restreints tandis que les classes supérieures augmentent leur richesse. Tous ces éléments n'ont pas contribué à la qualité de la vie de la majorité de la population privée de ses droits fondamentaux. Ainsi, les syndicats ont été contrôlés et l'opposition des agriculteurs et des pêcheurs a été écrasée. En mars 1962, la hiérarchie catholique a été érigée en Corée du Sud. Trois archidiocèses ont été créés pour 600

000 catholiques. Le 11 décembre 1963, le pape Jean-Paul II érigea l'Inter Nunciature of Korea, qui devint Nonciature le 3 septembre 1966.

Tous les évêques sud-coréens ont pris part au Concile Vatican II et ont apporté de profonds changements dans la vie liturgique, faisant du coréen la langue liturgique.

En 1972, Park Chung-Hee a aboli l'ordre démocratique et imposé la loi martiale en réaction à la performance étonnamment forte du politicien catholique Kim Dae-Jung en 1971. L'Assemblée nationale avait été dissoute et la Constitution suspendue. Une nouvelle constitution intitulée «Vitalization Reform Constitution» a été adoptée lors d'un référendum en 1972. Cette nouvelle constitution est entrée en fonction le 31 décembre 1972, marquant le début de la «quatrième république» (1972-1979). L'année suivante, il a publié des mesures d'urgence à plusieurs reprises pour réprimer les manifestations de groupes d'étudiants, de syndicats et de groupes religieux de l'opposition. En 1973, le politicien de l'opposition catholique Kim Dea-Jung a été enlevé dans un hôtel à Tokyo par les services secrets sud-coréens et emprisonné en Corée du Sud. L'Église catholique, en particulier les mouvements ouvriers, ont manifesté une opposition alors que la hiérarchie principale était neutre. Certains évêques catholiques tels que Daniel Tji Hak-Soun, évêque de Wonju (1921-1993) ont soulevé la vive opposition à la situation politique et aux violations des droits de l'homme. Il a été maintenu en détention pendant 7 mois. Cela a conduit à la conscientisation du peuple coréen. Le poète Kim Chi-Ha a soulevé une opposition politique importante. L'Association des jeunes travailleurs catholiques et des agriculteurs catholiques devenait de plus en plus radicale et alimentait leur opposition. Les poèmes, pièces de théâtre et sketches écrits par le poète au cours de sa détention avaient servi à critiquer et à ridiculiser la politique du Régime Park. Finalement, dans un procès irrégulier et partial, le poète fut condamné à mort. Les protestations nationales et internationales affluaient. Toutes ces séries d'événements et de persécutions contre les chrétiens prirent fin lorsque, le 26 octobre 1979, le dictateur Park Chung-Hee fut assassiné par le chef des services secrets.

Après cet incident, un gouvernement civil provisoire dirigé par le Choi Kyu-Ha a pris le pouvoir. Il était officiellement élu président le 6 décembre 1979. Une semaine à peine après les élections, le général Chung Doo-Hwang prenait le pouvoir à la faveur d'un coup d'État militaire. Il a donné l'ordre de calmer la manifestation étudiante à Kwangju. Les militaires ont commis des meurtres brutaux et plus de 1200 étudiants ont été tués ou gravement blessés. La commission justice et paix de l'archidiocèse de Kwangju a publié toutes ces atrocités. Chung Doo-Hwang a également agi avec force contre certains moines bouddhistes en occupant

plusieurs monastères et en arrêtant de nombreux moines. Tous ces événements ont finalement abouti en 1987 à l'éviction de Chun Doo-Hwang par Roh Tae-Woo, qui présidait à la transition de la Corée du Sud vers la démocratie.

Sous le règne de Chun Doo-Hwan, il y a eu plusieurs événements très importants pour l'Église catholique en Corée du Sud. En 1981, l'Église catholique de Corée a célébré le 150e anniversaire de l'érection du «Vicariat apostolique de Corée» avec un programme national de renouveau spirituel dans tout le pays. Les célébrations du 200e anniversaire du début de l'évangélisation de la Corée en 1984 ont été un autre événement marquant. Un programme national de renouvellement et de commémoration d'une durée de quatre ans a été lancé à partir de 1980. Le thème de l'année 1980 était «Année de la sanctification des familles "; pour 1981: «Année de l'évangélisation des voisins»; pour 1982: «Année de la construction de la paroisse»; pour 1983: «Année de la construction du diocèse». Toutes les célébrations au niveau diocésain ont abouti au Congrès pastoral national qui s'est tenu à Séoul en novembre 1984. Le pape Jean-Paul II a souligné la célébration du jubilé par sa visite papale en mai 1984, lorsqu'il a également canonisé 103 martyrs coréens étant donné leur vie pour la foi dans la période 1838-1866. Pour la première fois dans l'histoire de l'Église, un pape a organisé une cérémonie de canonisation en dehors de Rome. Une publication sur l'histoire de l'Eglise, la théologie et la vie de l'Église intitulée «Le lexique de la théologie et de l'Église» a été commandé et réalisée en coopération avec l'Université Sogang et l'Institut d'histoire de l'Église de Corée. En 1989, l'Église catholique a également accueilli le 44e «Congrès mondial eucharistique», auquel ont participé une foule de dignitaires et de théologiens de l'Église.

L'Église catholique de Corée du Sud jouissait d'une grande influence au sein des mouvements ouvriers, car elle propageait les principes de l'enseignement social-chrétien, tels que la protection des travailleurs contre l'exploitation, la sécurité des conditions de travail et l'amélioration de l'assurance des travailleurs, s'avérant très utiles et efficaces dans la lutte des travailleurs pour leurs droits. Dans le mouvement des agriculteurs, l'Union des agriculteurs catholiques était un facteur important dans la défense des droits des agriculteurs contre les conditions de plus en plus dégradées dans lesquelles les agriculteurs devaient travailler et produire. En conséquence, de nombreux Coréens ont vu dans l'Église catholique une institution qui, bien qu'elle n'ait aucun pouvoir physique, était néanmoins la seule force morale en mesure de lutter de manière convaincante pour les droits de l'homme et la dignité humaine. Au sein de l'Église catholique en Corée, certains groupes ont œuvré pour la promotion des droits de l'homme et de la dignité. Il s'agit de: la Conférence épiscopale

nationale, «Association pour la réalisation de la justice» et la Commission nationale «Justice et paix». Le cardinal Stephen Kim était considéré comme le «président spirituel» du pays pour son engagement audacieux en faveur des droits de l'homme dans tout le pays. Sa cathédrale située à Myongdong à Séoul a été à maintes reprises le lieu central de manifestation et un refuge pour ceux qui cherchaient asile contre la violence de la part de la police et de l'armée. La Conférence des évêques catholiques a confirmé son engagement en faveur des droits de l'homme en présentant le «Dimanche des droits de l'homme» en 1982, qui doit être célébré chaque année le 2e dimanche de l'avent.

Le président Roh Tae-Woo a profité de son époque pour construire la démocratie en utilisant les occasions qui se présentaient à lui: les 24èmes Jeux olympiques d'été tenus en septembre 1988 l'ont présenté sous un jour positif aux yeux de nombreux visiteurs étrangers. Il a organisé une grande exposition internationale sur le thème: «Le défi d'une nouvelle voie de développement» en août-novembre 1993 à Taejong. La contribution de l'Église catholique coréenne à l'exposition consistait à décrire l'importance des premiers contacts des érudits coréens avec les pères jésuites de Beijing pour l'introduction des connaissances occidentales dans les domaines des sciences naturelles et de l'astronomie en Corée. Avec cela, l'Église coréenne a voulu réfuter le préjugé selon lequel la foi religieuse entrave le développement de la science et le progrès.

La réunification de la Corée était l'un des désirs les plus ardents des Coréens. De sérieuses tentatives ont d'abord été faites pour accueillir conjointement les 24èmes Jeux olympiques d'été tenues en septembre 198, mais elles ne se sont pas matérialisées car le Nord n'était pas intéressé. Plus tard, la réunification de l'Allemagne en 1989 a créé une attente exagérée quant à l'unification des deux Corées. Mais l'attitude de la Corée du Nord et sa volonté d'édifier des missiles appropriés pour livrer ses armes nucléaires ont brisé cet espoir.

L'Église coréenne doit être reconnue pour avoir mis en pratique les enseignements de l'Église, en particulier les enseignements sociaux de l'Église, qui ont inspiré et attiré les agriculteurs, les jeunes et les travailleurs. En outre, l'Église coréenne est fière de se considérer comme «l'Église des martyrs». Sa croissance spectaculaire semble prouver que le «sang des martyrs est la semence de nouveaux chrétiens». L'Église a également fait des efforts pour permettre aux laïcs de maîtriser la théologie en créant divers instituts comme «Woo-Ri» (= notre théologie) à Séoul pour donner aux laïcs un enseignement qualifié en théologie.

La croissance du christianisme en Corée est une histoire à succès unique. La population catholique de Corée en 1990 était de 3 millions. Au cours de la décennie suivante, elle atteignit 4 millions avec les statistiques suivantes: 3000 prêtres diocésains et 1000 prêtres religieux. Le nombre de religieuses était de 8500 et celui des hommes et des femmes catéchistes de 12 000. En l'espace de trente ans, le nombre de catholiques a quadruplé. Pour gérer la croissance, l'Église en Corée a adopté de petites communautés chrétiennes fondées sur des communautés chrétiennes de base. Un signe significatif de maturité de l'Église coréenne peut être vu dans la fondation de la Société de Mission Etrangère Coréenne pour former des prêtres à être missionnaires. La Congrégation des Sœurs Missionnaires Coréennes fut formée pour former les Sœurs à devenir missionnaires.

La croissance rapide a toutefois connu un ralentissement depuis 1990.

3.3.5. Hong Kong [35]

Pendant la guerre du Pacifique, Hong Kong était occupée par le Japon. Tous les missionnaires étrangers sauf ceux d'Allemagne et d'Autriche ont été emprisonnés. En 1946, lorsque le pape Pie XII a érigé la hiérarchie catholique en Chine, Hong Kong est devenu un diocèse indépendant le 11 avril 1946, comprenant les territoires de Huizhou et de Haifeng. Ils ont été séparés en 1949 lors de la fondation de la République populaire de Chine et l'isolement de Hong Kong du continent en tant que colonie britannique. En conséquence, des milliers de réfugiés du régime communiste de Chine continentale sont venus à Hong Kong, faisant passer la population de 600 000 personnes en 1945 à 2,5 millions en 1951 en six ans. L'église catholique a également bénéficié de sa croissance, passant de 131 698 à 241 986 dans la décade de 1958 à 1968. À partir des années 1950 et 1960, l'Église a commencé à construire des écoles, des hôpitaux et d'autres institutions sociales. Caritas Hong Kong, fondée en 1958, regroupait toutes les organisations de protection sociale catholiques. Il convient également de noter que le père fondateur de Caritas Hong Kong était le prélat allemand Carl Wäth (1909-1974) qui a été la force motrice de tout cela. Sur l'île de Lantau, les trappistes chinois expulsés de la province du Hebei, dans la Chine continentale, ont ouvert un nouveau monastère des trappistes: «Notre-Dame de Liesse».

En 1969, Francis Hsu Chenping fut le premier prêtre chinois à être consacré comme premier évêque de Hong Kong. Durant la période de la révolution culturelle en Chine continentale, de 1966 à 1976, les étudiants de Hong Kong ont été sensibilisés à cet événement

et ont protesté contre le régime colonial britannique. La direction communiste à Beijing n'était pas désireuse de soutenir une telle démarche. Hong Kong pourrait être crédité depuis 1963 d'avoir formé chaque année 150 catéchistes qui ont terminé 2 années de formation. Le nombre de séminaristes est en baisse et le pourcentage de prêtres autochtones dans le clergé est plutôt faible.

Le 4 décembre 1970, le pape Paul VI fit une escale à Hong Kong pour rencontrer des évêques asiatiques à Manille. Dans son discours à la radio, le pape a exprimé son admiration et son amour pour la culture et le peuple chinois. Il pensait que cela poserait un lien avec la Chine continentale, mais cela ne s'est pas produit. Hong Kong est devenue en mars 1971 le siège du secrétariat de la FABC et est devenue membre associé. Plusieurs centres d'étude ont rassemblé et traité des informations sur les développements de l'Église catholique dans le continent chinois.

En octobre 1991, l'église de Hong Kong a commémoré sa fondation avec une magnifique fête. Pour la Pentecôte 1995 le Cardinal Wu a publié des directives pastorales en vue de la date du retour de Hong Kong sous la souveraineté chinoise le 1er juillet 1997. L'Église a demandé à tous les prêtres et religieux catholiques de rester sur le territoire. Un très petit nombre de prêtres ont émigré. Les ordres religieux et les congrégations internationales ont déménagé des archives sensibles et d'autres documents de Hong Kong à Taiwan. L'agence de presse UCAN s'est également déplacée en Thaïlande, craignant des restrictions. Pour éviter tout avenir possible concernant l'évêque successeur à Hong Kong, le Vatican a nommé Joseph Zen Ze-Kiun, salésien, évêque coadjuteur doté du droit de succession et le prêtre diocésain John Tong Hon, évêque auxiliaire. Le 23 septembre 2002, le cardinal John Baptist Wu mourut après avoir dirigé le diocèse de Hong Kong pendant 27 ans. Mgr Joseph Zen Ze-Kiun lui succéda comme sixième évêque de Hong Kong.

Le 1 er juillet 1997, Hong Kong jusqu'alors colonie de la couronne de la Grande-Bretagne a changé de statut et est devenue la région administrative spéciale (SAR), une partie de la Chine continentale. L'accord stipulait que Hong Kong devait bénéficier d'un statut spécial en vertu du principe d'un système à deux pays. Le Gouvernement de la République populaire de Chine serait chargé des relations internationales de Hong Kong. Les autorités locales de la région administrative spéciale ont été chargées de maintenir le système capitaliste et commercial maintenu à Hong Kong. Cela a été appliqué dans le domaine religieux de manière très restrictive, en affirmant qu'aucune organisation religieuse étrangère (certainement pas catholique) ne devrait être autorisée à se mêler des affaires d'aucune

organisation religieuse de Chine continentale. En 1997, les églises chrétiennes représentaient environ 600 000 personnes (9%). Le nombre de catholiques s'élevait à 350 000 et parmi eux 90 000 étaient des Philippins travaillant principalement comme domestiques. À Hong Kong, les églises géraient 40% des écoles et 20% des hôpitaux. L'Église catholique à elle seule gérait 6 hôpitaux, 9 cliniques, 323 écoles avec plus de 300 000 élèves, 14 organisations sociales, 11 hôtels, 29 centres médicaux et des centres pour handicapés. La crainte d'une détérioration de la situation des droits de l'homme ne s'est pas matérialisée. Mais il y avait certaines questions dans lesquelles l'Eglise a élevé la voix. En 2000, l'Église catholique a protesté contre l'annulation du droit des enfants des réfugiés de rester à Hong Kong. Le gouvernement a voulu déporter ces enfants et les renvoyer dans la Chine continentale. Deuxièmement, en ce qui concerne la réglementation des écoles en fonctionnement, un conflit surgit avec l'organisation et la direction des écoles privées gérées par l'Église.

En dépit des réserves et des remontrances du gouvernement de Hong Kong, le diocèse de Hong Kong a célébré la canonisation de 120 martyrs chinois par le pape Jean-Paul II le 10 octobre 2000 à Rome. Même la Chine continentale à Beijing s'y est fermement opposée. Un autre conflit a eu lieu en 2003 lorsque Hong Kong a révisé et proposé une nouvelle loi sur la sécurité. La nouvelle proposition prévoyait qu'«une organisation qui tente de commettre une trahison, une sécession, une subversion, une sédition ou un espionnage ou qui est subordonnée à une organisation de la partie continentale soit interdite pour des raisons de sécurité. » Mgr Joseph Zen a été très franc pour la critiquer. Dans les premiers mois de 2003, le 6 juillet, à l'occasion du 6e anniversaire du retour de Hong Kong dans la Grande Terre, la vie publique a été rapprochée du continent, à Taiwan et à Singapour, un demi-million de personnes sont descendues dans les rues pour manifester. Le gouvernement a ensuite cédé et a retiré le projet de loi.

3.3.6. Japon [36]

François Xavier est venu à Kagoshima sur l'île de Kyushu le 15 août 1549 pour une évangélisation. En 2 ans, il réussit à fonder 4 communautés ecclésiales dans le sud du pays et à baptiser plusieurs centaines de Japonais. Au cours des 50 années suivantes, lorsque les missionnaires européens furent libres de prêcher le christianisme, leur nombre atteignit 300 000. La ville de Nagasaki s'est développée pour devenir le centre de l'église japonaise. De

nombreuses communautés chrétiennes ont été établies sur les îles de la côte ouest de Kyushu, en particulier sur les îles Goto.

De 1614 à 1860, malgré deux siècles et demi de persécution, le christianisme a survécu en raison de son emplacement géographique éloigné. Au cours d'une courte persécution des chrétiens le 5 février 1597, 26 chrétiens ont été crucifiés. En 1614, Tokugawa Ieyasu, qui, depuis sa victoire à la bataille de Sekigahara en 1600 dirigea le pays comme un shogun, déclara que le christianisme était une religion perverse qui ne convenait pas aux Japonais. Tous les missionnaires étrangers qui sont restés dans le pays ont été forcés de partir. La politique du pays fermé (Sakoku) Tokugawa Ieyasu a commencé. Elle a fermé le Japon aux pays étrangers pendant près de 250 ans. Les tentatives répétées de missionnaires chrétiens malgré l'interdiction imposée au christianisme ont abouti à une arrestation et au martyre. En dépit des contrôles réguliers et stricts exercés par les autorités japonaises, des milliers de chrétiens japonais, des soi-disant «chrétiens cachés» (Kakur kirshitan) ont survécu dans la clandestinité pendant la période de persécution. Cette période a pris fin en 1853 lorsque le commodore américain Perry a forcé l'ouverture de ports japonais par le commerce international par son intervention navale dans le port de Yokohama. Cela a conduit à la fin du shogunat Tokwgawa Ieyasu et au début de la politique de réforme de Meiji en 1868 au Japon. En 1865, les missionnaires chrétiens ont été autorisés à entrer au Japon pour des activités missionnaires. Les missionnaires de la Mission Étrangère de Paris ont découvert le premier groupe de chrétiens cachés qui étaient venus dans leur église à Nagasaki. Cet événement extraordinaire a été célébré en Europe comme un miracle, car ils ont préservé leur foi chrétienne pendant plus de 200 ans sans prêtre ni d'église institutionnelle. Particulièrement malgré leur isolement total et sans Bibles ni livres liturgiques, ces chrétiens cachés ont réussi à protéger les éléments les plus importants de la foi chrétienne, tels que le calendrier liturgique, la formule du baptême sous sa forme latine, les prières essentielles et plusieurs récits bibliques. Afin de ne pas être détectés par le gouvernement, ils développèrent de nouvelles formes de prière, leurs manières de formulation et de transmission de la foi à la génération suivante, adaptées à la religiosité et à la mythologie japonaises. Ainsi, un certain penchant est apparu pour intégrer la foi chrétienne à la tradition japonaise et développer une forme plus japonaise d'expression et de vie de la foi chrétienne.

Au cours de l'ère Meiji (1868 à 1914) et jusqu'au début de la guerre du Pacifique en 1941, l'Église catholique au Japon connut une période de croissance tranquille. Parfois, elle était perturbée par le militarisme croissant des années trente du XXe siècle. Au cours de ces

années, le shintoïsme d'État est devenu la principale idéologie favorisant le culte de la personnalité autour de l'empereur japonais et proclamant des idées ultra-nationalistes. C'était une question de conscience pour les chrétiens de participer activement aux rites shinto en l'honneur de l'empereur et s'ils ne participaient pas, ils étaient considérés comme des patriotes peu fiables.

Avec la promulgation de la constitution Meiji, le christianisme est devenu légitime mais a été considéré comme une religion étrangère. Avant le début de la guerre du Pacifique en 1940, tous les évêques étrangers se retirèrent, laissant ainsi la place à la nomination d'évêques japonais. Au cours de la période 1940-1946, les chrétiens japonais ont légèrement diminué. 10 000 catholiques ont perdu la vie dans l'explosion la bombe atomique de Nagasaki,

Le 15 août 1945, le Japon a capitulé, ce qui a profondément choqué le pays. Le général Macarthur, commandant suprême des forces d'occupation, exerçait le pouvoir suprême dans le pays. Il souhaitait reconstruire le pays en introduisant la démocratie et en rédigeant une nouvelle constitution. Sous la pression des Américains, l'empereur déclara publiquement qu'il renonçait à la prérogative d'être considéré comme divin. Dans la nouvelle constitution, il était simplement un symbole de l'unité du peuple japonais. Le shintoïsme a perdu sa position privilégiée d'être la religion d'État. La période qui a immédiatement suivi la guerre a été marquée par une profonde insécurité, une recherche intérieure de nouvelles idées idéologiques et religieuses. Cette période a présenté de nombreuses chances et opportunités pour les missionnaires chrétiens. En 1945, le Japon comptait 110 000 catholiques, dont 60 000 vivaient à Nagasaki et dans les environs. Au cours de la courte période allant de 1945 à 1951, le nombre de catholiques a augmenté et a atteint 257 000 (140%). En 1949, ils fêtèrent le quatrième centenaire de l'arrivée de saint François-Xavier et le début de l'Église catholique. La présence de missionnaires étrangers a augmenté. De nouvelles congrégations religieuses de prêtres et de religieuses sont arrivées: la Société missionnaire irlandaise de Saint-Columban SSC, les Missionnaires belges de Scheut, le CICM et les Missionnaires Suisses de Bethléem (SMB).

Les structures ecclésiastiques ont été réorganisées. En 1945, l'archidiocèse de Tokoyo avec les diocèses suffragants Nagasaki, Sendai, Yokohama, Osaka et Fukuoka a été créé. Au cours des 15 prochaines années, les vicariats et préfectures apostoliques de Kyoto (1951),

Sapporo (1953), Niigata (1962), Nagoya (1962), Urawa (1957), Hiroshima (1959), Takamatsu (1963), Oita (1961) et Kagoshima (1955) sont devenus des diocèses. En 1959, Nagasaki devint le deuxième archidiocèse. La délégation apostolique a été promue en statut d'Inter Nonciature. Plusieurs universités et établissements d'enseignement ont été créés au cours de cette période, pour atteindre un nombre de 170 000. L'Institution catholique jouissait d'une grande réputation. Plusieurs groupes et mouvements d'action catholiques ont été créés au Japon.

Les évêques catholiques du Japon ont rejoint la FABC lors de sa création en 1970. En septembre 1986, la Conférence des évêques du Japon a animé la IVe Assemblée plénière de la FABC sur le thème: La vocation et la mission des laïcs dans le monde asiatique. Le pape Jean-Paul II s'est rendu au Japon en novembre 1981 et est resté à Hiroshima Nagasaki. En 1968, le nombre de séminaristes tant diocésains que religieux était de 412 et 442 prêtres diocésains japonais, 271 religieux et 228 frères laïcs japonais. Le nombre de missionnaires étrangers travaillant au Japon était de 1191. Les Japonais voulaient également y aller en tant que missionnaires. En 1982, la Commission missionnaire catholique a été créée dans le cadre de la Conférence des évêques catholiques du Japon. En 1982 déjà, 228 missionnaires laïques, religieuses et prêtres travaillaient comme missionnaires dans 38 pays hors du Japon. En 1986, ils étaient 349 dont 297 religieuses travaillant dans 49 pays. Le Japon a pris conscience du nombre croissant de travailleurs migrants en provenance des Philippines, de la Corée et de la Thaïlande, ainsi que du Pérou et du Brésil. Entre les années 1970 et les années 1980, alors que l'économie connaissait une expansion rapide dépassant de loin les capacités de la main-d'œuvre japonaise, les travailleurs migrants étrangers étaient accueillis. Ils travaillaient dans la construction, la construction d'autoroutes et de voies ferrées et d'autres projets importants de construction. La majorité des travailleurs migrants qui arrivent au Japon sont des catholiques.

3.3.7. La République populaire de Chine [37]

La tentative de rencontre du christianisme avec la Chine a été entreprise par des missionnaires franciscains à la fin du XIIIe siècle, sous le règne des Mongols. En 1294, les missionnaires franciscains Jean de Montecorvino atteignirent la capitale mongole, Kambalik (aujourd'hui Beijing). Le pape Clément V le nomma archevêque et patriarche de l'Extrême-Orient. À sa mort, en 1328, le travail missionnaire s'arrêta avec 30 000 catholiques. Le réveil missionnaire a commencé avec l'arrivée des missionnaires jésuites Michaele Ruggieri et Matteo Ricci en 1583. Les missionnaires dominicains (1631), franciscains (1633) et augustiniens (1638) ont donné une impulsion à l'œuvre missionnaire. En raison de la

controverse sur la vénération ancestrale en Chine, l'empereur Kangxi réagit et ordonna l'interdiction générale de toutes les activités missionnaires chrétiennes. En 1724, tous les missionnaires étrangers ont été expulsés, à l'exception des missionnaires français qui travaillaient dans le domaine du travail scientifique ou de l'astronomie.

Depuis le début de la guerre de l'opium (1840) jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale en 1945, par le traité de Nankin (1842), cinq Chinois de la côte est de la Chine ont été ouverts au commerce avec les puissances occidentales. Cela a ouvert de nouvelles opportunités pour les chrétiens. Jusqu'en 1900, le nombre de chrétiens atteignait 741 562. Les attaques contre la mission chrétienne, les missionnaires étrangers et les chrétiens chinois ont donné aux puissances occidentales et particulièrement à la France l'occasion de protéger la mission catholique en Chine. Utilisant ce prétexte pour intervenir militairement, la France a exigé du gouvernement chinois une indemnité élevée pour les dommages causés aux institutions chrétiennes. Le massacre de Tientsin (1870) et celui de Boxer Rising (1900) sont les plus célèbres parmi les attaques contre les chrétiens. Cela a endommagé l'image du christianisme et conduit à un fort sentiment antichrétien. Pendant de nombreuses années, les tentatives du Saint-Siège d'établir des relations diplomatiques directes avec la Chine ont été contrecarrées par l'insistance de la France pour continuer à jouer le rôle de protecteur de tous les missionnaires catholiques en Chine. Finalement, en 1922, le Saint-Siège put ériger une délégation apostolique en Chine et nommer Celso Costantini (1876-1958) premier délégué apostolique. Il est rapidement devenu un ardent défenseur du mouvement au sein de l'église locale en Chine pour la consécration des évêques autochtones. Il est devenu un ardent défenseur du retrait du latin en tant que langue liturgique officielle et de l'utilisation du chinois. En 1924, le premier Conseil plénier de la Chine s'est tenu à Shanghai. Il a pris des décisions importantes pour la vie de l'Église et pour les activités missionnaires en Chine. Après de longues controverses, le pape Pie XI, Rome, ordonna six évêques autochtones en 1926.

3.3.7.1. L'Eglise catholique pendant la guerre civile chinoise (1945-1949)

Pendant la guerre civile entre le gouvernement Guomindang sous Tchang Kaï-Chek et les communistes sous Mao Zedong, l'Église catholique a pris une décision claire et sans équivoque de soutenir la cause du gouvernement nationaliste et a rejeté l'idéologie communiste qui prônait une position athée agressive. En 1946, le pape Pie XII érigea

officiellement la hiérarchie chinoise précisément au début de la guerre civile. En réalité, la Chine utilisait ce point des évêques et des supérieurs religieux étrangers qui dirigeaient l'Église de Chine, alors que le clergé et les religieux chinois étaient restreints à des fonctions subordonnées. Lorsque les communistes sont arrivés au pouvoir, les quatre cinquièmes des évêques catholiques et les deux tiers des prêtres étaient encore étrangers. En 1948, un an avant la victoire des communistes dans la guerre civile contre Guomindang, les statistiques officielles de l'Église catholique en Chine étaient les suivantes: le nombre de catholiques était de 3 274 740 personnes dans 20 archidiocèses, 34 préfectures apostoliques et 85 diocèses. Au total, il y avait 139 évêques, dont 40 évêques chinois; 5788 prêtres dont 2698 prêtres chinois; 7 667 religieuses dont 5 112 chinoises; 1 107 Frères religieux dont 632 Frères chinois. L'Église gérait 216 hôpitaux, 254 orphelinats et 4 446 écoles de tous types.

3.3.7.2. Période après l'occupation communiste:

Le 1 er octobre 1949, Mao Zedong a déclaré la fondation de la République populaire de Chine. En raison de la position anticommuniste de l'Église, les Églises chrétiennes étaient considérées comme des ennemis naturels du nouvel ordre socialiste des communistes. Les communistes étaient particulièrement irrités par le décret de l'archevêque d'Inter Nonce, Antonio Reberi, interdisant aux catholiques chinois de coopérer sous quelque forme que ce soit avec les agences du gouvernement communiste. L'Église catholique a été accusée de nombreux crimes contre l'humanité. De plus, l'espoir des chrétiens que le Guomindang vaincu revienne un jour victorieusement avec l'aide de l'Amérique a encore provoqué la colère des communistes et rendu impossible toute négociation avec l'Église catholique. Toutes sortes de crimes ont été attribués aux institutions ecclésiales pour les discréditer. Par conséquent, les chrétiens ont été étiquetés comme des espions pour l'Amérique. Toutes les organisations religieuses ont reçu l'ordre de rompre leurs relations avec les institutions religieuses étrangères afin de parvenir à une indépendance totale en gérant toutes leurs affaires par elles-mêmes. A cet effet, a été créé et approuvé en vertu de

En 1957, le Bureau national des affaires religieuses organisa une conférence nationale réunissant 241 représentants de l'Église catholique en Chine. Il décida de créer une association patriotique catholique-chinoise et d'élire l'archevêque Pi Shushi de Shenyang à sa première présidence. Les délégués ont également adopté une résolution déclarant que l'Église catholique en Chine continuait à reconnaître le pape à Rome en tant que chef spirituel de l'Église. Mais en même temps, il a été décidé de libérer l'Église catholique de Chine de toute influence étrangère. Tous les liens financiers et politiques avec Rome et avec d'autres Églises

à l'étranger ont dû être rompus. Mais les questions concernant la foi et la morale n'ont pas été touchées. Le 13 avril 1958, deux ordinations épiscopales ont eu lieu sans l'approbation papale. Avant la l'ordination, les noms ont été envoyés à Rome pour demander l'autorisation de l'ordination. Mais Rome l'a carrément refusée. De décembre 1957 à janvier 1962, 42 évêques supplémentaires ont été ordonnés sans autorisation papale. Les ordinations ont été condamnées par Rome.

Des observateurs étrangers ont affirmé que l'Église catholique en Chine s'était scindée en une église patriotique coopérant avec le gouvernement et une église clandestine demeurant fidèle à Rome. Pour affirmer l'autonomie de l'Église catholique en Chine, dans certaines ordinations épiscopales, le texte de la formule de consécration a été modifié. En 1950, Mgr Charles Van Melckebecke, évêque, CICM fut expulsé de Chine mais officiellement chargé du soin pastoral des Chinois d'outre-mer. Le Concile Vatican II s'est tenu sans la participation de la Chine continentale. Les tentatives prudentes du pape Paul VI d'établir des contacts diplomatiques avec les dirigeants chinois n'ont pas abouti. Lorsque le Saint-Siège, à Noël 1966, promut l'Inter Nonciature en Nonciature, ce fut un autre revers pour la relation avec la Chine, car cette démarche vue par Pékin était un affront intentionnel du Vatican et une violation du principe de la Chine unique. Bientôt, le Vatican a corrigé cette erreur en désignant uniquement des chargés d'affaires limitant leur responsabilité au seul territoire de Taiwan.

Après la mort de Mao Zedong le 9 septembre 1976, la situation de l'Église catholique s'est améliorée lorsque Deng Xiaoping a pris les rênes de la Chine avec sa politique de réforme. La révolution culturelle sous Mao Zedong a créé une expérience traumatisante parmi la population chinoise et il souhaitait améliorer la situation. En fait, la situation répressive sous Mao a obligé de nombreux Chinois à se tourner vers la religion pour trouver un nouveau soutien et des réponses. Ainsi, l'année qui suit la révolution culturelle se caractérise par une croissance de toutes les communautés religieuses en Chine, ce qui n'était pas imaginable auparavant. Les églises chrétiennes, y compris les églises protestantes, ont profité le plus de cette situation. L'attraction des Eglises chrétiennes était si grande que certains observateurs ont parlé de «fièvre du christianisme». Les évêques, les prêtres, les religieux et de nombreux «simples» fidèles laïcs avaient témoigné d'une force si solide, d'honnêteté et de patience qui régnaient dans les prisons et les chantiers qu'ils ont impressionné non seulement les autres condamnés, mais également les gardiens de prison. On peut dire la même chose de l'image des chrétiens dans la société chinoise en général, où les chrétiens étaient souvent perçus

comme des éléments positifs contribuant au développement de la société. C'est la raison pour laquelle les Églises chrétiennes en Chine ont perdu la honte de soutenir une religion étrangère qui avait collaboré avec les puissances coloniales occidentales, qui avaient exploité et réprimé la Chine. Le développement pour devenir des églises indépendantes et autonomes a aidé à débarrasser les chrétiens chinois des accusations de manque de patriotisme et d'authenticité en tant que citoyens chinois.

C'est ainsi que Deng Xiaoping a commencé à réformer sa politique de la liberté de religion en 1982: «Les citoyens de la République populaire de Chine jouissent de la liberté de religion. Aucun organe de l'État, organisation de masse ou personne n'est autorisé à obliger un citoyen à croire ou à ne pas croire en la religion. Il est interdit de discriminer tout citoyen qui croit ou ne croit pas en la religion. L'État protège les activités religieuses légitimes. Nul n'est autorisé à utiliser la religion pour mener des activités contre-révolutionnaires, qui perturbent l'ordre social, nuisent à la santé des personnes ou entravent le système éducatif du pays. La religion n'est pas soumise au contrôle de pays étrangers ». En outre, le gouvernement a déclaré que le respect et la protection de la liberté de religion étaient des objectifs centraux de sa politique religieuse. Le Parti communiste chinois et les autorités gouvernementales ont principalement admis la possibilité d'une coexistence de la religion et du socialisme, à la seule condition qu'il s'agisse du socialisme, qui dicte que les conditions des religions pourraient exister dans une harmonie quelque peu unilatérale au sein d'un État socialiste.

De nombreux évêques et prêtres qui, après de nombreuses années, avaient été libérés de prison et de camps de travail, se demandaient s'ils étaient prêts à faire confiance à la politique réformiste du gouvernement. Ceux qui étaient prêts à franchir cette étape ont eu l'occasion de célébrer des messes dans les églises nouvellement inaugurées et de devenir pasteurs des paroisses.

Pour tous les évêques chinois, la formation des prêtres figurait au premier rang des autres tâches urgentes de l'Église. Alors qu'en 1952, la Chine comptait 16 grands séminaires, tous sauf un, le grand séminaire de Sheshan, près de Shanghai, avait été fermé en 1965. Pendant la Révolution culturelle (1966-1976), tous les grands séminaires étaient fermés et pendant plus de dix ans aucun prêtre n'a été formé. Cependant, au cours de cette période de réforme, 10 grands séminaires et 20 séminaires mineurs ont commencé à fonctionner normalement. Le bureau des affaires religieuses du gouvernement ne pouvait pas contrôler l'admission des candidats aux principaux séminaires, mais devait ensuite autoriser les ordinations. Dans ce contexte, il convient de mentionner que la radio catholique continentale

Radio Veritas Asia, créée par les évêques asiatiques en 1969, a déployé des efforts particuliers pour utiliser SW Broadcast pour offrir en mandarin une formation en ligne avec l'aide de professeurs jésuites du séminaire de Taiwan. De nombreux prêtres de cette période reconnaissent Radio Veritas Asia comme leur formateur de séminaire. Le gouvernement a également autorisé la visite de certains évêques d'Allemagne et des Philippines.

Entre l'église souterraine et l'église ouverte il existait toujours une tension qui nuisait au développement d'une atmosphère harmonieuse au sein des cercles de l'Église. En 1989, le bouleversement en Europe de l'Est, lorsque l'Allemagne de l'Est unie à l'Allemagne de l'Ouest, incita le gouvernement chinois à renforcer ses mesures de contrôle et de réglementation à l'encontre de toutes les organisations religieuses et des églises chrétiennes. Les autorités chinoises ont fait observer que les Églises chrétiennes avaient joué un rôle assez important dans le bouleversement politique de l'Europe orientale. Le gouvernement chinois a été non seulement perturbé par le phénomène du nombre croissant de chrétiens, mais également par la croissance au sein des autres religions. Le parti communiste considérait ces développements comme un défi. Les bureaux des affaires religieuses ont non seulement été perturbés par le développement croissant du christianisme, mais également par le fait que beaucoup de nouveaux chrétiens ont refusé de rejoindre les organisations religieuses approuvées par le gouvernement, mais sont devenus membres de l'église souterraine et se sont ainsi placés hors du contrôle des bureaux du gouvernement. Les évêques de Chine continentale ne pouvaient pas participer au Synode des évêques pour l'Asie et n'étaient pas munis de passeports de voyage. Les relations entre Beijing et le Vatican se détériorèrent dramatiquement lorsque, le 1er octobre 2000, le pape Jean-Paul II canonisa 120 martyrs chinois à Rome. Le gouvernement chinois a protesté violemment. Dans le cadre d'une campagne nationale, les évêques, les prêtres, les séminaristes et les laïcs ont dû participer à des séminaires spéciaux et à des cours de formation dans tout le pays afin de suivre la ligne de conduite du gouvernement en ce qui concerne la canonisation. Malgré le harcèlement du gouvernement, l'Église catholique en Chine a continué à se développer. Selon des statistiques non officielles, en 2000 la population catholique a atteint 12 millions dans 138 diocèses. Le nombre de prêtres était de 1200 dans l'église ouverte et de 1000 dans l'église souterraine, 2150 religieuses dans les congrégations diocésaines de l'Église ouverte, et 1500 dans l'église souterraine. On croyait que l'Église ouverte dirigeait 40 noviciats, contre 20 dans l'église souterraine. Dans 24 grands séminaires, il y avait 1000 séminaristes dans l'église ouverte, contre 700 dans 10 grands séminaires.

Le 22 septembre 2018, un accord a été signé entre le Saint-Siège et la République populaire de Chine. Malgré son caractère temporaire, son importance est telle qu'elle suscite beaucoup de commentaires et qu'elle fait déjà l'objet d'une étude approfondie. Seul le temps nous dira le résultat de cet accord.

3. Possibilités modernes de mission « apostate » dans le monde d'aujourd'hui.

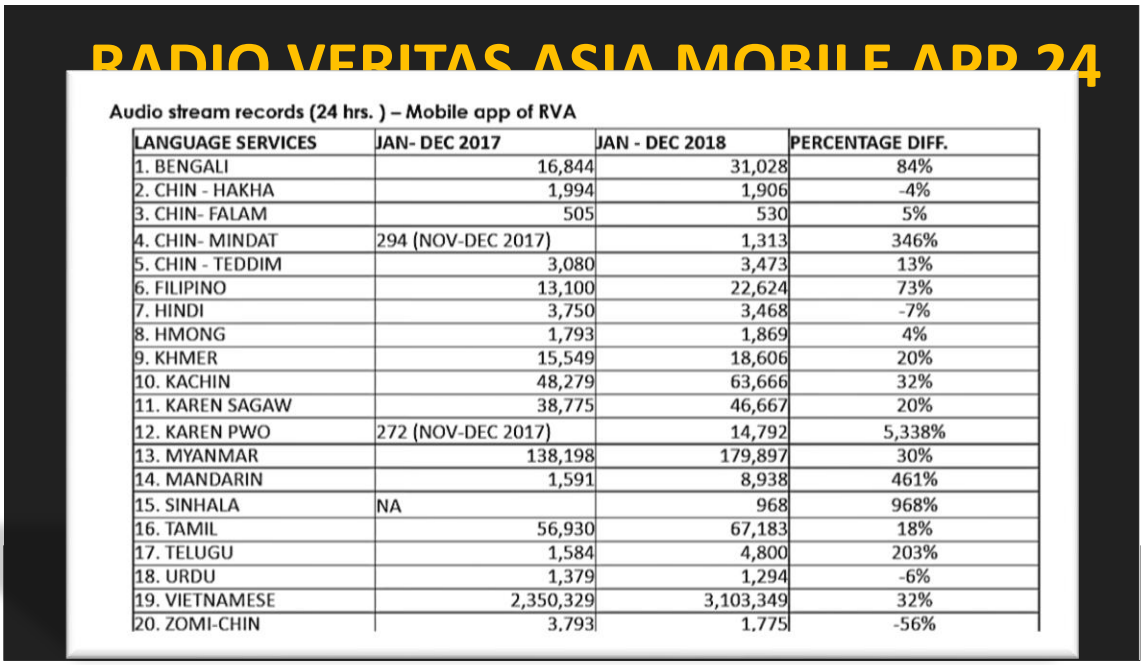
Aujourd'hui, la révolution technologique dans la communication représente une grande opportunité pour l'Église. Autrefois le mot missionnaire était toujours associé à l'idée d'aller dans des lieux et vers des peuples. Aujourd'hui, il est facile de joindre notre public cible et notre groupe cible à condition de maîtriser l'art de la communication numérique. La communication numérique a tellement envahi toutes les sphères de la vie humaine qu'il est impossible dans le monde moderne de communiquer avec un groupe quelconque sans l'aide de la technologie numérique. La maîtrise de la technologie numérique sera essentielle non seulement pour les missionnaires, mais également pour tous les ministères de l'Église tels que la catéchèse, la biblique, la jeunesse, les travailleurs, la promotion des vocations, etc.

Les évêques d'Asie ont été confrontés au problème de la satisfaction des besoins pastoraux des catholiques chinois lorsque les communistes ont bloqué l'accès des missionnaires en Chine. Pour contourner et pénétrer le rideau de bambou, le Saint-Esprit leur a inspiré l'idée de penser à l'apostolat radio. Ils ont créé une radio SW Radio Veritas Asia capable de pénétrer dans le rideau de bambou et d'atteindre les fidèles chinois que le communisme voulait priver de la Parole de Dieu et de l'attention pastorale. Radio Veritas Asia a remédié à cette situation. C'est pourquoi, lors de la révolution culturelle chinoise sous Mao, Radio Veritas Asia a pu joindre les séminaristes pour compenser l'absence de professeurs. Les prêtres qui ont bénéficié de RVA en Chine le reconnaissent à ce jour en l'appelant Formateur du séminaire.

Mais la technologie avance à un rythme très rapide et rend les connaissances antérieures obsolètes. Alors que SW Radio ne peut atteindre qu'une zone cible limitée, le numérique en ligne peut atteindre le public mondial. Une autre diffusion SW ne peut être entendue que pendant une heure fixe au cours de laquelle elle a été diffusée. Désormais, la diffusion numérique en ligne de la question est accessible à tout moment et en tout lieu par le biais de divers gadgets tels que ordinateurs, tablettes, téléphones portables, etc. Le site Web

stocke toute quantité de matériel de sorte que quiconque de n'importe où et à n'importe quel moment peut y accéder. Le coût de la diffusion numérique est très minime par rapport à la diffusion SW. Un individu peut également émettre si on connaît sa technique. Le format n'est pas stéréotypé mais flexible au choix du public. En outre, la diffusion radio ne fournit aucune donnée sur les auditeurs, mais la diffusion numérique en ligne fournit toutes les données possibles, telles que le nombre d'auditeurs, la fréquence d'écoute, la durée d'écoute et les programmes préférés.

Par la FABC, Radio Veritas Asia est devenue une émission en ligne dédiée depuis juillet 2018 et peut atteindre son public, non seulement en Asie, mais dans le monde entier et accueillir davantage de langues. Aujourd'hui, il diffuse en 20 langues asiatiques et sert un large public à travers le monde. Je cite les statistiques suivantes du secrétaire de la FABC - Bureau de la communication sociale:



Audio stream records (24 hrs.) – Mobile app of RVA

LANGUAGE SERVICES	JAN- DEC 2017	JAN - DEC 2018	PERCENTAGE DIFF.
1. BENGALI	16,844	31,028	84%
2. CHIN - HAKHA	1,994	1,906	-4%
3. CHIN- FALAM	505	530	5%
4. CHIN- MINDAT	294 (NOV-DEC 2017)	1,313	346%
5. CHIN - TEDDIM	3,080	3,473	13%
6. FILIPINO	13,100	22,624	73%
7. HINDI	3,750	3,468	-7%
8. HMONG	1,793	1,869	4%
9. KHMER	15,549	18,606	20%
10. KACHIN	48,279	63,666	32%
11. KAREN SAGAW	38,775	46,667	20%
12. KAREN PWO	272 (NOV-DEC 2017)	14,792	5,338%
13. MYANMAR	138,198	179,897	30%
14. MANDARIN	1,591	8,938	461%
15. SINHALA	NA	968	968%
16. TAMIL	56,930	67,183	18%
17. TELUGU	1,584	4,800	203%
18. URDU	1,379	1,294	-6%
19. VIETNAMESE	2,350,329	3,103,349	32%
20. ZOMI-CHIN	3,793	1,775	-56%

4. L'avenir de l'apostolat missionnaire.

L’expérience du travail de mission aujourd’hui a un très bel avenir pour l’Église, mais l’avenir est davantage dans les mains de la technologie numérique et de toute nouvelle amélioration des technologies de la communication. Déjà, le pape Paul VI avait averti l'Église dans son encyclique Evangelii Nuntiandi que l'Église se sentirait coupable devant le Seigneur si elle n'utilisait pas la technologie de communication que le cerveau humain développe constamment.

5. Conclusion

En regardant l'ethos et la religiosité de l'Asie (23 nations), nous avons vu que les efforts missionnaires ont répondu aux aspirations et aux espoirs de la communauté asiatique. Aucune force maléfique ne peut ni la contenir ni la supprimer. Des vies ont été perdues dans les prisons, dans les camps de travail et lors des assassinats aveugles de catholiques pour leur religion. Nous pourrions dire en toute sécurité que le christianisme pourrait résister au défi de toute force s'opposant à lui et survivre au milieu de ses arrestations, prisons, tortures, menaces de mort et assassinats d'innocents. C’est le chemin de la croix que l’église asiatique suit volontairement. Comme le dit saint Paul dans Philippiens I, 6: «ayant confiance en cela, celui qui a commencé un bon travail en vous continuera à le parfaire jusqu'au jour du Christ Jésus». Je souhaite que Missio Belgium fasse toujours confiance au Seigneur et suive l'inspiration du Saint-Esprit.

Notes primaires :

Deux livres principaux ont servi de points de référence :

1. 1. Données sur l'histoire de l'Église avec des documents romains successifs sur la mission, ainsi que sur le développement des œuvres missionnaires dans l'Église à travers plusieurs encycliques et exhortations apostoliques. Les livres suivants ont été utiles : Bernardo Colomenares Gómez, (ed) Nouveaux Visages de la mission Du ,“Sans Unique” à l’échange entre Églises locales ! Éditions KARTHALA, Paris, 2016.
2. George Evers, Les églises en Asie, Cambridge Press, Delhi. 2005.
   J'ai minutieusement pris les données de ces deux sources et les ai reconnues pour leurs travaux savants et historiques auxquels les auteurs ont contribué.

Notes de bas de page :

1. Frère Jean of Taizé, The Way of the Lord – A New Testament Pilgrimage, Pastoral press, Portland, Oregon, 1990, p. 128.
2. P. S. Panner Selvam, Star of New Evangelization, Sivakasi, First Edition, 2018, p. 15.
3. op. cit. pp. 15-16.
4. Bernardo Colomenares Gómez, (ed) Nouveaux Visages de la mission Du, “Sans Unique” à l’échange entre Églises locales ! Éditions KARTHALA, Paris, 2016, p. 28.
5. Op. cit. pp. 31-32

6. Op. cit. pp. 34-37
7. Op. cit. pp. 38-40
8. Op. cit. pp. 40- 44
9. Op. cit. pp. 44- 46
10. Op. cit. pp. 47- 50
11. Op. cit. pp. 50 – 53, 170 – 179.
12. George Evers, Churches in Asia, Cambridge Press, Delhi. 2005 p pp 405-517
13. A. M. Mundadan, History of Christianity, India volume 1, Theological Publications in India, 1982, p. 21.
14. E.Tisserant, Eastern Christianity in India, Orient Longman, London, 1957, p.10.
15. George Evers, op.cit. p. 445
16. op. cit. pp. 559-567
17. op. cit. pp. 546-558
18. op. cit. pp. 419-443
19. op. cit. pp. 518-545
20. op. cit. pp. 366-373
21. op. cit. pp. 375-387
22. op. cit. pp. 321-365
23. op. cit. pp. 301-314
24. op. cit. pp. 315-319
25. op. cit. pp. 298-300
26. op. cit. pp. 285-297
27. op. cit. pp. 241-284
28. op. cit. pp. 185-240
29. op. cit. pp. 388-403
30. op. cit. pp. 173-182
31. op. cit. pp. 168-172
32. op. cit. pp. 161-165
33. op. cit. pp. 85-93
34. op. cit. pp 45-84
35. op. cit. pp. 153-160
36. op. cit. pp. 3-44
37. op. cit. pp. 94-152

MISSION HIER, AUJOURD'HUI ET DEMAIN

CHANGER DE PARADIGME EN MISSION: L'EXPÉRIENCE DE LA DAGARA DANS LE NORD-OUEST DU GHANA

Edward Tengan

Même si l'Église a toujours compris qu'elle existait pour poursuivre la mission du Christ, la compréhension de cette mission n'a pas été la même dans le temps. Au fil du temps, les églises universelles et locales ont connu des changements de paradigmes en ce qui concerne leur compréhension et la réalisation de leur mission dans le monde. Ainsi, la manière dont une église particulière comprend sa mission détermine sa perception de son identité, de sa tâche et des méthodes utilisées pour réaliser son projet missionnaire. C'est dans cette optique que le présent document examine les paradigmes changeants dans la compréhension de la mission telle que l'a vécue le Dagara du nord-ouest du Ghana.

Les Missionnaires d'Afrique (connus sous le nom de Pères Blancs) sont arrivés dans cette région et ont établi leur première mission à Jirapa en 1929. Depuis la création de la mission dans ce pays à ce jour, la compréhension de la mission a subi trois grands changements de paradigme en raison des changements historiques et théologiques vécus par l'Église et le monde en général. Tandis que l'Église pré-Vatican II dirigée principalement par les missionnaires voyait la mission comme un appel à sauver leurs auditeurs païens de leurs cultures par le baptême dans l'Église, l'Église après Vatican II voyait l'inculturation comme le moyen d'être une église en Afrique. Le deuxième Synode africain a appelé à la réconciliation et à la reconstruction d'une Afrique défigurée par les conflits, la corruption et d'autres maux sociaux, exigeant ainsi un nouveau modèle de mission suite à l'explosion de la communication et à la mondialisation qui en a résulté. Cet article cherche à explorer ces changements dans le paradigme de la mission et leurs conséquences pour la vie et la mission de l'Église locale parmi le diocèse de Dagara du Wa dans le nord-ouest du Ghana.

Introduction

Même si l'Église a toujours compris qu'elle existait pour poursuivre la mission du Christ, la compréhension de cette mission n'a pas été la même dans le temps. Au fil du temps, les églises universelles et locales ont connu des changements de paradigmes en ce qui concerne leur compréhension et la réalisation de leur mission dans le monde. Ainsi, la manière dont une église particulière comprend sa mission détermine sa perception de son identité, de sa tâche et des méthodes utilisées pour réaliser son projet missionnaire. C'est dans cette optique que le présent document examine les paradigmes changeants dans la compréhension de la mission telle que l'a vécue le Dagara du nord-ouest du Ghana. Depuis le début de la mission dans ce pays à ce jour, la compréhension de la mission a connu trois changements de paradigme dus en grande partie aux changements historiques et théologiques vécus par l'Église et le monde entier.

Les Missionnaires d'Afrique (connus sous le nom de Pères Blancs) sont arrivés dans cette région et ont établi leur première mission à Jirapa en 1929. C'était dans le contexte de l'église précédant Vatican II gérée principalement par les missionnaires qui considéraient la mission comme l'appel à sauver leurs auditeurs païens de leurs cultures par le baptême dans l'Église. La mission était vue comme le salut des âmes par le baptême dans l'Église. Dans les années 1960, l'événement de Vatican II, associé à la lutte pour l'indépendance des pays africains, entraîna un changement de paradigme pour la mission. L'Église, en tant que peuple de Dieu dans son contexte historique et local, a souligné l'accent mis sur l'église locale et l'importance de la culture locale pour la construction d'églises indépendantes qui parlent aux gens de leur propre culture : la mission en tant qu'inculturation. Les années 1990 ont été marquées par des conflits ethniques et tribaux en Europe et en Afrique après la dissolution de la polarité politique Est-Ouest. Ces conflits, conjugués aux effets de la mondialisation économique et de la crise écologique, ont appelé à un nouveau modèle de mission, la mission de guérison et de réconciliation à travers une conversion personnelle et structurelle au Christ dans la transformation de la vision du monde.

L'Eglise missionnaire : La mission comme implantation d'églises

Dans l'Église post-tridentine, l'activité missionnaire allait de pair avec la colonisation, à tel point qu'un pouvoir colonial déterminait, en principe, l'identité religieuse du peuple colonisé. Les églises institutionnelles en Europe ont envoyé leurs membres en mission auprès des païens. Lesdits missionnaires ont puisé leur autorité dans les églises d'envoi qui leur ont donné des règles pour leur activité missionnaire. Cette période a été marquée par une lutte entre églises pour les convertis, chaque groupe étant parti à la conquête du monde pour Dieu par la puissance de Satan. Le salut des âmes était donc la tâche principale de la mission. Ce salut était considéré comme l'atteinte du ciel après la mort. Les païens ont été exhortés à se présenter au baptême dans l'Église comme le seul moyen d'être sauvés car il n'y avait aucune possibilité d'être sauvé en dehors de l'église; *extra ecclesia nulla salus*. Les baptisés ont ensuite été exhortés à éviter le péché, à être en état de grâce pour pouvoir entrer au ciel.

C'est dans ce contexte que Benoît XV a cherché à établir une distinction claire entre les intérêts nationaux et les intérêts ecclésiastiques en ce qui concerne l'activité missionnaire de l'Église. C'est pourquoi, dans sa lettre apostolique Maximum Illud, publiée en 1919, il exhorta les missionnaires.

Vous avez été appelé à porter la lumière aux hommes qui se trouvent à l'ombre de la mort et à ouvrir la voie du ciel pour les âmes qui se précipitent vers la destruction. Assurez-vous que Dieu vous parlait, à chacun de vous, quand il a dit: "Oublie ton peuple et la maison de ton père" (Ps 44:11). Rappelez-vous que votre devoir n'est pas l'extension d'un royaume humain, mais celui du Christ; Et souvenez-vous aussi que votre objectif est l'acquisition de citoyens pour une patrie céleste et non pour une terre. (...) Non, le vrai missionnaire est toujours conscient qu'il ne travaille pas en tant qu'agent de son pays, mais en tant qu'ambassadeur du Christ. Et sa conduite est telle qu'il est parfaitement évident pour quiconque le surveillant qu'il représente une foi qui n'est étrangère à aucune nation sur la terre, puisqu'elle englobe tous ceux qui adorent Dieu en esprit et en vérité, une foi dans laquelle «il n'y a pas de Gentil. , pas de Juif, pas de circoncis, pas d'incirconcis, pas de barbare, pas de Scythian, pas d'esclave, pas d'homme libre, mais Christ est tout en chacun de nous »(Col 3, 11). (Illud maximum 19-20)

Le pape François résume à juste titre le message de Benoît XVI quand il dit que «l'Église de Dieu est universelle; elle n'est étrangère à aucun peuple, en tant que telle, le travail missionnaire devrait être dépourvu de tout intérêt national ou particulier. (Baptisé et envoyé p. 9).

Le pape Benoît XV donna ainsi une nouvelle direction et un nouvel élan au travail missionnaire. C'est pourquoi, lorsque les missionnaires d'Afrique ont commencé leur travail missionnaire auprès des Dagara, ils étaient très conscients des directives données par le pape. Outre l'enseignement du pape, ils devaient également tenir compte des paroles de leur fondateur, le cardinal Lavigerie, dont l'enseignement sur l'adaptation éclairait davantage l'esprit du pape. Dans cet esprit, Lavigerie a rappelé à ses missionnaires que leur identité première devrait être celle de «chrétien» et d '«apôtre» plutôt que de *Français* ou *d'Européens*. (14)

Par conséquent, dans cette première phase d'évangélisation missionnaire parmi les Dagara, le but principal de la mission était le salut des âmes par le baptême dans l'Église. Les Missionnaires d'Afrique ont considéré l'adaptation à divers niveaux comme le moyen d'atteindre leur objectif. Le cardinal Lavigerie croyait en la transformation de l'Afrique par les Africains eux-mêmes. Par conséquent, les missionnaires étaient considérés comme des initiateurs, mais le travail durable devait être accompli par les Africains eux-mêmes. Pour cela, ils ont eu recours aux services de catéchistes, qui les ont aidés à atteindre les populations

à la base. J'aimerais explorer brièvement chacun de ces éléments de la mission telle qu'elle a été entreprise par les Missionnaires d'Afrique parmi les Dagara..

Le salut des âmes par le baptême

En tant qu'enfants de leur temps, l'une des principales préoccupations des Missionnaires d'Afrique dans leur évangélisation du Dagara était le salut des âmes. Pour ce faire, ils ont rendu visite à la population de leurs villages et ont participé à leurs activités sociales afin de rester libres avec la population. En cela, ils ont porté une attention particulière aux malades qu'ils ont visités régulièrement dans le but de les baptiser en danger de mort. Dans cet ordre d'idées, ils ont fait comprendre à leurs catéchistes qu'ils devaient s'assurer de baptiser les mourants, y compris les enfants. Comme le raconte un catéchiste:

> *Nous avons été avertis que nous devions rendre visite aux personnes malades, en particulier à celles en danger de mort. Dans de tels cas, nous devions baptiser la personne pour ouvrir la voie à son acceptation au ciel. On nous a dit que si nous négligions de rendre visite et de baptiser une telle personne et que cette personne mourrait sans baptême, son jugement serait suspendu à nos têtes. Pour cette raison, nous avons été très attentifs à rendre visite aux malades pour pouvoir administrer le baptême à ceux qui mouraient.*

> *(...). Il est écrit dans notre livre d'instructions que, si une femme meurt en couches, le catéchiste ou le dirigeant chrétien a l'obligation de procéder à une opération chirurgicale afin de retirer et de baptiser l'enfant. (...) La loi stipulait que si vous refusiez d'opérer, vous auriez commis un péché mortel en refusant d'opérer et de baptiser l'enfant, sauvant ainsi son âme. (Tengan, E. 2015 pp. 30-31)*

L'adaptation comme moyen d'évangélisation

Après le Concile de Trente, la règle générale était que chaque église de mission devait se conformer aussi étroitement que possible à la voie romaine. À l'époque, la croyance était que la théologie occidentale et les pratiques chrétiennes étaient universellement et

perpétuellement valables. À cet égard, l'adaptation faisait référence à l'intégration d'éléments culturels non essentiels non contaminés par le paganisme dans la foi.

Dans cette optique, le cardinal Lavigerie a estimé que la conversion ne nécessitait pas un rejet total des coutumes sociales, mais des religions indigènes et des pratiques les concernant. Il exhorta donc ses missionnaires à faire la distinction entre les coutumes laïques à préserver et les institutions et pratiques religieuses à abolir. Il leur a demandé de se rapprocher autant que possible des habitudes extérieures des gens en mangeant leur nourriture, en portant leur costume et en parlant leur langue. Selon lui, "une telle adaptation a diminué l'étrangeté des missionnaires et a permis un ton de respect, et non de condescendance lorsqu'ils ont affaire à des indigènes". Lousiana p. 25.

Écrit sur l'utilisation de cette adaptation missionnaire par les Missionnaires d'Afrique parmi les Dagara, Der (1983, p. 279):

> *Dans le nord du Ghana, les missionnaires mangeaient les aliments de base locaux et buvaient de la bière brassée localement, mais ils ne trouvèrent rien qui leur convienne dans le type de vêtement local alors en usage dans la région. Leur position par rapport au problème de l'adaptation est relativement facilitée par l'absence de cultes d'initiation très répandus.*

En plus de s'adapter au mode de vie des gens, ils ont adapté plusieurs pratiques sociales à la pratique chrétienne. La plantation de la croix dans les fermes à la place des symboles traditionnels, la bénédiction des semences avant le semis et la célébration de Noël qui tombait au moment où le peuple célébrait traditionnellement son rituel d'action de grâce pour une bonne récolte étaient des sujets qui parlaient efficacement aux personnes qui dépendaient de l'agriculture pour leur subsistance. La bénédiction des femmes enceintes a également remplacé le rituel traditionnel pratiqué à l'époque par les gens. Dans le domaine de la liturgie, les missionnaires ont traduit de nombreuses chansons et prières dans la langue locale et ont également adapté des airs locaux à la musique ecclésiale.

Il faut noter que dans tout cela, l'adaptation des missionnaires au mode de vie du peuple a été un élément important pour gagner le peuple à la foi. Contrairement aux représentants du gouvernement, les missionnaires étaient sociables et abordables. Ils ont eu un contact personnel avec les gens de la base. Ils partageaient les joies et les peines du peuple et étaient totalement à leur disposition en cas de besoin. Leur apostolat des malades et des mourants était d'une importance particulière, qu'ils considéraient comme un apostolat de

compassion conforme à la mission de Jésus lui-même. Cependant, on ne peut sous-estimer le rôle des catéchistes qu'ils ont recrutés comme aides dans leur tâche d'évangélisation.

Les Catéchistes et le Catéchuménat

Le 16 novembre 1931, le P. McCoy a inauguré le programme de formation des catéchistes à Jirapa (McCoy, R 1988, p. 245). Le programme comprenait trois années de formation intensive dans la Bible, la catéchèse (contenu et présentation) et le leadership communautaire. Les épouses qui accompagnaient leur mari à la formation ont reçu des instructions en matière de gestion de la maison, de spiritualité et d'hygiène personnelle. Le gouvernement colonial avait pour politique de ne pas ouvrir d'écoles officielles dans cette région afin de préserver les jeunes hommes en tant que travailleurs des exploitations cacaoyères et des mines du sud. Pour contourner la règle, les missionnaires ont inscrit de brillants jeunes garçons à l'école des catéchistes, qu'ils ont ensuite envoyés à Navrongo pour poursuivre leurs études. Ce fut le cas de Dery qui devint finalement le premier évêque du diocèse de Wa. Après leur formation, les catéchistes ont été envoyés deux par deux dans des villages autres que leur village natal. Là-bas, ils ont agi en tant que représentants des missionnaires dans les communautés villageoises où ils se sont engagés dans l'évangélisation primaire ainsi que dans l'évangélisation pastorale des communautés chrétiennes en croissance.

À la fin des années 50, les missionnaires ont compris la nécessité d'ouvrir de nombreuses paroisses pour répondre aux besoins d'un grand nombre de chrétiens. En plus de prêcher aux païens, il y avait un besoin urgent d'évangélisation pastorale pour répondre aux besoins spirituels des chrétiens et les catéchistes devinrent des agents indispensables à la mission évangélisatrice de l'Église locale. Parlant du rôle des catéchistes dans l'œuvre missionnaire de l'Église, un catéchiste a dit ceci :

> *Il est vrai que la conversion est l'œuvre de la grâce de Dieu. Mais nous ne pouvons pas exclure le fait que Dieu appelle les gens en tant qu'êtres humains dans leur propre culture. Par conséquent, même s'ils (les missionnaires) avaient réussi, ils auraient souffert. Les pères ne connaissaient pas le peuple. Ce sont les catéchistes qui vivent avec les gens qui les connaissent.*
>
> *Quand il y a une affaire à régler, les prêtres s'y rendront et ils les tromperont avec des demi-vérités. Ils ne leur diront jamais la vérité. Ils s'appuieront sur ces informations pour conclure en pensant avoir résolu le cas, mais en réalité, ils n'auraient fait que perdre leur temps. Par exemple, dans le cas de l'abstention de*

viande le vendredi, les prêtres voulaient dire à notre peuple qu'ils pourraient manger de la viande séchée le vendredi pendant le carême. Mais ce sont les catéchistes qui l'ont déconseillé. Connaissant leurs gens, ils ont dit que les gens allaient mettre de la viande fraîche sur le feu pendant un certain temps, affirmant que c'était de la viande séchée et aller de l'avant pour la manger. Suivant les conseils des catéchistes, les prêtres ont enseigné que toute viande est interdite le vendredi pendant le carême. (Tengan, E. 2015, p.70).

Ainsi, dans la première phase de l'effort missionnaire chez les Dagara, le but de la mission était de sauver les âmes par le baptême dans l'Église. En termes de relation de l'Église avec la culture du peuple, l'adaptation a été l'approche. Cependant, cela ne faisait que toucher à la surface de la culture. De plus, les missionnaires n'ont pas compris que même les pratiques sociales des gens étaient enracinées dans leur vision du monde religieux. Il était donc difficile de distinguer le social du religieux. La culture est une unité complexe au sein de laquelle les pratiques sociales tirent leur sens de la vision religieuse sous-jacente du monde. Comment distinguer la puissance de la médecine traditionnelle du contexte religieux dans lequel elle a été préparée? Les traductions liturgiques qui cherchaient à éviter la vision religieuse du monde introduisirent des mots qui n'avaient aucune signification pour le peuple. Des mots comme teng vla (bonne terre) missa et sacrifice sont utilisés pour désigner le ciel, la messe et le sacrifice au lieu des termes plus appropriés dapare, bagr maalo et bagr, respectivement. C'était pour éviter les connotations religieuses que ces derniers termes impliquent. Enfin, bien que l'introduction des catéchistes en tant qu'assistants ait eu d'immenses avantages, elle a progressivement séparé les missionnaires des habitants de la base, qui dépendaient de plus en plus des catéchistes pour obtenir des informations auprès des communautés villageoises. Dans les années 1960, la mission de conversion des païens a été progressivement remplacée par une évangélisation pastorale pour la population chrétienne croissante. Cela appelait un nouveau paradigme pour la mission.

Vatican II et ses conséquences: la mission comme inculturation de l'Évangile

Avant Vatican II

Le diocèse de Wa a été créé le 16 mars 1960 avec Peter Porekuu Dery comme premier évêque. Déjà jeune prêtre, Dery a déploré le fait que la liturgie de l'Église soit célébrée dans une langue incompréhensible pour le peuple. Contre l'avis de ses confrères blancs, il

commença à traduire certaines des chansons de l'église dans la langue locale. Il n'est donc pas étonnant que lorsqu'il est devenu évêque, il ait profité de l'occasion pour pousser son agenda. Dans ses armoiries, il a utilisé l'image des deux maisons, l'ancienne maison sans croix et la nouvelle maison avec la croix, pour décrire sa vision de la relation entre évangile et culture. Dans ses mémoires, il écrit:

> *C'est pourquoi, dans mon apostolat, je dois garder à l'esprit de ne pas détruire les trésors qui ont de la valeur dans l'ancienne maison. Je devrais plutôt les conserver et les utiliser dans la construction de la nouvelle famille afin que les habitants de l'ancienne maison qui doivent quitter certaines choses inacceptables pour l'Évangile puissent toujours s'identifier dans leur nouvelle maison et s'y sentir chez eux. . Je dois constamment garder à l'esprit que le même Dieu de la nouvelle maison est à l'origine de la vieille maison. Il l'a faite et l'a ordonnée lui-même. En tant que tel, il doit y avoir quelque chose de valeur en elle qui peut conduire ses membres à Dieu.*
>
> *À cet égard, il est triste de constater que (sans que ce soit de leur faute) les premiers missionnaires aient renoncé à utiliser les termes des religions traditionnelles pour enseigner le peuple à la foi chrétienne. (...) Ce sont des exemples de ce que je veux dire en disant qu'il est nécessaire d'utiliser les choses de l'ancienne maison pour construire la nouvelle. Quand ceci est fait correctement, les gens, venant de l'ancienne maison dans la nouvelle, s'y reconnaissent immédiatement. Ils voient dans la nouvelle maison des choses qu'ils ont toujours chéries. En regardant dans la nouvelle maison et en voyant ces choses, même si elles sont présentes dans un état transformé, ils diront: "Nous avions peur de laisser nos valeurs derrière nous, mais les voici dans notre nouvelle maison, même dans un meilleur état que nous pourrions jamais l'imaginer ". (Dery, P. 2001, p.82)*

Il raconte comment, après son ordination comme évêque, il a demandé une audience avec le pape Jean XXIII. Lors de sa rencontre avec le pape, il a demandé l'autorisation d'utiliser la langue locale dans la liturgie pour permettre à la population de participer utilement à celle-ci. Il a noté que le pape était très sympathique à son point de vue et que deux semaines après sa rencontre avec le pape, il avait reçu une réponse dans un document écrit lui permettant de faire des expériences pour adapter la liturgie à sa culture locale. Comme l'explique Dery, «il ne m'a pas seulement autorisé à faire chanter les gens dans leur propre langue à la messe. Il m'a exhorté à ne pas translittérer les chansons. Je devais utiliser les propres schémas de pensée du peuple pour exprimer l'essence chrétienne des chansons de

manière à ce qu'elles aient un sens pour le peuple »(Dery 2001, p. 117). On peut donc dire que l'utilisation de la langue locale dans la liturgie a commencé dans le diocèse de Wa avant le concile Vatican II, lorsqu'elle est devenue une politique universelle pour l'ensemble de l'Église. De cette façon, on peut dire que Dery a ouvert la voie à la compréhension de la mission comme inculturation dans son diocèse.

La vision de Dery serait confirmée par Vatican II, qui assistait à un changement fondamental dans la compréhension de la mission. La concomitance de facteurs historiques et théologiques dans les années 1960 a eu de grandes implications pour l'évangélisation en Afrique. Sur le plan politique, la conscience noire et les mouvements d'indépendance qui ont balayé l'Afrique auraient des répercussions sur la vision de la mission telle qu'elle était pratiquée par les missionnaires. Il convient également de noter qu'outre ce qui se passait en Afrique, il existait en Europe occidentale un changement dans la façon dont la culture était comprise. Les spécialistes des sciences sociales faisaient maintenant appel à la méthode empiriste pour réfuter l'affirmation selon laquelle la culture occidentale représentait le sommet du développement de la culture unique universelle, auquel cas les missionnaires européens voyaient leur évangélisation comme un moyen de civiliser les pays non civilisés et en développement. Contrairement à cette vision classique, les scientifiques ont plaidé en faveur de la pluralité des cultures avec une diversité de normes. Ce changement de compréhension de la culture a influencé les discussions de Vatican II à cet égard.

L'Inculturation en tant que Mission de l'Eglise

Vatican II a entraîné un changement radical dans la compréhension de l'Église, le salut et le rôle de la culture dans la vie et la mission de l'Église. S'écartant de la conception hiérarchique de l'Église, Vatican II a insisté sur l'Église en tant que peuple de Dieu, c'est-à-dire sur l'Église en tant que communion. Dans ce sens, L. G. No 26 note que «cette Église du Christ est vraiment présente dans toutes les congrégations locales légitimes de croyants, qui, unis à leurs pasteurs, sont eux-mêmes appelés Eglises du Nouveau Testament. Car dans leur propre localité, ce sont les nouvelles personnes appelées par Dieu». Dans ce contexte, Amalorpavadass note à juste titre que l'inculturation est« l'incarnation de l'Église dans un lieu, une époque et des gens ». Selon lui, l'Évangile vivant vécu par l'Église dans une culture vivante avec toutes ses transformations et les réalités qu'elle entraîne est ce qu'on appelle l'inculturation. Il poursuit en notant que:

(…), il n'y a pas de prédication de l'évangile (évangélisation) sans inculturation. Il n'y a pas d'Église sans être localisée, concrétisée et rendue visible. Il n'y a pas de salut sans l'incarnation de la Parole de Dieu. Il est bon de noter que l'Incarnation de la Parole, la localisation de l'Église et l'indigénisation (inculturation) ne doivent pas être comprises comme se rapportant uniquement à des externes. (1974. P.16).

L'inculturation met précisément en évidence la nature de l'Église catholique qui vit principalement dans les Églises locales liées entre elles par l'Esprit dans l'Église universelle.

Au lieu du salut des âmes comme tâche principale de l'Église, Vatican II a insisté sur le salut de la personne totale qui ne peut atteindre sa pleine humanité que par la culture. Le pape Paul VI a eu cette idée quand il a dit que

Pour l'Église, évangéliser signifie apporter la bonne nouvelle dans toutes les couches de l'humanité et, par son influence, transformer l'humanité de l'intérieur et la rendre nouvelle. (...) L'Église évangélise lorsqu'elle cherche à convertir les consciences personnelles et collectives des personnes, les activités dans lesquelles elles s'engagent, ainsi que la vie et les milieux concrets qui sont les leurs. (...) Ce qui compte, c'est d'évangéliser la culture de l'homme et les cultures, non pas de manière purement décorative, en appliquant une mince couche de couleur, mais en profondeur, jusqu'au cœur et aux racines de la vie. L'Evangile doit imprégner la culture et le mode de vie de l'homme (...) (EN no. 18).

La personne n'est pleinement humaine que par la culture. Ainsi, la promotion de l'Évangile doit inclure la promotion de la culture du peuple. C'est pour cette raison que le pape Jean-Paul II a insisté sur le fait que «la synthèse entre culture et foi n'est pas seulement une exigence de la culture mais aussi de la foi…. Une foi qui ne devient pas culture n'est pas totalement acceptée ni entièrement réfléchie ou vécue fidèlement. (Francesco Follow 2010) (Audience de JP le 16 janvier 1982). Dans Christi fideles Laici, 59, il a déclaré: «Une foi qui n'affecte pas la culture d'une personne est une foi qui n'est pas pleinement embrassée, ni entièrement pensée, ni vécue fidèlement.

Tentatives concrètes d'inculturation chez les Dagara

Inculturation

Comme mentionné précédemment, l'évêque de Wa avait déjà pris des mesures pour inculturer la liturgie avant Vatican II. Ce projet a donc reçu une plus grande impulsion après

le Conseil. Cependant, c'est dans le domaine de la liturgie et du culte que l'essentiel du travail a été effectué. Les termes locaux ont été introduits dans la liturgie et dans l'Ordre de la Messe. Outre la traduction des hymnes chrétiens existants, des chansons locales ont également été introduites dans la liturgie. Des études culturelles ont également été menées afin de définir les sacramentaux appropriés afin de répondre à certains besoins psychologiques de la population. Un autre domaine qui préoccupait l'Église locale était la traduction des Écritures et de la littérature chrétienne correspondante dans la langue locale. Cependant, force est de constater que, mis à part ces tentatives dans le domaine de la théologie pratique, très peu de tentatives ont été entreprises pour élaborer notre contribution à la théologie traditionnelle dans des domaines tels que la christologie, l'ecclésiologie, etc.

Autonomie

L'appel à des églises locales gérées par le clergé local a eu pour effet d'appeler à la construction d'églises autonomes. Dans cet esprit, il y a ceux qui ont appelé à un moratoire sur les missionnaires expatriés, demandant que les églises africaines se coupent de la dépendance à l'égard de l'Occident. Dans le cas du diocèse de Wa, les dirigeants n'ont pas partagé ce point de vue. Selon Mgr Dery,

> *L'autosuffisance consiste principalement à aider les personnes à développer leur potentiel afin qu'elles puissent éventuellement prendre soin d'elles-mêmes. Il faut du temps pour aider les gens à identifier et à développer leur potentiel matériel et humain. Il faut donc former des personnes pour leur permettre de faire des choses pour elles-mêmes. Si vous voulez construire un diocèse autonome, vous devez commencer par former les individus au sein du diocèse. (Dery, P. ,2001 p. 111)*

Il a fait valoir que ce n'est que lorsque les personnes sont capables de travailler pour elles-mêmes et de subvenir à leurs besoins fondamentaux, qu'elles peuvent contribuer aux projets sociaux et liés à l'Église. Il a noté que l'autosuffisance est plus globale que l'autosuffisance matérielle. Une Église autonome doit également avoir des personnes formées pour s'occuper des divers domaines de la vie de l'Église, y compris la formation de prêtres et de religieux. L'autosuffisance ne doit pas être vue uniquement en termes d'argent. Cela doit être vu de manière holistique.

Selon Dery, une église autonome ne serait pas centrée sur elle-même ni coupée de l'Église universelle. Elle doit rester en communion avec les autres églises. À cet égard, il a ceci à dire:

Lorsque, en tant qu'évêque, je suis allé en Europe demander de l'aide pour soutenir mon diocèse, je ne me suis pas considéré comme un mendiant. Je n'arrêtais pas de rappeler aux personnes que j'avais contactées que nous sommes peut-être aujourd'hui l'Église la plus pauvre qui a besoin de l'aide de nos églises sœurs d'Europe. Mais le jour pourrait venir où, à leur tour, ils auront besoin de notre aide, peut-être pas financièrement, mais spirituellement. Je leur ai dit: «Vous l'avez maintenant. Vous avez donc le devoir de m'aider pour que je puisse réaliser notre tâche commune d'évangélisation des gens. De cette façon, vous et moi réalisons notre objectif commun d'établir le Royaume de Dieu. S'il s'avère qu'un jour, vous aurez besoin de mon aide, vous bénéficierez des fruits de notre effort commun '. Comme je l'écris maintenant, je peux dire que l'Europe bénéficie déjà des fruits de leurs contributions aux prêtres missionnaires et religieux qu'ils ont aidé à former en Afrique. (Dery, P. 2001, p. 112-113)

Ainsi, alors que l'Église africaine est appelée à reconnaître et à utiliser au mieux ses potentiels, elle doit s'abstenir de faire des projets irréalistes et de gaspiller ses ressources rares. En tant que telle, l'Église en Afrique peut devenir autonome dans les domaines où elle peut faire quelque chose pour elle-même, demander l'assistance raisonnable d'organes extérieurs pour des projets dépassant ses moyens. La solidarité des églises locales à la recherche du bien commun dans l'édification du royaume de Dieu reste la marque de notre catholicité.

Evangélisation et Développement

Pour l'Église en Afrique, la contextualisation de l'Évangile nécessite également la libération des gens de toutes les formes d'oppression. Dans le diocèse de Wa, les habitants ont été opprimés par certains éléments de la culture et par les mauvaises conditions dans lesquelles ils vivaient. Dans cette optique, il était nécessaire de lutter pour l'édification de la femme dagara et en particulier de la veuve pour sa place dans la société. (Dery) Certaines autres croyances culturelles qui ont milité contre le développement intégral de la personne humaine ont dû être contestées.

Sur le plan matériel, l'Église devait fournir des commodités de base telles que de l'eau potable, des services de santé et des installations éducatives à ces personnes, qui vivaient souvent dans des zones défavorisées. Bien que ce développement soit considéré comme une

composante majeure de l'évangélisation, il n'est pas toujours facile pour l'église locale de trouver les ressources humaines et matérielles nécessaires à de telles entreprises.

Petites communautés chrétiennes

Dans les années 1970, il y avait une vague générale en Afrique pour considérer la construction de communautés chrétiennes de base comme le moyen d'évangélisation le mieux adapté à l'Afrique. L'argument était que l'Église était pleinement implantée en Afrique et avait besoin de stratégies pour vivre sa vie en tant que cellule dynamique de l'Église universelle. Ceci a conduit à l'idée des communautés chrétiennes de base comme moyen alternatif d'évangélisation primaire et secondaire. L'option pour les communautés chrétiennes de base n'a pas seulement entraîné un changement de modèle ecclésiologique. Il a également apporté sa propre vision du leadership. Depuis toujours, l'Église a fonctionné avec la paroisse comme cellule de base sous la direction de l'équipe paroissiale. Le catéchiste du village n'était qu'un représentant du prêtre qui préparait le peuple aux sacrements. Cependant, toutes les activités étaient toujours surveillées et dirigées vers la paroisse. Comme les prêtres, les catéchistes étaient des missionnaires, car ils étaient envoyés à l'extérieur de leur propre communauté pour servir. Avec le concept de communauté de base, la cellule vivante est la communauté qui est desservie par les différents ministères dirigés par des membres de la communauté. Ceux-ci travaillent en étroite collaboration avec l'animateur, qui est un membre qualifié de la communauté. Ce modèle d'église n'avait pas de place pour le catéchiste traditionnel. De plus, les programmes de vie et pastoraux ont été transférés de la paroisse à la communauté et les prêtres ont dû visiter ces communautés pour superviser et célébrer les sacrements avec elles.

Deuxièmement, le fait de centrer la vie sur la communauté de base risquait de créer des communautés indépendantes qui ne voyaient pas la nécessité de créer une communauté paroissiale unie pour établir des relations avec le diocèse. La question du leadership au niveau de la communauté et le rôle décroissant de la paroisse dans la vie quotidienne de la population sont donc devenus des sources de conflit entre les communautés de base. Les finances étaient un sujet de préoccupation. Sachant que la communauté avait besoin d'argent pour s'occuper de ses activités et de ses structures, le problème a ensuite été de savoir quelle part de sa contribution elle devait conserver pour son usage communautaire et combien elle devait donner à la paroisse. Étant donné que la paroisse dépendait des communautés locales pour ses finances, elle a commencé à connaître une diminution de ses ressources indispensables au

fonctionnement de la paroisse. Cette difficulté s'est reproduite dans la relation entre les paroisses et le diocèse. Dans le contexte de la politique d'autosuffisance où chaque unité devait répondre à ses besoins fondamentaux, les questions de subsidiarité et de solidarité ne semblaient pas s'appliquer très bien. Cela a certainement affecté la mission à différents niveaux.

Défis liés à l'inculturation en tant que mission

En premier lieu, on peut dire que le terme d'inculturation tel qu'il est rédigé pourrait donner la fausse impression que la culture a la première place dans la mesure où il souligne l'élément culturel dans la relation entre évangile et culture. Dans ce cas, une vision erronée de cette réalité pourrait amener l'Évangile à être «non-culturé» et non « inculturé ». Dans une telle situation, l'identité du christianisme serait perdue. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la crainte de Ratzinger que l'inculturation ressemble au relativisme alors que les différentes cultures cherchent chacune à créer une version du christianisme qui convient à sa situation.

Deuxièmement, parler de la présentation de «l'essence de l'Évangile» dans le langage et les formes symboliques d'une culture donnée pourrait donner l'impression que l'inculturation est un événement statique. Mais le fait est que la relation entre évangile et culture est dynamique. En outre, nous ne pourrons jamais découvrir «l'essence neutre de l'Évangile» puisque la Parole nous est toujours parvenue dans une culture depuis le temps de Jésus lui-même (incarnation de la Parole). Par conséquent, le terme inculturation continue à avoir un sens pour nous lorsqu'il repose sur des bases théologiques solides.

Mission en tant que transformation de la vision du monde

Dans la littérature missiologique, il existe deux opinions sur le changement de paradigme de la mission pour le 21ème siècle. Alors que la réflexion de Schreiter sur les événements sociopolitiques, la mondialisation et la crise écologique l'ont amené à conclure que «de nouvelles voix de réconciliation et de guérison» commencent à demander un changement de paradigme pour notre mission », Hiebert (2002. P. 19). de sa réflexion sur la conversion au Christ en tant que résultat final de la mission, conclut que, si le changement de comportement était au centre du mouvement missionnaire du XIXe siècle et que les croyances changeantes étaient au centre du XXe siècle, la transformation des conceptions du monde devait être au centre de la tâche de la mission au. vingt-et-unième siècle. Les deux positions

ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre. Depuis sa création jusqu'à l'histoire du salut, le but de Dieu a été d'apporter la guérison et la plénitude au monde. En ce sens, notre mission est donc enracinée dans cette mission de Dieu dans laquelle nous, chrétiens, sommes appelés à nous unir à d'autres pour lutter contre les forces qui déshumanisent la vie. Cependant, il faut une vraie conversion au Christ pour pouvoir apporter au monde cette guérison et cette paix que Dieu seul peut donner. C'est dans cette optique que j'aimerais voir l'avenir de la mission chez les Dagara à la lumière de l'appel de Hiebert à une transformation de la vision des gens sur le monde. Cet appel à la transformation de la vision du monde dépasse l'inculturation.

Parlant de la transformation de la vision du monde, Hiebert, P, (2002, p. 19) note:

> *Il est de plus en plus clair que, pour que le vrai christianisme se perpétue au fil des générations, il faut que la vision du monde que les gens ont du monde soit transformée à la lumière de la révélation biblique. Une analogie peut nous aider ici. La culture est comme un iceberg. Le comportement et les croyances sont ce que nous voyons au-dessus de la surface de l'océan. La vision du monde est la grande masse cachée sous la surface qui retient l'iceberg entier. Si nous ne convertissons que les croyances et les comportements, à terme, la vision du monde prendra en captivité les croyances chrétiennes. Le résultat est le "Christo-paganisme".*

Dans un article précédent (Tengan, E.), j'ai donné trois exemples illustrant la manière dont les croyances chrétiennes sont captivées par la culture dagara..

Les Dagara continuent à conserver leur conception traditionnelle du monde des esprits et du pouvoir mystique diffus qui envahit leur univers. Si les premiers missionnaires avaient essayé de nier l'existence des esprits et d'autres êtres dotés d'un pouvoir mystique dans l'univers Dagara tels que les sorcières, le discours théologique contemporain préférait les dissimuler. Le résultat est que beaucoup de chrétiens de Dagara qui conservent toujours les pouvoirs de ces êtres et leurs effets dans leur vie ne voient aucun inconvénient à se rendre dans d'autres églises, comme ils le feraient à leurs anciens cultes médicinaux et autres pour obtenir leur salut et leur assistance.

Deuxièmement, la vision dagara de la mort et les rites qui accompagnent les morts ont subi très peu de transformation, même pour les chrétiens. Les symboles, les actes symboliques et les chants utilisés lors des funérailles chrétiennes trouvent leur sens dans la vision du monde traditionnelle. La femme est mise en scène face à l'ouest, là où le soleil se couche, de

sorte qu'elle se souvienne de rentrer tôt de la ferme pour préparer le dîner pour son mari. Les personnes décédées disposent également des outils et des accessoires nécessaires pour continuer à jouer leur rôle lié au sexe dans leurs familles respectives. En tant que tels, les ancêtres décédés sont appelés à accueillir le défunt, qu'ils sont censés reconnaître parce qu'ils ont vécu fidèlement les valeurs et les injonctions de la famille concernée. La vie ci-après est une continuation de cette vie en compagnie des ancêtres.

Troisièmement, Dagara s'appuie toujours sur leur conception traditionnelle de la famille et du mariage pour prendre des décisions fondamentales. Par conséquent, ils prétendent que c'est la consécration de la dot aux ancêtres qui «bénit» l'union et lie la femme à une fidélité totale à son mari. Le rôle de la femme dans la famille et les rites qu'elle doit subir à la mort de son mari reposent tous sur cette perception traditionnelle qui n'a pas été transformée par notre foi chrétienne, qui professe l'égalité des sexes dans le mariage.

En effet, en raison du manque d'adéquation entre la vision du monde chrétienne et la vision traditionnelle du monde, les chrétiens de Dagara vivent dans deux mondes. Ils se déplacent facilement entre les deux. Par le baptême et la participation à la liturgie chrétienne, ils acquièrent leur identité de chrétiens. Cependant, ils ne voient aucun inconvénient à se rendre dans d'autres églises pour solliciter le soutien des esprits afin de répondre à leurs besoins psychologiques et autres. De nombreux chrétiens connaissent une dichotomie similaire concernant leur vie spirituelle et leur vie professionnelle. Cela se traduit par le manque de connaissances spirituelles de la plupart des professionnels laïcs. À cet égard, l'Église d'Afrique souffre du fait que la contribution des laïcs au développement de la théologie est très minime.

Le christianisme devrait faire la différence. Cela ne peut se produire que si notre effort missionnaire vise à transformer la vision du monde qui sous-tend les croyances et les pratiques du Dagara. Cela nécessite non seulement une conversion personnelle, mais également une conversion culturelle et collective à l'esprit du Christ. Nous suggérons ce qui suit comme moyen de réaliser une telle transformation.

Suggestions Concrètes

Bien que Vatican II ait insisté sur l'Église en tant que peuple de Dieu, l'Église en Afrique n'a pas encore pleinement compris l'importance du rôle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église. Dans Gaudete et Exultate, le pape François rappelle à tous les chrétiens que, quel que soit leur condition et leur état, le Seigneur les appelle - chacun à sa manière - à

cette sainteté parfaite qui rend le Père parfait (…) en vivant notre vie avec amour et en témoignant dans tout ce que nous faisons, partout où nous nous trouvons »(GE 14). En baptisé et envoyé, le pape réitère l'appel lancé à chaque chrétien pour qu'il participe à la mission de l'Église. L'évangélisation est la tâche de tous les baptisés. Travailler à la transformation de notre vision du monde exige la participation consciente de tous. En effet, la tâche de transformer nos vies familiales et l'ordre temporel par le biais de leurs vies professionnelles incombe lourdement aux laïcs. Seuls les laïcs engagés peuvent faire la différence dans le monde des affaires, la politique, etc.

Cependant, pour mener à bien cette tâche importante, les laïcs doivent être correctement formés. Alors que nous avons des programmes de formation structurés et soutenus pour prêtres et religieux, nous ne pouvons parler de programmes de formation similaires pour nos laïcs afin de leur permettre de vivre efficacement leur vie familiale et professionnelle. Travailler pour une transformation de notre monde nécessitera la participation active de laïcs qui connaissent bien leur foi pour pouvoir évaluer les problèmes et prendre des décisions éclairées à la lumière de leur foi.

Dans le même ordre d'idées, les laïcs africains devront être motivés à s'intéresser davantage aux sciences sacrées afin de tirer parti de leur expérience dans le projet d'inculturation de la foi chrétienne. La situation actuelle dans laquelle le discours théologique est principalement animé par des prêtres et des religieux ne facilite pas beaucoup les choses pour l'Église, car l'expérience d'une plus grande partie de l'Église n'a pas beaucoup d'influence sur le débat. En outre, des théologiens non professionnels chevronnés auront beaucoup à apporter au développement des sciences sociales.

À cet égard, il est nécessaire d'encourager les groupes de laïcs déjà établis au sein de l'Église. Il pourrait également être nécessaire de créer d'autres groupes sur le plan professionnel et social. Ces groupes ne se présentent pas seulement comme des forums pour partager des idées et prendre des décisions communes pouvant avoir un impact sur la société. Ils agissent également en tant que groupes de soutien pour leurs membres.

En effet, l'évangélisation en tant que transformation de la vision du monde du peuple repose en grande partie sur un laïc engagé agissant sous la direction de ses pasteurs. La mission de demain dépend de la qualité des laïcs qui, en raison de leur engagement dans l'ordre temporel, sont appelés à être le levain qui transforme le monde à travers les valeurs du royaume qu'ils chérissent et vivent.

Conclusion

Le but de cet article était d'examiner l'évolution de la vision de la mission en termes d'objectifs, d'agents et de méthodes employées. Au cours de la première étape de l'évangélisation parmi les Dagara, la mission était axée sur le salut des âmes. C'était le missionnaire expatrié qui était l'agent. En tant que moyens, ils ont utilisé leurs relations personnelles et ont obtenu le soutien de catéchistes locaux. Après Vatican II, la notion positive de culture et la lutte pour l'indépendance appelaient un changement de compréhension et de stratégie pour la mission. L'inculturation, la libération de la pauvreté par le développement et la mise en place d'églises autonomes, gérées par le clergé local et les dirigeants de la communauté chrétienne, étaient à l'ordre du jour. Cependant, bien que ce changement ait souligné le rôle de l'église locale dans la mission universelle de l'Église, il posait ses propres problèmes en ce sens que l'inculturation était principalement consacrée à la liturgie et au culte, mais l'accent mis sur l'église locale créait des difficultés pour l'Eglise en tant que communion à différents niveaux. L'accent mis sur la conversion personnelle n'a pas touché la vision du monde en tant que monde de la vie au sein duquel les décisions personnelles sont prises. C'est pour cette raison que nous préconisons un changement de paradigme qui considère la mission comme une transformation de la vision du monde. Travailler pour une transformation de la vision du monde ne prend pas seulement la culture au sérieux. Cela garantit également que l'évangile soit l'aune du choix des éléments culturels à préserver ou à modifier. Si la tâche principale de l'évangélisation est de créer une communauté chrétienne qui perpétue la mission de Jésus d'établir le royaume de Dieu sur la terre, notre mission devrait viser à transformer la vision culturelle de notre peuple de telle sorte que ses croyances, ses décisions et ses engagements soient conformes à sa pensée du Christ. De cette façon, les chrétiens agiront vraiment comme le levain qui transforme le monde de l'intérieur.

Références

Amalorpavadass, D.S, (1974), *Gospel and culture: Evangelisation and inculturation,* FABC papers, No. 15

Der, Benedict. 1983. 'Mission Enterprise in Northern Ghana, 1905-1975: Une étude d'impact ». Thèse de doctorat non publiée, Université du Ghana, Legon.

Dery, Peter Porekuu. 2001. *Memoirs of Most Rev. Peter Porekuu Dery, Archbishop Emeritus of Tamale*. Tamale: GIBBLT Press.

Dery, Peter Porekuu. 2003. *Free Wives Freed Women: The Effects of the Bride-Price on the Position of Women among the Dagara*. Wa: Wa Catholic Press.

Hiebert, Paul. G. 2002. Transforming Worldviews in Mission Focus: Annual Review Volume 10. Accessible en ligne : http:www.ambs.edu/files/documents/news-and-publications/publications/mf/Mission_Focus_2002.pdf, pgs 7-35. Accessed 20th June, 2011.

2006. 'Conversion and Worldview Transformation' in *International Journal Frontier Missions*. Vol 14 (2) 83-86. http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/14_2_PDFs/06_hiebert.pdf , accessed 24th June 2011.

Tengan, Edward B. (2000). 'Dagara Conversion in Terms of Personal Memory' in Sten H. & Tengan A. (eds), *Bonds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina Faso*. Uppsala: University Press.

(2012) «Conversion et transformation de la vision du monde: le cas du dagara du nord-ouest du Ghana» in Ed. Alexis B. Tengan, *Cultural History and Biographies in Northern Ghana: A Portrait of Cardinal Dery*. Peter Lang.

(2015). *Certains catéchistes racontent leur histoire: Les catéchistes et les débuts du travail missionnaire chez les habitants du nord-ouest du Ghana*. Tamale: GILLBT Press.

L'auteur

Edward B. Tengan est un prêtre diocésain du diocèse catholique de Wa, qui est co-terminal avec la région du Haut-Ouest du Ghana. Après sa formation sacerdotale au grand séminaire Saint-Victor de Tamale, il travailla brièvement dans son diocèse et se rendit à la Katholiek Universiteit de Louvain afin de poursuivre ses études de licence en philosophie de 1980 à 1983. Il est retourné à son alma mater pour enseigner la philosophie. En 1986, il se rend à Birmingham pour poursuivre un programme de doctorat en anthropologie. Il a défendu avec succès sa thèse de doctorat intitulée The Land as Being and Cosmos, qu'il a ensuite publiée. Il est retourné enseigner la philosophie et l'anthropologie au Séminaire Saint-Victor. En 1996, il a obtenu une année sabbatique où il a passé une maîtrise en théologie après son retour à Tamale. En 1999, il est retourné dans son diocèse d'origine pour y être nommé curé pendant trois ans, après quoi il a été nommé à l'institut pastoral et social des saints Pierre et

Paul. En 2004, il a été nommé directeur de cet institut, qui se consacre principalement à la formation de catéchistes et à la formation de laïcs. Son principal intérêt est de mener des recherches dans les domaines de la culture et de la religion. Il a publié plusieurs monographies et articles d'anthropologie et de religion.

Prof. Judith Gruber

KU Leuven

IAMS Europe 2019 – St. Augustin, Bonn

Le salut dans un monde blessé:

Vers une théologie spectrale de la mission

> La main du Seigneur était sur moi et il m'a amené… au milieu d'une vallée; c'était plein d'os… d'os très secs. Il m'a demandé: "Fils de l'homme, ces os peuvent-ils vivre?" (Ez 37, 1-3)

La vision d'Ezéchiel offre une image puissante à un monde blessé en profonde transformation. Il donne un portrait saisissant du pouvoir omniprésent de la mort, mais il témoigne également d'un fort désir de vie, au cœur de l'anéantissement. Ici, c'est par la proclamation prophétique de la Parole de Dieu que les restes corporels sont ramenés à la vie. Aujourd'hui, la réflexion théologique se heurte à une prise de conscience croissante du fait que la proclamation de la parole de Dieu n'est pas seulement, donner la vie et qu'elle ne va pas de soi,. Un examen critique de l'histoire moderne de la mission a révélé à quel point le discours divin chrétien est impliqué dans la nécro-politique de l'empire et qu'une réflexion théologique de la mission à la suite d'un traumatisme colonial doit rendre compte de ces enchevêtrements ambigus qui ont façonné une production du savoir théologique dans des conditions impériales. La question qui se pose aujourd'hui à la réflexion théologique n'est pas simplement de savoir quelles analyses et quelles solutions une approche théologique peut offrir face aux legs complexes de la mission dans un monde blessé. Nous devons plutôt nous demander quel type d'approche théologique est en mesure de saisir pleinement les complexités théologiques de ces legs. Je suggérerai qu'une théologie spectrale de la mission offre un cadre permettant de lever les ambiguïtés avec lesquelles la théologie émerge de la

nécro-politique de l'empire. Je développerai mon argumentation en trois étapes: une première section met en évidence un écart croissant entre les approches théologique et critique de la mission: bien que les études critiques sur la mission aient abandonné les cadres téléologiques pour la narration de l'histoire de la mission, elles ont toujours une grande influence sur les conceptualisations théologiques de la mission. . Afin de développer une réponse théologique complète aux complications de la mission dans le colonialisme, la section 2 présentera une étude de cas de deux discours de mémoire possibles au lendemain de la colonisation ; la section 3 développera davantage les éléments constitutifs d'une théologie spectrale de la mission.

1. Écrire l'histoire de la mission - entre perspectives critiques et théologiques

La première histoire missionnaire a suivi les méthodes et l'épistémologie de l'historicisme du 19ème siècle et cette approche historiciste a permis d'aligner l'histoire de la mission et la théologie du salut dans un cadre téléologique. L'histoire de la mission a été écrite comme une histoire de progrès dans laquelle l'essence du christianisme a été imaginée pour se déployer historiquement et pour s'étendre géographiquement. Cette expansion a été interprétée théologiquement comme le déploiement progressif de l'histoire du salut. Des approches interdisciplinaires plus récentes de l'historiographie par mission se sont éloignées de ces formes de connaissance historicistes et ont compliqué l'alignement téléologique de l'histoire et de la théologie. L'activité missionnaire est maintenant étudiée comme un aspect de la production de connaissances mondiale dans le cadre de relations de pouvoir asymétriques. Ces approches montrent à quel point la mission faisait partie d'un discours éclairant les conceptualisations modernes de la religion, de la culture et de la race. Willie Jennings, par exemple, a montré à quel point la production de connaissances théologiques lors de rencontres missionnaires avait été impliquée dans l'invention moderne de la race. Dans «rien de moins qu'une opération théologique», affirme-t-il, la blancheur des colonisateurs est devenue à la fois une référence du «progrès» et une icône du salut. L'imaginaire chrétien, tel qu'il se forgeait au cours de la modernité coloniale, a donc été au centre des origines et du maintien de la racialisation inscrite dans le projet européen des Lumières.

De telles critiques ne se limitent pas à une enquête sur les profondes complicités politiques des entreprises à mission moderne avec le colonialisme européen. Au lieu de cela, ils appellent des reconfigurations épistémologiques dans la façon dont nous comprenons la

production de connaissances théologiques. Il est crucial de comprendre de plus en plus à quel point les imaginaires constitutivement chrétiens sont liés aux flux politiques, économiques et culturels mondiaux. Une telle critique remplace les imaginations d'un déploiement progressif de l'histoire du salut, typiques de l'histoire de la première mission, avec un aperçu du caractère désordonné et ambigu du théologisme chrétien. Et l'exposition de ce désordre fondamental appelle de nouveaux cadres permettant de comprendre la relation entre l'histoire de la mission et la théologie du salut. Ils ne peuvent plus être alignés dans des cadres téléologiques permettant de retenir l'idée selon laquelle un dépôt de vérité salvifique donné et non ambivalent se dévoile à travers les aléas de l'histoire.

En missiologie, cependant, les imaginations téléologiques continuent de fournir un cadre puissant pour la compréhension théologique de la mission. Alors que l'histoire de la mission n'est plus écrite dans les cadres téléologiques, la théologie du salut continue souvent à être encadrée en termes téléologiques. Ces missiologies téléologiques reconnaissent les complexités de l'histoire de la mission, mais maintiennent l'idée qu'il existe un continuum chrétien sous-jacent, exempt de contingence et d'ambiguïté. Elles travaillent, par exemple, à des approches qui dénoncent la collusion entre les imaginations chrétiennes et le racisme en tant que déformation du christianisme authentique. Une telle approche permet de faire une critique sévère des complicités théologiques dans les systèmes d'oppression, mais elle situe la théologie «propre» à l'extérieur, plutôt que inextricablement liée aux négociations en cours sur le savoir et le pouvoir. En fin de compte, elle ne peut donc pas donner un sens théologique au «désordre» constitutif de la tradition chrétienne qui résulte de son alignement incontrôlable avec les forces sociales révélées par des études interdisciplinaires d'histoires de mission. Au lieu de cela, elle immunise une compréhension théologique de la mission des puissantes contingences de l'histoire de la mission. Afin de développer une réponse théologique à part entière aux héritages complexes de la mission dans un monde blessé, il est donc nécessaire de se séparer des sotériologies téléologiques et de rechercher plutôt des cadres théologiques capables d'imaginer le salut sans théologies téléologiques de l'histoire et sans ambivalence sotériologique.

Je me lancerai dans cette recherche de ré-imaginations sotériologiques dans un lieu peut-être inattendu: le musée de l'Afrique près de Bruxelles, fondé à la fin du XIXe siècle par le roi Léopold II pour promouvoir ses efforts coloniaux en Afrique centrale et qui fut un instrument de production de connaissances coloniales produisant des mémoires épurées du

passé colonial de la Belgique et restant muet sur la violence de ce projet colonial. Au cours des dernières années, le musée a été fermé pour rénovation et visait à se débarrasser de son regard colonial qui avait servi à légitimer l'exploitation coloniale du Congo. Il serait en effet intéressant d'utiliser le musée de l'Afrique comme site d'investigation sur les intersections entre projets coloniaux et entreprises missionnaires au Congo belge, mais aux fins du présent document, je me concentrerai sur une analyse des récits à travers lesquels le musée imagine son projet de décolonisation. Les débats sur une décolonisation des musées européens sont souvent formulés en métaphores sotériologiques. La décolonisation est imaginée en termes de dette et de réparation, de blessure et de guérison, de culpabilité et d'expiation. Les imaginations chrétiennes ont été impliquées dans les régimes politico-esthétiques du colonialisme et continuent à rester en vigueur dans les discours sur la décolonisation. Une enquête sur les récits qui façonnent le projet de décolonisation dans le musée peut donc ouvrir des trajectoires à de nouvelles imaginations théologiques du salut. Dans la section suivante, je souhaite y parvenir en analysant une intervention artistique dans le musée de l'Afrique rénové dans l'ancien hall d'entrée du musée. Ici, les visiteurs sont accueillis par des statues d'hommes blancs vêtus de robes dorées tenant des enfants africains nus, au-dessus de plaques qui vantent les mérites de la Belgique pour avoir «apporté la civilisation» au Congo. Elles représentent le discours colonial à travers le regard du colonisateur. Le comité de rénovation a décidé de remodeler cet espace par une intervention artistique: il a commandé une nouvelle statue à un sculpteur congolais, Aimé Mpane. Intitulé «Congo Nouveau Souffle», elle est placée près du centre de la salle, en plus des statues plus anciennes. Quelles histoires de décolonisation cette statue peut-elle raconter et à quelles imaginations de salut chacune de ces histoires souscrit-elle?

J'ai rencontré une première lecture possible du projet de décolonisation du musée lors d'une visite guidée du musée en 2017, avant sa réouverture au public. Les rénovations battent encore leur plein et la statue de Mpane n'ayant pas encore été installée, j'ai eu ma première impression des nouveaux arrangements grâce à la description de notre guide. Dans son récit, je pouvais déceler un désir clair de construire une histoire non ambivalente allant de blessure à guérison. Pour lui, la nouvelle statue constituerait un contraste frappant avec la représentation coloniale des statues plus anciennes. Sur base de son récit, j'imaginais que la statue représentait un corps noir sans défaut, orné d'ornements africains traditionnels, racontant une histoire sur la beauté et la résilience de la vie africaine qui a laissé le passé colonial derrière elle. Notre guide a vu dans les futurs arrangements de la rotonde une vision

de restauration complète, racontant une histoire de blessures complètement guéries, ne laissant aucune cicatrice. À la suite de l'empire, il a imaginé un changement dans le telos qui oriente l'histoire de la rencontre entre le noir et le blanc. On ne le voit plus dans la rédemption à travers la blancheur. Au contraire, il se trouve dans une arche de la rédemption qui se termine par une restauration de la noirceur originelle et sans tache, libérée de toute trace de la rencontre coloniale avec la blancheur.

Pourtant, est-ce la seule façon de voir les statues? Après tout, Gayatri Spivak a mis en garde contre les pièges d'une telle «historiographie du traitement» qui construit un récit linéaire allant de la blessure à la guérison. Le traitement, dit Spivak, perpétue le regard colonial. Ici, le regard blanc, qui veut maintenant quitter le colonialisme, reste le principe organisateur de la narration de l'histoire coloniale. Il utilise des imaginations de chair noire apparemment sans tache pour débarrasser les colonisateurs de leur culpabilité historique, et continue ainsi à instrumentaliser les corps noirs pour la définition de soi des maîtres coloniaux. Avec Spivak, nous pouvons affirmer que l'arche rédemptrice du remède rétablit la souveraineté blanche sur l'interprétation du passé colonial et continue de dissimuler les voies mortelles par lesquelles l'empire a promis la paix, la prospérité et le rachat, et reste muet sur la effets psycho-politiques en cours de la domination coloniale aujourd'hui.

Mais existe-t-il une manière différente d'imaginer le passé colonial et la manière dont il se figure dans le présent? Spivak suggère des histoires de fantômes comme moyen alternatif de souvenir. Suggérant que la hantise est une alternative essentielle à l'historiographie téléologique de la cure, elle s'appuie sur un corpus de littérature interdisciplinaire qui utilise la spectralité comme lentille pour conceptualiser l'histoire, la mémoire, les traumatismes et la justice. Il conçoit les fantômes comme des «figures de la mémoire sociale» qui ouvrent «une perspective sur les parts supprimées de la mort dans la vie, en particulier dans les processus sociaux de marginalisation. … Les fantômes sont des personnages narratifs qui répondent à la culpabilité et expriment le désir de rédemption. »Les histoires de fantômes racontent donc un récit différent de l'histoire. Comme la cure, la hantise concerne la mort et la vie, la souffrance et la rédemption. Cependant, elle établit un équilibre différent, plus complexe, entre une histoire de souffrance et un avenir prometteur. La hantise est une réécriture de l'histoire à travers les plaies qui enregistre le désir d'un temps sans souffrance mais ne soumet pas les blessures et la guérison à la violence d'un récit linéaire qui continue à réduire au silence les parts honteuses de la mort dans les histoires. Ce qui hante, au contraire, est l'occupation d'un passé troublé qui ouvre l'imagination à un avenir fragile de manière à perturber l'évidence

même d’une séquence téléologique et représente plutôt la guérison, la justice, la réparation par le biais d’une absence fugace, d’un incomplèteet douloureux , d’un désir plein d'espoir.

La théorie des traumatismes postcoloniaux suggère que de telles historiographies fantomatiques prennent la forme de «deuil critique… récalcitrant…». Une telle mémoire non thérapeutique du passé fonde un autre mode d'historisation qui perturbe la vision violente du traitement en «donnant un autre sens à l'événement et aux récits qui se rassemblent autour de celui-ci». Comme le dit Shelly Rambo, «l'engagement avec des fantômes transforme notre présent, non pas en répétant le passé de façon traumatique, mais en nous confrontant aux limites de la manière dont nous structurons la réalité». Les ruptures de figuration, la hantise indiquent «quelque chose [qui] reste à voir». Dans les histoires de fantômes, par conséquent, la mélancolie repose sur un pouvoir politique: elle exprime un «refus de guérir» qui a un potentiel de transformation.

Sous le prisme de la hantise et du deuil, nous commençons à voir que la statue de Mpane peut raconter une histoire plus complexe de l’Afrique postcoloniale qui bouleverse les politiques de mémoire du remède. Dans une lecture aussi fantomatique, la statue réclame l'Afrique pour les corps noirs. Elle a la forme du continent africain qui porte les traits du visage d’une personne noire - et pourtant, sa couleur est blanche. L’agence noire ne remplace pas l'invasion blanche du continent, mais y travaille, racontant une histoire de résilience dans laquelle les chronologies de la mort et de la vie semblent compliquées. La statue de Mpane nous présente un corps de résurrection blessé qui est (irrémédiablement?) marqué par la violence meurtrière de l'empire et réinterprète pourtant des signes de mort pour la vie: une plante hésitante jaillit de ce qui ressemble à une terre stérile qui a été systématiquement minée par la cartographie violente de la ruée coloniale pour l’Afrique. Ce signe d'une nouvelle vie est lié à une histoire coloniale: il reflète la couronne de palmiers qui entoure le portrait de Léopold II qui dominait la Rotonde avant la rénovation. Ce qui était un spectacle de la souveraineté coloniale devient une présence spectrale de la vie postcoloniale à la suite de violences meurtrières. La statue représente une nouvelle vie, non pas en reléguant les blessures coloniales au passé, mais en se réappropriant les outils de la domination coloniale. Dans cette lecture fantomatique, la statue perturbe la temporalité téléologique de la guérison en «donnant un autre sens à l'événement». Non pas en dissimulant les parts supprimées de la mort coloniale, mais en s’adressant aux/habillant les plaies purulentes d'un corps traumatisé, une vie véritablement transformée peut se dérouler, avec hésitation,

Vers une théologie spectrale de la mission

Notre visite au musée de l'Afrique à Tervuren nous permet ainsi de distinguer deux paradigmes historiographiques à la suite d'un empire. Tous deux incluent des concepts de décolonisation en termes sotériologiques et rassemblent ainsi des récits de l'histoire postcoloniale avec des imaginaires du salut, bien que de différentes manières. L'historiographie de la cure se déroule dans un cadre téléologique qui décrit la décolonisation en soumettant les héritages violents du colonialisme à un arc linéaire de rédemption. Ici, le salut ne peut être imaginé que comme une absence de plaies. La rédemption apparaît comme l'absolution d'une histoire de violence coloniale qui continue de privilégier le regard blanc. La hantise, au contraire, se livre à une herméneutique des blessures qui transforme en brisant les imaginations établies de l'histoire postcoloniale. Le salut apparaît - sous forme de ruptures laissant présager des absences fugaces et des aspirations pleines d'espoir - au milieu de l'héritage d'histoires violentes. Il n'envisage pas la rédemption de la souffrance, mais offre des ressources pour conceptualiser la rédemption au milieu de la souffrance. La hantise peut donc fournir un cadre pour la création de sotériologies théologiques qui ne reposent pas sur des imaginations téléologiques, et pourrait ainsi ouvrir des trajectoires permettant de développer une réponse théologique à part entière aux héritages complexes de la mission dans un monde blessé.

En étudiant l'Évangile de Jean à l'aide des études postcoloniales sur les traumatismes, Benny Liew donne un exemple d'une telle relecture des concepts sotériologiques chrétiens à travers le prisme de la spectralité. Il fait valoir que, dans le récit de la passion de Jean, la croix apparaît simultanément comme un spectacle du pouvoir impérial romain qui démontre sa souveraineté en éliminant les meurtriers, et un spectre de la mort qui révèle de manière hantée que Pax Romana s'appuie sur une violence meurtrière. Jésus est mort en tant qu'instrument de démonstration de la souveraineté coloniale et son corps de résurrection traumatisé continue de raconter l'histoire de la puissance de ses maîtres. Les blessures qui restent sur le corps de la résurrection de Jésus nous offrent donc avant tout un spectacle du pouvoir impérial. Pourtant, au même moment, ces blessures ont le pouvoir de déstabiliser le récit hégémonique de l'empire sur lui-même. Ils exposent les parts non reconnues de la mort sur lesquelles elle repose et font du spectacle du pouvoir colonial un spectre de la mort. Une herméneutique spectrale du deuil critique peut ainsi révéler un moment d'indécidabilité de la signification de la croix qui peut alors ouvrir la voie à une nouvelle signature de la mort et de la vie. Un

examen minutieux des blessures développe une narration dans le mode d'aspiration qui estime que «quelque chose reste à voir» au-delà du régime spectaculaire du colonialisme, qui repose sur la suppression des actions de la mort sur lesquelles il est construit. La résurrection, dans ces relectures envoûtantes, n'est donc pas un triomphe évident de la vie sur la mort. Au lieu de cela, il émerge de telles indécidabilités sémantiques et n'est confirmé que par une herméneutique des plaies et des larmes. Dans l'évangile de Jean aussi, c'est un «refus de guérir» qui porte des graines pour le salut: Thomas doit toucher des plaies béantes pour croire. C'est par le deuil de Marie au tombeau vide qu'une vision pour une vie nouvelle se fait jour. Une relecture de croix et de résurrection comme une histoire de hantise et de deuil rompt ainsi avec un récit triomphant de la mort à la vie, mais nous ouvre les yeux sur la vie qui émerge du milieu de la souffrance qui reste. Elle se transforme en plaies et en larmes en tant que principes organisateurs de la sotériologie chrétienne et arrache tout espoir de résurrection à la logique meurtrière de la politique coloniale en attribuant une signification différente au spectacle de la mort politique. Dans une relecture hantée qui résiste aux puissantes tentations de la guérison, le corps blessé de la résurrection de Jésus incarne une chronologie compliquée de la mort et de la vie qui révèle la vie après la mort selon le mode du deuil et du désir ardent.

L'interprétation postcoloniale de la passion de Jean par Liew démontre ainsi que la spectralité offre une lentille féconde pour ré-imaginer les concepts sotériologiques centraux de la tradition chrétienne au-delà d'un cadre téléologique. Quand nous le racontons comme une histoire de fantômes, croix et résurrection bouleversent une téléologie triomphaliste de la mort sur la vie, pour retrouver des traces de vie au milieu d'histoires meurtrières d'oppression coloniale. À travers la lentille de la hantise, la croix et la résurrection peuvent devenir une ressource théologique pour aborder l'héritage complexe de la mission dans notre monde contemporain, qui continue de porter les marques de l'histoire coloniale mondiale.

Cependant, la relecture spectrale de Liew indique également les reconfigurations qu'implique une telle pratique fantomatique de la théologie. Les histoires de fantômes révèlent l'ambiguïté insoluble du salut. Dans les histoires de fantômes, le salut prend place comme une interprétation d'événements et de récits irréductiblement ambigus. Les fantômes émergent à travers une pratique d'interprétation critique qui donne «un autre sens de l'événement et des récits qui se rassemblent autour de lui». Les histoires de fantômes, par conséquent, émergent et restent inextricablement mêlées aux contingences de l'histoire (du salut). Considérer la révélation comme une activité fantomatique nous prive ainsi de l'idée que la tradition chrétienne a une origine absolue et rend impossible de penser à la tradition

chrétienne comme à un développement progressif vers une vérité toujours plus grande. Au lieu de cela, il apparaît dispersé et dépendant des mondes dont il est issu et ne peut être soumis à l'évidence même de l'imagination téléologique de l'histoire du salut.

Mais quels autres cadres d'organisation existe-t-il pour donner un compte rendu théologique de l'histoire de la mission?

À la recherche d'alternatives, la théologie peut suivre l'exemple d'autres disciplines qui ont abandonné les cadres téléologiques dans la narration de l'histoire de la mission et se tourner plutôt vers les archives de mission comme ressource pour modeler l'historiographie missionnaire, en mettant un accent particulier sur la façon dont les archives de mission peuvent être étudiées comme des configurations de pouvoir et de connaissance qui privilégient certains récits par rapport à d'autres. Achille Mbembe propose des ressources pour comprendre plus en détail ces connaissances ambivalentes dans les archives de la mission et les utiliser comme point de départ pour conceptualiser une théologie spectrale de la mission. La lecture des archives de Mbembe rejoint sa critique de la raison noire et est liée à sa conceptualisation de la noirceur comme hantise. Dans sa «Critique de la raison noire», Mbembe développe une notion profondément ambivalente de la raison noire. D'une part, il soutient que l'invention de la noirceur est le noyau non reconnu de la modernité. La raison noire a parrainé la marchandisation des corps humains en répartissant la vie et la mort le long des lignes néo/coloniales du capitalisme racialisé. Et pourtant, au sein même du capitalisme racialisé, Mbembe retrace également les réponses noires à l'abjection de l'être humain qui peuvent être reconstruites à partir des stratégies de survie des esclaves. Les fantômes occupent une place centrale dans l'articulation d'une telle noirceur récalcitrante, qui, pour Mbembe, désigne «des expériences spéculaires […] qui sont essentiellement des formes extrêmes de la vie humaine… dans lesquelles de vastes populations sont soumises à des conditions de vie qui leur confèrent le statut de morts-vivants (fantômes). »Existant sous la menace constante de son annihilation, le fantôme n'a aucune maîtrise de soi, mais est contraint de se refaire en permanence à travers un «travail pour la vie» profondément ambigu. Cela «consiste à capturer la mort et à l'échanger contre quelque chose d'autre». La hantologie de Mbembe offre un objectif permettant d'imaginer la vie noire comme une ré-imagination constante dans laquelle la réparation du monde et de soi à travers des pratiques de vie noire ne surmonte pas l'histoire de racialisation, mais y travaillent de manière précaire. Pour Mbembe, ce travail précaire pour la vie après la mort suit une logique de composition qui «concerne la capacité de

rassemblement et de composition, y compris des éléments qui, au premier abord, ne semblent pas compatibles».

Dans la Critique de la raison noire, Mbembe vise à démêler analytiquement ces pratiques imbriquées, oppression et résistance. Poursuivant cette critique en tant que travail archivistique, il souligne que "l'archive à traiter est, dans une large mesure, une archive incomplète" qui nécessite une approche historiographique spécifique: "Pour qu'une archive incomplète parle avec la plénitude d'une voix, un supplément est nécessaire». Ce supplément ne renverse pas l'annihilation mais« doit être créé… à partir de débris d'informations, sur le site même des ruines ». «La voix [de l'historien qui travaille dans les archives donc] change parce qu'il doit maintenant affronter quelque chose de moins solennel ». La description que fait Mbembe de son travail dans les archives de la raison noire présente une ressemblance méthodologique avec le travail essentiel des archives de la mission. Cependant, alors que les études critiques de la mission s'abstiennent de toute approche normative, Mbembe, au contraire, affirme qu'un «simple récit historique ne suffit pas». Au contraire, son approche critique a des nuances sotériologiques exprimant un espoir de transformation. Pour lui, écrire une histoire de fantômes à partir des débris dans les archives de la mort est une pratique de résurrection: «En effet, [une telle écriture] consiste à… pleurer ce qui est perdu d'une manière qui ne réside pas dans le traumatisme [mais] [rassemble]… les débris… et les traditions…… pour rendre à la vie la moisson d'os qui ont été soumis aux forces de la dessication [sic], pour rendre à nouveau le monde habitable pour tous. ”

Les suggestions de Mbembe concernant la lecture des archives expliquent les approches méthodologiques qui ont motivé mes lectures fantomatiques de la statue de Mpane et du récit de Jean sur la croix et la résurrection ci-dessus. Faisant écho à la prophétie de résurrection d’Ezekiel, il permet d’élucider les stratégies herméneutiques avec lesquelles Mpane et Liew parlent de la vie après la violence coloniale. Ils composent des textes dans lesquels «des traces du passé subsistent, mais sans références classiques», et travaillent ainsi avec les débris de la mort coloniale pour donner une vision de la vie dans laquelle «la mort est la monnaie de la vie». Lus comme des suppléments fantomatiques qui naissent des vestiges de la violence coloniale, le "Congo - Nouveau Souffle" de Mpane et l’évangile de la résurrection font désormais partie des archives spectrales de la survie au milieu d’un monde meurtri.

Un tel travail dans les archives incomplètes du désir fantomatique de rédemption se traduit par des éléments constitutifs d'une théologie spectrale de la mission. Une telle missiologie ne consolide pas l'espoir du salut en une arche de rédemption, mais trace des

signes de présence salvifique qui se révèlent être des compléments aux modes de deuil et de désir fantomatiques. Ces spectres de la mort coloniale transcendent l'ordre établi des choses, non pas en surmontant ses arrangements de pouvoir et de savoir, mais en travaillant de manière critique en leur sein. Ils ont ainsi des effets de révélation qui brouillent les frontières entre religieux et séculiers. Dans le mode de la spectralité, la transcendance n'est plus le domaine du pur théologique, mais saigne des combats qui luttent contre la vie et la mort. À la recherche de signes de la présence salutaire de Dieu, les théologiens rejoignent donc les historiens dans leurs travaux sur les archives de la mort, en suivant des pratiques fantomatiques de continuité vie comme des signes et des instruments de la rédemption. Pour eux, le travail spectral pour la vie dans les conditions de la mort devient un sacrement du salut divin.

Dans le mode de spectralité, la théologie est donc pratiquée comme missio ad vulnéra. Pourtant, envoyés dans un monde de blessures, les témoins de la promesse du salut de Dieu n'ont pas proclamé de manière souveraine un certain remède. Contrairement aux missiologies à orientation téléologique, une mission spectrale ne parle pas d'une position de privilège épistémique. Au lieu de cela, elle procède par des moyens de discernement qui distinguent les signes de rédemption du travail fantomatique de la vie au milieu de la mort. En procédant selon les logiques de composition, elle n'est pas orientée vers la clôture et l'accomplissement. Au contraire, elle reste redevable aux pratiques spectrales de la vie dont elle emprunte les signes pour parler de l'espoir de la résurrection par le biais d'absences fugaces, dans un désir plein d'espoir. Une théologie spectrale ne fonde donc pas l'espoir de rédemption dans des mandats rétrotopiens ou utopiques, mais trace comment elle naît du désordre des histoires violentes. À travers le prisme de la spectralité, l'histoire du salut n'est pas le propre d'un discours purement théologique, elle reste dépendante des mondes d'où elle émerge. Il n'y a plus ici une histoire de blessures, il y a une histoire de salut. Une théologie spectrale renonce ainsi à l'évidence même avec laquelle les missiologies téléologiques proclament la promesse de rédemption - et peut donc parler de l'enchevêtrement inextricable de la production de connaissances théologiques dans les discours hégémoniques et peut rendre compte des complications profondes de la théologie avec l'empire.

Le kérygme et la catéchèse missionnaire

Prenons comme point de départ pour cette réflexion l'exhortation apostolique du pape François, *Evangelii Gaudium »*[182]. Au sein du chapitre 3, tout entier consacré à l'annonce de l'Évangile, une longue section, des n° 163 à 168, traite de la catéchèse et, plus explicitement, d'une catéchèse kérygmatique et mystagogique.

Au n° 164, le pape détaille ce qu'il comprend par le terme de « kérygme » : une annonce trinitaire, une annonce principale. Il en donnera une définition personnelle. Au n° suivant, il écrira qu' « il n'y a rien de plus solide, de plus profond, de plus sûr, de plus consistant et de plus sage que cette annonce ».

Le pape François introduit ces précisions par une introduction qui va servir de fil rouge à cette conférence. Lisons-le : « Nous avons redécouvert, écrit-il, au début du n° 164 que, dans la catéchèse aussi, la première annonce ou *kérygme* a un rôle fondamental, qui doit être au centre de l'action évangélisatrice et de tout objectif de renouveau pastoral ».

Nous nous proposons dans cette conférence de suivre l'intuition du pape François et d'aller à rebours en deux temps. D'abord, en allant vers la compréhension de ce terme de kérygme dans la tradition théologique et de passer ensuite en revue les différentes manières qu'a eu la théologie catéchétique du 20^{e} et 21^{e} siècles d'articuler ces termes dans une perspective dite missionnaire : comment habiter l'articulation entre kérygme et catéchèse dans une perspective résolument apostolique et missionnaire ?

1. L'enracinement de la foi

Avant d'entrer dans l'intelligence du concept lui-même, il n'est pas inutile de prendre en compte deux précisions méthodologiques sur l'usage biblique et l'usage ecclésial de la logique kérygmatique. D'abord, la théologienne protestante, France Quéré, qui, dans son livre roboratif sur le « Dénuement de l'espérance », rappelle a à bon escient que « le kérygme n'est jamais atteint dans sa pureté originelle »[183]. Notamment parce qu'il se transmet dans un discours lié à la civilisation et coextensif à l'humanité dans ce qu'elle a de transitoire et ce qu'elle a d'éternel. Elle en tire cette règle théologique. Le kérygme doit être soumis à ce

[182] Pape FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale Evangelii Gaudium* (24/11/2013).
[183] France QUÉRÉ, *Dénuement de l'espérance*, Paris, Seuil, 1972, p. 167

qu'elle appelle une « décantation » : il est lié à « l'aventure humaine, à la «transhumance» et doit parler le dialecte des contrées que lui fait traverser sa route ». Ensuite, le théologien suisse Hans Urs von Balthasar qui aborde la pérennité du concept à travers l'histoire : « Le kérygme retentit à travers toute la suite des temps chrétiens, mais il est toujours le même. Il ne se développe pas car il est déjà la plénitude et la fin des temps. Ce n'est pas lui qui s'adapte aux besoins nouveaux de telle époque historique, mais c'est chaque époque historique qui trouve en lui, immuable qu'il est, des aspects toujours nouveaux »[184].

Dans cette première section, nous chercherons brièvement à retrouver la signification théologique classique du terme, *kérygme*, ainsi que sa valorisation dans les travaux contemporains.

Tiré du mot grec, kèrux, qui signifie le héraut chargé des proclamations officielles, le mot est employé pour désigner la prédication du Royaume de Dieu (cfr Mt 4, 2 »), de la « proclamation par l'Église que le Christ lui-même a envoyée de l'événement salutaire qui trouve en lui-même son accomplissement »[185]. Le Père Daniélou, dans son cours sur la catéchèse aux premiers siècles, enseignera qu'il est la toute première annonce de la Bonne Nouvelle, portant sur l'essence même du mystère chrétien, sans développement ni détail, qu'il a pour objet principal l'annonce de la résurrection du Christ[186]. Son contemporain, le Père Liégé, définira le kérygme comme « l'expression tout à fait première du message de l'évangile, apte à motiver et à susciter la conversion : l'état le plus implicite de la foi, tel qu'on le trouve exemplairement dans ka prédication des Apôtres ». Ajoutons encore que « le langage du kérygme est fortement performatif, capable de mettre l'auditeur du message en état de conversion »[187].

Au fil de l'histoire de la théologie, le recours au concept originel du kérygme connaîtra des fortunes diverses. Dès l'époque patristique, Clément d'Alexandrie, mort vers 215, dans *Le Pédagogue*, distingue déjà entre le kérygme qui est la proclamation et l'annonce aux païens et la catéchèse pour ceux qui demandent à être instruits : « On peut dire, écrit-il,

[184] Hans URS VON BALTHASAR, « Kérygme et temps présent », dans *Bulletin du Cercle Saint-Jean Baptiste*, oct.-nov. 1960, p. 17
[185] Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, p. 374.
[186] Jean DANIÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles*, coll. « ISPC-École de la foi », Paris, Fayard-Mame, 1968, p. 13-14.
[187] Carmelo TORCIVIA, *Teologia della catechesi. L'eco del kerygma*, Turin, Elledici, 2016, p. 28.

que le lait est la prédication répandue à profusion, le kérygme, tandis que la nourriture solide est la foi solidement établie, en guise de fondement, par suite de la catéchèse »[188].

Le retour sur l'articulation entre la personne du Christ elle-même et la prédication chrétienne, au 20e siècle, sera nettement marqué dans le protestantisme et au-delà par les travaux de Rudolf Bultmann, en particulier dans les volumes de son œuvre, *Foi et compréhension* (1933-1965). Selon ce théologien allemand, la parole de Dieu est kérygme, appel à la décision ; l'accueillir dans la foi signifie une compréhension de soi radicalement neuve. « Le kérygme est la parole de Dieu dans le concret de sa proclamation, en ce qu'elle se fait annonce, invite et interpellation, en ce qu'elle se fait événement. (…) Accueillir le kérygme, c'est croire, et croire est toujours croire-en, croire en l'initiative salvifique de Dieu en Christ, croire en Christ en tant qu'action eschatologique -indépassable, définitive et décisive - de Dieu, qui transforme radicalement la situation humaine et qui, seule, ouvre la possibilité ontique d'une existence authentique»[189].

Il reste possible, sur le plan historiographique, d'aller au-delà du kérygme et de reconstituer, sinon la personnalité religieuse de Jésus (ce qui équivaudrait à en écrire la biographie), du moins les lignes essentielles de sa prédication, comme Bultmann lui-même l'a fait dans son livre, *Jésus*, publié en 1926 mais ce qui concerne l'événement du salut, ce n'est pas le Jésus historique, c'est seulement le kérygme qui annonce que Jésus est le Christ. Bultmann, en définitive, établit une césure entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi. Il instaure une discontinuité presque totale entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, c'est-à-dire entre le Jésus pré-pascal et celui qui est l'objet de la prédication (kérygme) de la Pentecôte. C'est le second qui l'intéresse exclusivement[190].

2. Le kérygme et la catéchèse missionnaire

[188] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue*, I, 38, 1, coll. « Sources chrétiennes », n° 70, Paris, Cerf, 1960. Cité par Élisabeth Germain, *2000 ans d'éducation de la foi*, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », n° 1, Paris, Desclée, 1983, p. 22.
[189] Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, coll. « Théologies », paris, Cerf, 1994, 2e éd., p. 42-43.
[190] Bernard SESBOÜE, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 99.

Traditionnellement, il était logique de distinguer le kérygme, première annonce à des personnes qui ignorent tout de la révélation et la catéchèse, activité destinée à favoriser chez les baptisés une meilleure intelligence de la foi qu'il professent déjà[191].

Cette logique d'une stricte distinction, sera reconduite, jusque et y compris dans des documents récents, tel le *Directoire général de la* catéchèse de 1997 qui stipule au n° 61 que la catéchèse constitue un moment distinct de la première proclamation ou première évangélisation et lui fait suite. Elle présuppose le moment premier du kérygme qui vise la conversion initiale.

De plus en plus, des auteurs, responsables, théologiens et catéchistes de terrain, au fil des 30 dernières années essentiellement, se rendront compte qu'il n'est pas toujours facile de distinguer ces deux moments.

Cette évolution se fera en réalité en deux temps.

Dans une première analyse, le lien entre catéchèse et mission conduira à admettre simplement que la catéchèse inclut désormais parfois dans sa tâche la conversion ou l'appel à la conversion quand celle-ci est absente (DGC 62).

Mais, de manière plus ample et récurrente, une seconde évolution apparaitra très vite. La situation pastorale dans les pays très sécularisés invitera la catéchèse à renforcer sa fonction missionnaire, d'abord particulièrement là où l'appartenance sociologique au christianisme n'est pas en soi garante d 'une adhésion personnelle de foi, et puis progressivement comme une règle commune tant tout discours chrétien se développera désormais à contre-courant de l'indifférentisme et de l'éloignement, dans une situation de plus en plus aléatoire, minoritaire et fragilisée. Ainsi, les réflexions sur les besoins missionnaires, d'annonce et de nouvelle évangélisation en Europe occidentale notamment, n'ont fait qu'amplifier cette logique. Comme l'écrit Daniel Laliberté, « de même que la culture « vierge d'Évangile » a besoin de l'annonce du kérygme, en fait toute culture a besoin d'être mise en présence de cet Évangile. Il y a donc par-delà la différence territoriale, une parenté de fond entre ces deux formes d'activité missionnaire, la mission *ad gentes* et la nouvelle évangélisation. Et c'est bien pour cela que, par sa nature même, la mission *ad gentes* est le paradigme de toute activité missionnaire »[192].

---

[191] Voir par exemple Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, coll. « Que sais-je ? », n° 2049, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 5.

[192] Daniel LALIBERTÉ, *Le catéchuménat, un modèle inspirateur pour l'initiation chrétienne des plus jeunes*, Thèse de doctorat en théologie, Québec & Paris, 2008, p. 166.

Nous allons suivre cette évolution, si visible entre le début du XXe siècle et aujourd'hui, vers un lien de plus en plus explicite entre catéchèse et kérygme d'abord, entre kérygme et catéchèse missionnaire ensuite.

Le courant kérygmatique de Jungmann

Pour illustrer un lien neuf entre catéchèse et kérygme, le premier choix qui s'impose est celui d'évoquer le travail considérable mené par Josef Andreas Jungmann, à partir des années 1930 dans le monde germanophone.

Il est correct, me semble-t-il, de débuter ce parcours historique en rappelant les analyses de ce que l'on a appelé le « courant kérygmatique » de la catéchèse. Celui-ci a vu le jour avec l'ouvrage pionnier d'un prêtre jésuite autrichien, Josef Andreas Jungmann, en 1936. Jungmann, sensibilisé à l'annonce de la foi, à la catéchèse et à la liturgie, diagnostique très tôt des difficultés dans la transmission religieuse. Il se laissa interpeller par un faisceau de problèmes, d'abord perçus dans la pratique de son ministère. Il a été un des premiers parmi les premiers à percevoir des fissures dans un christianisme encore largement majoritaire, encore fallait-il traduire ces intuitions en l'élaboration de nouvelles pistes pour la catéchétique. Se place ici l'idée fondamentale qui rassemble les intuitions du jeune Jungmann, exprimée comme une formule qui a marqué toute une époque : « Nous devons connaître le dogme, mais nous devons annoncer le Kérygme »[193].

Jungmann estime que « la tâche de l'annonce est essentiellement différente de la tâche de la science théologique », qui s'occupe d'abord de la question de la vérité à partir d'un travail spéculatif, en dialogue avec les requêtes de la raison naturelle et en débat avec les objections adressées à la foi de l'Église. L'annonce en revanche vise directement la capacité propre au message du salut de provoquer chez son auditeur cet effet singulier qu'est la réponse de foi. Cette exigence d'expliciter le caractère christocentrique de la foi chrétienne est

[193] « Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma », Josef Andreas JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubendverkündigung* , Regensburg, F. Pustet, 1936, p. 60, cité par Ugo LORENZI, *L'héritage du renouveau catéchétique et le caractère performatif de la Parole en catéchèse*, thèse de doctorat en théologie, Paris, 2007, p. 220.

nécessaire comme effort proprement théologique, dans une époque où, dit Jungmann, l'« air n'est plus chrétien». « C'est donc encore une fois une intention missionnaire qui préside à l'explicitation du caractère organique de la foi autour du mystère du Christ »[194].

On sentait avant tout le besoin de remplacer l'articulation systématique à dominante scolastique du catéchisme traditionnel par une présentation plus attirante et plus évangélique de la Bonne Nouvelle à la lumière du « kérygme » apostolique et de la plus pure tradition catéchétique de l'Église. On redécouvrit le caractère central de certaines dimensions de la catéchèse : « le christocentrisme, l'importance de l'histoire du salut, la place de la Bible et de la liturgie dans le message chrétien, l'idée que la catéchèse est éducation de la foi »[195]. Dans la catéchèse il s'agit de la même vérité, mais vue sous l'aspect des biens du royaume et de la doctrine du salut. La catéchèse a pour mission d'annoncer le salut comme bonne nouvelle et de tracer une voie à la suite du Christ. Ce n'est donc pas une activité annexe, ou une science de l'application, mais elle touche le cœur de la foi, le mystère pascal annoncé, célébré et vécu ». « La foi n'est pas qu'une théorie sur Dieu, elle est un engagement à sa suite et en réponse à Lui. Donc, l'homme croyant n'est pas qu'un connaisseur de Dieu, c'est un être qui engage sa personne en toutes ses dimensions, c'est une parole qui répond à une Parole. C'est ce qu'on a appelé le courant kérygmatique de la catéchèse »[196].

Après Jungmann, d'autres spécialistes de la catéchèse réfléchiront assez fréquemment au lien avec le kérygme. D'une manière proche et empathique chez Carmelo Torcivia ou Walther Ruspi, d'une manière critique chez André Fossion, d'une manière plus factuelle chez Pierre-André Liégé ou chez Denis Villepelet.

Passons en l'illustrant à nouveau à l'articulation, fin XXe siècles et début du XXIe siècle, entre 3 concepts : une catéchèse kérygmatique et missionnaire.

Kérygme et nouvelle évangélisation

---

[194] Ugo LORENZI, *L'héritage du renouveau catéchétique et le caractère performatif de la Parole en catéchèse*, thèse de doctorat en théologie, Paris, 2007, p. 219.
[195] Emilio ALBERICH, *La catéchèse dans l'Église*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1986, p. 18
[196] Joël MOLINARIO, "Une pédagogie de la Parole en catéchèse. de l'invention du catéchisme à *Dei Verbum* », dans *Educatio* [En ligne], 4, 2015. URL : http://revue-educatio.eu (consultation du 28 octobre 2019).

Dans le temps forcément limité de cet exposé, nous ne retiendrons ici que deux sources d'inspiration. La première cherche à penser une catéchèse missionnaire à l'horizon des défis de la « nouvelle évangélisation ». elle est entre autres l'œuvre d'un Père Oblat canadien, Marcel Dumais, spécialiste du Nouveau Testament[197]. La seconde, liée quant à elle directement à l'inspiration du pape Français dans Evangelii Gaudium, est celle du célèbre théologien italien de la catéchèse, le frère Enzo Biemmi

Ce chemin, ce sera de voir comment l'action missionnaire de Jésus lui-même et de ses premiers disciples a osé devant nos yeux des paradigmes, des modèles, des types généraux de pensée et d'action pour l'évangélisation.

L'exégète Marcel Dumais fait le pari qu'une étude des premiers discours missionnaires, ceux décrits dans le livre des Actes des apôtres (Ac 2, 22-29 ; 3, 12-26 ; 4, 9-12 ; 5, 29-32 ; 10, 34-43 ; 13, 16-41), discours de Pierre adressés à un auditoire juif, ces discours portent en eux une manière encore pertinente pour aujourd'hui de lien d'une manière percutante les 3 termes de catéchèse, de mission et de kérygme.

Nous avons affaire à un discours qui annonce clairement qui est le Christ (« Jésus est Seigneur »), un discours qui s'adresse à des destinataires, les Juifs, qui attendaient la venue d'un Messie. Un discours qui annonce la victoire de la vie sur la mort. Comment faire ici un lien entre kérygme et nouvelle évangélisation ? Voici 5 traits mis en exergue dans ces recherches.

1. Le discours de l'apôtre Pierre est centré sur un thème majeur, l'espérance. C'est la résurrection du Christ qui ouvre cette espérance. Comme l'écrit M. Dumais, « l'évangélisation se situe au niveau des valeurs, non des idées. Les idées ne mobilisent pas, elles ne motivent pas les gens à s'engager »[198]. Ce don de l'espérance signifie que notre goût de vivre ne sera pas frustré, que nos grands désirs ne finiront pas dans le néant.
2. Selon ce modèle, être disciple, c'est d'abord être le témoin d'une espérance dans un monde qui est souvent désenchanté. Et l'annonce, la mission « kérygmatique » est cet éveil chez l'autre du goût d'espérer.
3. Qu'on le comprenne bien, dans cette logique-ci, l'évangélisation première est autre que la catéchèse. La première chose n'est pas un enseignement ni moral, ni doctrinal, ce n'est même pas la suggestion d'adhérer à un contenu. La toute première chose c'est de donner à rencontre Quelqu'un avec qui développer une relation et par qui se laisser transformer. Le pape Benoît XVI dit la même chose, dans *Africae Munus*, 165 : « à l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel

[197] Marcel DUMAIS, *La nouvelle évangélisation. Modèles bibliques*, Montréal, Médiaspaul, 2012 ; Marcel DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, Tournai-Montréal, Desclée & Bellarmin, 1976 ; Marcel DUMAIS, *Communauté et mission*, Montréal, Fides & Bellarmin, 2000.
[198] Marcel DUMAIS, *La nouvelle évangélisation*, p. 39.

horizon et par là son orientation décisive ». C'est dans un deuxième temps, comme une conséquence de cette rencontre, que se développera la catéchèse. Deux citations encore de M. Dumais pour approfondir ce point : « S'il n'y a pas d'évangélisation de base, s'il n'y a pas de relation personnelle au Dieu vivant de Jésus-Christ, la catéchèse n'a pas de sens, car elle est l'initiation plus poussée dans la foi »[199] et encore : « Quelle portée peut avoir un enseignement religieux catholique reçu à l'école ou en paroisses s'il y manque les racines pour l'intégrer, c.à.d. la foi en Jésus vivant ? »[200]

4. Dans ce modèle kérygmatique, ce n'est pas la question du « comment » transmettre qui préoccupe, mais bien celle du « quoi » transmettre. Ce quoi, ici, il signifiera, aller à l'essentiel, au cœur de la Bonne Nouvelle. Bien des personnes n'ont pas été évangélisées, elles n'ont pas entendu le kérygme.
5. En actualisant cette logique néotestamentaire en ces temps de sécularisation, on pourrait dire que ce modèle suggère d'aller au cœur de la foi, de proposer la rencontre avec Christ ressuscité. Il ne suffira pas en ces temps de témoigner seulement par la vie, il faut parler explicitement du Christ et de l'Évangile. On est ici en droite continuation du texte de Paul VI, *Evangelii Nuntiandi* : « Le plus beau témoignage se révélera à la longue impuissant s'il n'est pas éclairé, justifié — ce que Pierre appelait donner " les raisons de son espérance "—, explicité par une annonce claire, sans équivoque, du Seigneur Jésus. La Bonne Nouvelle proclamée par le témoignage de vie devra donc être tôt ou tard proclamée par la parole de vie. Il n'y a pas d'évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu ne sont pas annoncés » (n° 22).

Kérygme, première et seconde annonce

Par rapport à ces recherches, l'arrivée sur le siège épiscopal de Rome de François, son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* a suscité une nouvelle avancée. Dans son texte, le pape François donne une définition très dynamique du kérygme : « Nous avons redécouvert que, dans la catéchèse aussi, la première annonce ou "*kérygme*" a un rôle fondamental, qui doit être au centre de l'activité évangélisatrice et de tout objectif de renouveau ecclésial... Sur la bouche du catéchiste revient toujours la première annonce : "Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer". (…) On ne doit pas penser que dans la catéchèse le *kérygme* soit abandonné en faveur d'une formation qui prétendrait être plus "solide". Il n'y a rien de plus solide, de plus profond, de plus sûr, de plus consistant et de plus sage que cette annonce » (EG, 163-164).

À ma connaissance, c'est le célèbre théologien italien de la catéchèse, le frère Enzo Biemmi qui a le mieux pris appui sur les mots du pape François pour amener une nouvelle articulation entre mission, kérygme et catéchèse. Le professeur Enzo Biemmi, qui enseigne à Padoue et à Vérone, a développé l'idée qu'il fallait, en Italie mais sans doute est-ce assez vrai aussi en Belgique, articuler une première annonce et une seconde annonce. Si la première

[199] Marcel DUMAIS, *La nouvelle évangélisation*, p. 46.
[200] Marcel DUMAIS, *La nouvelle évangélisation*, p. 47.

s'adresse à des personnes qui ne connaissent pas le Christ, la seconde est une invitation pour des personnes qui o g eu un lien vague, souvent très tôt distendu avec le Christ, d'entendre à nouveau une annonce joyeuse et bienfaisante venue du Seigneur dans leur vie. S'il distingue première et deuxième annonce, il montre un point commun entre elles : le contenu. C'est bien l'annonce kérygmatique, comprise selon les mots mêmes du pape François, qu'il propose en les deux cas.

Précisons mieux les choses.

a) Le contenu de la première et de la seconde annonce est le *kérygme* dans son sens le plus large. Essentiellement, donc, le Symbole. La question du contenu devient centrale dans la première et la seconde annonce parce que l'acte de foi ne peut en être dissocié. Et Enzo Biemmi de questionner : « Quel est le visage du Dieu auquel je m'en remets? Sur qui vais-je fonder mon espérance? La personne qui va poser un acte de foi a besoin de connaître celui auquel elle va se confier. Il est aujourd'hui important d'être conscients du renversement qu'exige la perspective de la « seconde première annonce » par rapport à la perspective traditionnelle de la catéchèse. La catéchèse s'adresse à des personnes croyantes, et elle suit « l'ordre de l'exposition » : « Je crois en Dieu, le Père de Jésus notre Seigneur, qui nous donne son Esprit et la vie jusqu'à son plein achèvement. Amen ». La seconde première annonce, au contraire, dit certes le contenu, mais en suivant un ordre inverse par rapport à celui de l'exposition logique : l'ordre de la *découverte* »[201].

b) Reprenant les mots d'André Fossion, son ami, Enzo Biemmi décrit la tâche fondamentale de la seconde annonce comme de montrer le visage d'un Dieu désirable[202]. « Chaque aspect de l'Évangile est une parole bonne pour la vie. Réconcilier avec l'Église et avec l'Évangile plusieurs de nos contemporains, les aider à recommencer à croire, cela passe par la capacité de proposer une annonce qui soit en faveur de l'homme. Il s'agit certes d'une annonce qui fait ressortir la différence chrétienne, mais toujours comme « une différence en faveur », jamais comme « une différence contre »[203]. Il est bon, pour le croyant, de se rendre compte que l'apport éducatif de la foi n'est pas d'abord religieux, mais simplement humain, car « quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme » (*Gaudium et Spes*, n° 41) »[204].

c) Troisième élément, associant ici explicitement la nouvelle manière de comprendre les liens entre catéchèse, mission et kérygme. Selon notre auteur suivi, le professeur Biemmi, un des traits fondamentaux d'une catéchèse de première comme de deuxième annonce sera « sa capacité de reformuler le kérygme pascal pour qu'il résonne comme une bonne nouvelle

[201] Enzo BIEMMI, *La seconde annonce*, coll. « Pédagogie catéchétique », 29, trad. de l'italien, Bruxelles, Lumen Vitæ, 2013, p. 45.
[202] André FOSSION, DIEU *désirable. Proposition de la foi et initiation*, coll. « Pédagogie catéchétique », 25, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitæ/Novalis, 2010.
[203] Enzo BIANCHI, *La différence chrétienne*, Paris, Bayard, 2009.
[204] Enzo BIEMMI, *La seconde annonce*, coll. « Pédagogie catéchétique », 29, trad. de l'italien, Bruxelles, Lumen Vitæ, 2013, p. 96.

dans les traversées de la vie des adultes. Le kérygme est toujours le même, selon la belle définition du Pape François : « Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer ». Mais il ne faut pas répéter cette annonce comme un refrain, mais comme une chanson qui trouve chaque fois une mélodie nouvelle. Ainsi, dans l'accompagnement de couples qui se préparent au mariage chrétien, ça sera le kérygme de l'amour (Dieu vous aime, il est heureux de votre amour et le bénit ; il vous accompagne dans votre chemin ; il est fidèle, quoiqu'il en soit de votre amour il est votre sauveur) ; avec des parents qui demandent le baptême pour leur bébé ou qui accompagne leurs enfants dans l'initiation chrétienne ça sera la kérygme de la paternité et de la maternité de Dieu (Dieu vous aime ; il est heureux de votre enfant ; il est expert dans l'art d'engendrer et de faire grandir ; lui qui est père et mère vous accompagne dans votre tâche d'éducateurs ; vous n'êtes pas seuls : Celui qui donne et aime la vie vous accompagnera) ; dans la rencontre avec les adolescents, ça sera le kérygme de l'appel, de la vocation (pour Dieu tu es précieux ; il a un projet auquel tu peux donner ton consensus libre ; il a besoin de toi ; il y a une place pour toi dans la vie). Pour les jeunes ça sera le kérygme du voyage, du pèlerinage (Dieu aime voyager, comme toi, avec toi ; il aime la recherche, il honore tes doutes, respecte ta liberté et ton intelligence ; il est le Dieu de la nouveauté, il aime le changement et demande ta collaboration) ; pour les adultes ça sera le kérygme de la présence (« Voici, je suis avec toi, et je te garderai partout où tu iras… je ne t'abandonnerai point » (Gen 28,15). La perspective de la deuxième annonce demande à la catéchèse un retour à l'essentiel, une reformulation de son langage, une annonce d'une joie qui unit de manière indissoluble les paroles de Dieu et les paroles humaines. Il s'agit de considérer la vie humaine comme l'alphabet de Dieu »[205].

Conclusion

Il n'est que trop temps de conclure.

Nous avons constaté une évolution dans la manière de comprendre la dimension missionnaire de la catéchèse. Ce binôme qui aurait suscité traditionnellement des besoins de distinctions et de clarifications fait de plus en plus fréquemment l'objet actuellement d'un consensus. Quand on lui associe en outre le recours au kérygme, nous avons rencontré une triple accentuation.

Avec Jungmann et la catéchèse dite kérygmatique, une prise de conscience d'un changement de contexte pour la catéchèse : « l'air n''st plus chrétien ». La catéchèse ne peut se contenter d'être un succédané d'exposé scholastique, elle doit être christocentrique, biblique et liturgique.

[205] Enzo BIEMMI, "La perspective missionnaire. Une clé pour la conversion de la catéchèse et de la pastorale », dans Enzo BIEMMI et Henri DERROITTE (dir.), *Catéchèse, communauté et seconde annonce*, coll. « pédagogie catéchétique », 30, Namur, Lumen Vitæ, 2014, p. 93-94.

Avec Dumais et la notion de nouvelle évangélisation, le recours au kérygme invite à oser présenter explicitement la personne de Jésus et à positionner la proposition à l'aune d'une logique d'espérance.

Et enfin, chez Biemmi, les liens entre première et seconde annonce, l'appui explicite sur l'exhortation papale Evangelii Gaudium, conduit à faire retentir le kérygme au cœur des vies des femmes et des hommes d'aujourd'hui, leur révélant la proximité de Dieu et devenant une parole bonne pour leur vie.

Henri Derroitte

Foi, Eglise et présence missionnaire en 50 ans en Europe.

Un regard vers l'avenir avec Thomas Halik

Stijn Van den Bossche

1. Méfions-nous d'un certain zèle missionnaire

Extrait de la brochure : Une troisième et dernière partie posera la question du sens de la mission, dans notre vie quotidienne en Europe, confrontée à la sécularisation : y a-t-il un avenir pour la mission et de quel type de mission avons-nous besoin?

Juste début novembre, je me suis rendu à une rencontre à Cracovie où un grand congrès des évêques européens (CCEE) en 2020 a été préparé, pour donner suite au synode des jeunes. La première session de travail s'intitulait "Comment réveiller les jeunes ?" Heureusement, l'orateur, le Cardinal Hollerich, a immédiatement pris ses distances par rapport au titre : " Si je connaissais la réponse, nous pourrions tous rentrer chez nous et n'aurions pas besoin d'une conférence en 2020. Trouvons ensemble quelques éléments d'une réponse..." La dernière assemblée générale des évêques européens à Lisbonne en 2019 a également été placée sous le signe d'un thème un peu suspect : " Signes d'espérance en Europe ". Ces signes d'espérance sont-ils là *a priori* ?

Tout cela m'a rappelé la conférence de préparation du Synode européen des jeunes, qui s'est tenue à Barcelone en mars 2017. Là, Mgr Baldisseri nous a dit que le Pape lui-même avait précisé le titre du synode des jeunes : « Les jeunes, la foi *et le discernement vocationnel*". Mais le congrès de Barcelone n'avait pas compris le Pape. Au lieu de faire cette offre ecclésiastique à tous les jeunes par principe, on y semblait vouloir ramener "tous les jeunes" sous les ailes de l'Église. D'autre part, le congrès a adressé aussi les vocations pour le sacerdoce et la vie religieuse. Ainsi, ce que le Pape avait rassemblé - aider les jeunes à trouver leur propre vocation dans la vie en tant qu'êtres humains et/ou chrétiens - était en fait séparé de nouveau: il s'agissait (1) de " rejoindre ou atteindre " à nouveau tous les jeunes, et (2) d'en faire

trouver à quelques-uns une vocation ecclésiale. Le résultat d'un tel optimisme illusoire déguisé en espoir missionnaire obligatoire est malheureusement devenu particulièrement clair durant le congrès lui-même. Le programme prévoyait que le congrès prierait avec “les jeunes de Barcelone”. Ainsi, à cette prière, 270 congressistes venus de toute l'Europe étaient présents - et malheureusement, seulement neuf jeunes de Barcelone....

Je vais maintenant anticiper la suite de mon intervention, avec une citation du prêtre allemand Thomas Frings :

"Qu'est-ce que c'est que cette espérance, qui a déjà une image claire de ce à quoi le résultat devrait ressembler ? La vertu divine de l'espérance n'est-elle pas ici réduite à une mesure humaine ? Ne va-t-on pas dire à Dieu le résultat, lui dire à quoi il est censé ressembler ? Notre espérance en Lui n'est-elle pas trop nourrie par notre mémoire, *afin que cela puisse devenir de nouveau comme avant* ? Par contre, l'espérance concerne l'avenir, et non le passé. Mais alors l'espérance, c'est aussi le risque, l'incertitude, la confiance en LUI. Alors ce n'est pas à nous de la superviser, elles ne se laisse pas planifier, ni construire. Qu'est-ce que c'est que cette espérance où, moi, je définis le résultat ? ”[206]

Bref, celui qui veut être missionnaire aujourd'hui en Europe ne doit pas vouloir aller trop vite. De quelle façon d'être croyant parlons-nous, et dans quel contexte culturel ? Je vais maintenant vous faire connaître un peu mieux Thomas Frings, comme un tremplin vers l'autre Tomas Halik dont j'aimerais vous parler par la suite.

2. La fragilisation de Frings....

Thomas Frings, prêtre du diocèse de Münster en Allemagne, a provoqué un bouleversement en Allemagne il y a quelques années, avec une déclaration écrite par laquelle il a démissionné de son ministère de pasteur, intitulée "Correction au

[206] Frings Aus amen p31

cours ! ’. Il a conclu cette déclaration par ces mots : "Mon admiration va à tous ceux qui restent actifs dans les communautés paroissiales en ce moment. Je veux croire, prier et vivre pour eux et pour tous les gens depuis une autre position." Frings se retira comme prêtre dans un monastère bénédictin. La raison de la tourmente n'était donc pas la démission en tant que tel - de telles choses se produisent. Mais Frings ne voulait pas se marier, et il n'a pas non plus eu d'ennuis avec son diocèse, il n’était pas en colère à propos de quoi que ce soit... Quelqu'un lui a écrit : "Si tu t’étais marié, ce serait plus facile pour tous. Le célibat et l'évêque seraient à blâmer et nous pourrions continuer comme avant. Mais le fait que tu aies cessé d'être curé de paroisse pour pouvoir rester prêtre, cela soulève une question pour nous tous, les professionnels et les paroisses ! ”[207]

Alors pourquoi a-t-il démissionné ? Parce qu'il ne voyait plus comment son travail dans la paroisse contribuait à la proclamation de la foi et à l’édification de l'église. Plus tard, il a également écrit deux livres sur le sujet.[208]

Je vous emmène maintenant un peu plus loin dans sa déclaration et dans son explication de celle-ci dans les deux livres :

"Tant que je vis, je n'ai connu qu'un nombre décroissant de membres actifs de l'Église et un nombre croissant de personnes quittant l'Église. Les réactions à ce phénomène sont très similaires dans l'administration de l'église, dans la direction paroissiale et dans les organes paroissiaux. Les paroisses, les séminaires et les monastères sont fermés ou fusionnés, et on continue par habitude ce qui s’est toujours fait jusqu’à présent. (...) Nous sommes toujours en train de façonner l'avenir de l'Église dans les paroisses selon le modèle du passé. Moi non plus, je n'ai pas la solution unique pour cela. (...) On argumente de s'accrocher à ce modèle par l'espoir qu'un jour les graines vont pousser. (…)”

[207] Aus, p. 11

[208] Dans *Aus, Amen, Ende ? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein,* il donnera des explications supplémentaires sur son licenciement et sa"correction de cours". Dans *Gott funktioniert nicht. Deswegen glaube ich an ihn,* il décrit son propre chemin de foi et sa propre quête.

"La pratique religieuse des gens a changé mais d'une manière rarement vue les chrétiens occasionnels de même que les responsables s'accordent pour considérer que l'Eglise ne doit pas changer dans ce domaine,. Les uns ne veulent pas abandonner la tradition, les autres ne veulent pas perdre espoir. "[209]

Nous avons appris à mettre en pratique la phrase de " chercher les gens là où ils se trouvent ". A présent, il nous faut accepter encore la circonstance que de plus en plus de gens ne veulent pas du tout aller là où nous voulons les conduire. (…)

Nous faisons partie d'un développement sociétal sur lequel nous n'avons qu'une influence marginale.

(...) Le résultat final donne à réfléchir, car rien n'a changé quant à la perte de sens de la foi qui est vécue dans l'Église - et je crois que rien ne changera à ce sujet au cours de ma vie. Tous les ajustements sont déjà marqués d'une date d'expiration ou d'un point d'interrogation, et je trouve de plus en plus difficile de m'engager dans ce contexte. Il y a des circonstances, et surtout quand il s'agit d'une situation à long terme, qui jettent une ombre sur la joie que je ressens en la matière. Ce que je n'ai pas perdu, c'est la foi qu'il existe un programme chrétien pour notre société qui vaut la peine d'être vécu. " fin des citations.

De quel programme s'agit-il ? Passons maintenant à l'autre Thomas.

3. Tomas Halik, un prophète dérangeant

Tomas Halik, professeur de théologie et curé de la paroisse étudiante de Prague, que j'ai eu le plaisir de rencontrer en personne à Prague ce printemps, est, à mon avis, un prophète d'un tel programme chrétien dans notre contexte culturel. Il a

[209] Aus, p4.

écrit jusqu'à présent 16 livres qui ont été traduits en 19 langues. Lui-même dit : "Mes livres parlent du dialogue entre la foi et l'incrédulité. Un dialogue qui, pour moi, n'est pas un combat entre deux parties ennemies, mais un dialogue que beaucoup, beaucoup de gens mènent *en eux*."[210]

Halik a 71 ans et a été ordonné prêtre en secret encore à l'époque du communisme. Après la révolution de Velours (1989), il fut le premier secrétaire général de la Conférence épiscopale tchèque. Il devient conseiller du Président Vaclav Havel qui le présentera plus tard comme son successeur, il conseille aussi le Pape Jean-Paul II, etc. En 2014, il a reçu, pour son travail, le *prix Templeton*, aussi appelé le prix Nobel de religion. Halik est aussi une véritable vedette dans les médias tchèques et un signe de contradiction, en raison de son conflit permanent avec le cardinal " anti-libéral " de Prague Duda. Halik, d'autre part, fut celui qui, avec Paul Zulehner, fonda un mouvement de soutien théologique du pape missionnaire François, contre ses opposants, qui se battent pour la préservation de l'Europe chrétienne traditionnelle par la voie identitaire. *Enfin* et *surtout*, Halik présente parfois une forme légère de mauvais caractère, ce qui le rend d'autant plus agréable à lire. C'est le cas pour cette citation, qui ne peut que plaire à ce colloque : "Nous n'avons pas besoin de théologiens, mais de saints", me disait un prélat avec fierté. Combien sommes-nous tombés bas, pensai-je, pour oser prononcer sans honte une phrase aussi creuse ! Et j'ai prié pour que les saints docteurs de l'Eglise lui pardonnent la "supposition cachée" derrière ce cliché doux-pieux, à savoir qu'il y aurait une torsion fondamentale entre sainteté et théologie."[211] Aussi lorsqu'il répond aux lettres des lecteurs, Halik se demande souvent s'il faut répondre " avec une politesse peu sincère ou avec une sincérité peu polie "[212]*;* ou à propos du terrible film de *Mel Gibson La passion* qui réduit le Christ souffrant à un " steak sanglant "[213], il trouve ; ou lorsqu'il expose dans un chapitre entier les motifs commerciaux derrière l'exposition soi-disant artistique *Körperwelten/Bodies* qui montre des corps humains et dépasse ainsi la limite du respect universel et humain pour les morts. Pourquoi j'intègre tout cela en mes brèves 30 minutes ? Parce que je pense que justement

[210] *Ik wil....* 19.
[211] *De nacht...*, 107.
[212] *Geduld...*, 92.
[213] *De nacht...*, 136.

tout cela nous dit beaucoup sur croire de façon missionnaire en Europe. Et oui, Halik est aussi un peu méchant sur le christianisme culturel....

4. Le christianisme culturel est sur le point de mourir

Le *Livre de l'intranquillité* du poète portugais Fernando Pessoa (1888-1935) commence ainsi : "Je vis à une époque où les gens perdent leur foi pour les mêmes raisons que leurs parents l'avaient - ils ne savent pas pourquoi. " Même pour Halik, le dieu du christianisme culturel pâle en Europe, qui est en train de mourir, était devenu depuis longtemps complètement banal. "Je suis convaincu que le christianisme de demain ne sera ni " une idéologie " ni " un système de croyances et de rituels " (...). Il doit absolument devenir un lieu d'apprentissage de foi, d'espérance et d'amour." [214] Souvenez-vous de cette dernière description : un lieu de foi, d'espérance et d'amour.

C'est autour de cette période de transition que Tomas Halik, un peu vilain, m'a procuré mon titre pour cette journée. Je le cite un peu plus longtemps : "Personnellement, à cause de mes activités universitaires, je reste libéré de façon permanente du devoir d'assister à ces réunions sacerdotales [qui peuvent être étendues aux réunions pastorales chez nous]. Néanmoins, je m'engage volontairement à y aller " au moins une fois par an ", de préférence pendant le Carême ou l'Avent. ("Dois-je choisir une pénitence pour toi ou as-tu une proposition?" me demande régulièrement mon confesseur à la fin de ma confession. Je pense un instant à la question de savoir si mes péchés étaient vraiment si lourds cette fois-ci, puis je soupire profondément, je regarde le ciel et je dis avec résignation : "Bon, je vais aller à une conférence sacerdotale"). (...) Je n'évite pas les réunions sacerdotales parce que je n'aimerais pas ces personnes aimables, mes confrères, ou que je me sentirais supérieur à eux d'aucune façon - je n'en ai absolument pas le droit - mais pour une seule raison : presque toujours me frappe un mélange douloureux de tristesse, de compassion et de désespoir (...). Parfois, lors de telles réunions, je posais subtilement la question, plutôt surpris de ce qu'ils faisaient, "où est-ce que tout cela va, comment pensez-vous que cette Église sera dans cinquante ans ? D'après les réactions, j'ai eu le sentiment d'appartenir à la famille d'une

[214] *Ik wil...*, 9-10.

personne gravement malade dont l'accord tacite est qu'il n'y a aucune mention de la maladie. Et si je peux me permettre de dire quelque chose de terrible : plus tard, dans certains cercles religieux, j'ai même eu l'impression d'être dans la pièce *huis clos de* Sartre. Dans cette pièce, au bout d'un moment, le spectateur comprend que tous les acteurs sont morts, mais ils font semblant qu'il ne s'est rien passé. Un prêtre tchèque a comparé notre église à un moulin qui tourne encore, mais qui ne moud plus"[215].

Voici le christianisme culturel déconstruit. Et il ne reviendra pas dans 50 ans, même si j'ai entendu un prélat belge poser la question sur la fermeture d'églises: "Et si nous avions à nouveau besoin de ces églises dans 50 ans..." ? Frings illustre par un chapitre complet que trop souvent nos efforts missionnaires consistent à " revenir à comme c'était il y a 30 ans ". Halik le dit ainsi : "(....) "Fuyons la confusion du présent compliqué vers les certitudes inébranlables du passé !" Mais vous ne pouvez pas retourner dans l'eau qui a coulé dans la rivière du temps. Jouer que le passé - de soi ou de l'Eglise - est à nouveau présent, ne ramène pas ce passé et ne ranime pas ses certitudes apparemment inébranlables : il ne fait que déchaîner un flot boueux d'illusions et aboutir à des caricatures tragicomiques."[216] Si je puis me permettre de dire quelque chose de méchant moi-même, ce qui est contraire à mon habitude : en lisant ceci, je me suis souvenu, à titre d'exemple, de prêtres qui vont porter à nouveau la soutane afin de résoudre la crise de foi....

De plus, Halik, comme Guido Vanheeswijck,[217] distingue trois phases dans ce christianisme culturel. La première phase est le " vrai " christianisme culturel du Moyen Âge, pour ainsi dire. Le second était le christianisme moderne des valeurs, qui a transformé Dieu en des recettes pour un monde meilleur. Cependant, le troisième, le christianisme culturel postmoderne, est carrément dangereux, et Halik le

---

[215] *De nacht...*, 64-65. La citation n'est pas la seule : " De nombreux représentants de l'Église considèrent encore le réseau des paroisses et le "catholicisme paroissial" comme la forme dominante (et souvent unique) de l'engagement de l'Église. Mais cette structure a perdu son environnement socioculturel naturel - la société rurale traditionnelle. Le changement de mode de vie et de pensée de la jeune génération, influencé par les médias sociaux, et le déclin continu de l'intérêt pour le sacerdoce, même dans les zones rurales, montrent clairement que ce type d'église est en voie de disparition." (conférence à Prague)

[216] *Geduld...*, 108-109.

[217] dans son beau livre *Onbeminde gelovigen.*

décrit comme suit : "Le christianisme contemporain est divisé, mais la ligne de démarcation n'est pas entre les différentes églises, mais à travers elles. Ce ne sont pas les différences théologiques ou liturgiques qui divisent actuellement les chrétiens, mais les différences psychologiques. Un psychologue américain, Gordon Allport, a défini deux types de religiosité : extrinsèque et intrinsèque. Le type extrinsèque considère la *religiosité* uniquement comme un moyen pour atteindre une fin, comme un instrument d'intérêt personnel, par exemple pour renforcer l'identité nationale ou pour défendre les valeurs culturelles et les objectifs politiques d'un groupe particulier. Pour le type intrinsèque, la *foi* religieuse est le but."[218] Halik souligne qu'il n'est pas enthousiaste pour le soi-disant "retour de la religion", qu'il considère comme carrément dangereux et loin d'être chrétien.

Quant à l'avenir, "Quand je reçois de jeunes convertis en pleine communion avec l'Église, je pense souvent aux transformations de la"famille de Dieu" que ces personnes sont susceptibles de vivre dans leur vie. Ce qui est bon dans notre Église, je l'enregistre avec soin et je ne le sous-estime pas :[il y a des paroisses vivantes et des théologiens compétents, il y a surtout le témoignage des chrétiens contre "l'incroyable légèreté de l'existence (the unbearable lightness of being)"]. Néanmoins, la situation générale de l'Église n'est pas très encourageante. La pénurie croissante de prêtres entraînera en l'espace d'une génération l'effondrement de l'ensemble de la structure traditionnelle du gouvernement ecclésiastique de la paroisse. Je ne vois pas en ceux qui ont assumé la responsabilité du fonctionnement de l'Église comme une institution, le courage et la créativité nécessaires pour trouver des alternatives réelles ou au moins pour préparer les communautés de foi qui auront à vivre leur foi rapidement sans le soutien des choses considérées comme essentielles et évidentes dans l'Église pendant des siècles."[219]

Si le christianisme culturel s'empoisonne et/ou meurt, à quoi ressembleront la foi et l'église dans 50 ans ? Et cette question n'est-elle pas la vraie question en dessous de toutes les questions sur 'être chrétien de façon missionnaire en Europe' ? J'ai exploré plus en détail les quatre livres de Tomas Halik qui ont été traduits en

[218] Conférence de Prague.
[219] Confession 112

néerlandais, ainsi que sa conférence en partie sur ce thème, que j'ai pu écouter à Prague. A travers cela, un certain nombre d'intuitions et de réflexions récurrentes sur la foi et l'Église dans l'avenir ont commencé à s'éclairer.[220] Halik est pour moi l'un de ces rares prophètes dotés de grâce, qui esquisse une perspective au-delà des questions et des impasses *et sans ignorer celles-là*, une perspective qui parfois me surprend, qui parfois me défie, mais en laquelle je peux croire. Je choisis parmi d'autres thèmes possibles, en particulier 'croire demain' ; et je ne peux qu'entrer très brièvement dans les détails à propos de 'cheminer avec les chercheurs comme attitude pastorale de base', et 'quel modèle d'Église sera adaptée à tout cela'.

5. La foi de demain : affronter le mystère de Dieu dans la foi, l'espérance et l'amour

Le dieu des chrétiens modernes était devenu un dieu banal, pense Halik. Il cite volontiers son ami et grand théologien anglican Nicolas Lash : " C'est la tragédie de la culture occidentale moderne qu'elle a été victime de l'illusion, largement partagée par les croyants et les non-croyants, qu'il est très facile de parler de Dieu.[221] Et une variante du dieu banal est même le bon dieu que nous proclamons de façon unilatérale trop souvent : "Juste cette conception unidimensionelle et unilatérale de Dieu comme un Dieu "uniquement bon" fut critiqué par Nietzsche et Jung. Si nous prenons au sérieux l'image biblique de Dieu, nous devons être d'accord avec eux : le Dieu de la Bible hébraïque dépasse en tout radicalement nos perceptions humaines du bien et du mal, et Il est tout sauf une bonne barbe grise dans les coulisses du monde, de qui nous savons à l'avance ce que nous pouvons attendre de lui. Ce dieu unidimensionnel banal, le brave type céleste, a toujours contrebalancé l'élément d'horreur dans la religion : la menace de l'enfer. (Halik parle de la description de Rudolph Otto de Dieu comme terrifiant et fascinant, *tremendum et fascinosum*) (...) Les expériences des tragédies et des horreurs du XXe siècle ont

[220] La fin du christianisme culturel est son premier point évident (bien que nous n'en soyons pas encore convaincus, même en Belgique, d'après une série sur notre Église dans *La libre Belgique* en août 2019).
[221] *De nacht...*, 56, avec d'autres références. Les néo-styles du XIXe siècle le symbolisent : néo-roman, néo-gothique, néo-thomiste, néo-scolastique montrent que nous avons manqué le bateau dans le dialogue avec la culture moderne. Ce n'était d'ailleurs pas un dialogue facile non plus, et le plus gros problème de cette culture est son narcissisme, qui émane dans un "selfisme" dans lequel le discours chrétien n'a pas sa place; donc Halik voit bien aussi le conflit entre christianisme et culture moderne.

éclipsé les images traditionnelles de l'enfer. Les régimes qui promettaient un paradis sur terre ont fait de la vie des gens dans les camps de concentration un enfer tel que les représentations religieuses traditionnelles de l'enfer sont devenues risibles. En même temps, cependant, cette image banale de Dieu en tant que Dieu juste et bon (comme quelqu'un qui garantit que prévaudra dans le monde ce que les *gens* considèrent comme étant bon) est devenue invraisemblable en face de ces tragédies.[222] En fait, tout son dernier livre traduit " Touchez les blessures " parle de ceci : Tomas Halik y décrit l'incroyant Tomas comme le plus grand croyant, parce qu'il n'accepte aucun autre Dieu que celui qui porte les signes de la souffrance, et ne nous prédit pas une échappatoire possible avec lui, ce qui est contredit par l'histoire.

Dans la même perspective, la foi de demain doit continuer à être blessée par l'incrédulité : "Si la foi est vivante, elle sera blessée encore et encore, exposée à des crises et parfois même "tuée". Il y a des moments où notre foi (ou, pour le moins, la forme qu'elle a prise jusqu'ici) meurt – pour être ressuscitée par après. Seule la foi *blessée*, dans laquelle les " cicatrices des ongles " sont visibles, est crédible. Seule celle-là peut guérir. Je crains qu'une foi qui n'est pas passée par la nuit de la croix et qui n'a pas été touchée dans le cœur ne puisse le faire. (...) La religion des "voyants", la religion pharisaique, pécheresse, sûre d'elle, indemne, donne une pierre à la place du pain, une idéologie à la place de la foi, une théorie à la place du témoignage, une information à la place de l'aide, seulement des commandements et interdits à la place d'un amour miséricordieux.[223]

La grande foi devient alors la petite foi.[224] Pour Halik, la vraie grande foi est une petite foi, et contre une petite foi il place une foi bon marché : "Je ne suis vraiment pas intéressé par un christianisme simplifié, supposé facile, 'humanisé' et bon marché, ou par une sorte de 'retour au commencement' romantique ou fondamentaliste - bien au contraire ! Je suis convaincu qu'une véritable foi, purifiée dans le feu de la crise et dépouillée du " trop humain ", est plus résistante à la tentation constante de la simplification religieuse, de la vulgarisation et de

[222] *Ik wil...*, 148-149.
[223] *Raak...*, 177-178.
[224] Il s'agit là d'un thème de " De nacht van de biechtvader – christelijk geloof in tijden van onzekerheid ".

l'adaptation bon marché à ce que le public veut. Le contraire de la *petite foi* qui m'intéresse, c'est la "foi bon marché", combinaison d'une "certitude" trop superficielle et d'une construction idéologique, jusqu'à ce que finalement, à travers les nombreux arbres d'une telle religion, la forêt de la foi, sa profondeur et son secret, ne soit plus visible".[225]

La tradition offre deux grands outils dont Halik croit que l'Église devrait faire un meilleur usage dans l'avenir, mais que nous ne pouvons aborder ici : la théologie négative (du Dieu de Pseudo-Dionysius, qui surpasse tous les noms que nous lui donnons, à l' *Autrement qu'être* de Lévinas) ; et le mysticisme comme croissance dans la relation avec le Dieu mystérieux (Maître Eckhart, mais aussi Thérèse de Lisieux, etc).

Et dans les nuages qui vont couvrir la croyance évidente au dieu banal-bon, c'est le mystère de Dieu qui rentre : "Seul le "non-voir", le non-voir honnête et humblement reconnu, ouvre la voie à la foi. C'est la tâche de la foi de *persévérer dans ce non-voir*. Jusqu'au bout, la foi doit faire en sorte que l'espace du " non visible " reste *vide et en même temps ouvert* - tout comme le tabernacle du samedi saint (...). Pour cette tâche vraiment pas facile, la foi a aussi besoin d'espérance et d'amour."

Le chrétien dans 50 ans sera alors celui qui essaiera d'expérimenter pleinement et de donner forme à l'être humain actuel, et ceci tout en croyant au mystère de Dieu, en plaçant son espérance dans le mystère de Dieu, et en aimant le mystère de Dieu. Nous arrivons ici à la thèse centrale de Tomas Halik sur la foi dans 50 ans : "Sur de nombreux points, je suis d'accord avec les athées, souvent presque partout - sauf dans leur conviction que Dieu n'existe pas. (...) Avec des athées d'un certain genre, je peux expérimenter le sentiment de l'absence de Dieu dans le monde. Cependant, leur interprétation de ce sentiment m'est trop rapide - elle me semble un symptome d'impatience. Le silence de Dieu et le sentiment que Dieu est très loin pèsent aussi sur moi. Je sais que l'ambivalence du monde et les nombreux

[225] *De nacht...*, 26.

paradoxes de la vie permettent d'expliquer le mystère caché de Dieu par des affirmations telles que " Dieu n'existe pas " ou " Dieu est mort ". Mais je connais aussi une autre interprétation, une autre attitude possible envers le " Dieu absent ". Je connais trois *formes* (profondément liées) de *patience* dans la confrontation avec l'absence de Dieu : on les appelle foi, espérance et amour. (...) La foi, l'espérance et l'amour sont trois aspects de 'donner le temps à Dieu. Ce sont trois façons d'aborder l'expérience du mystère de Dieu caché. Ils offrent une voie complètement différente de celle de l'athéisme et de la " foi bon marché ". (...) Aux athées je ne dis pas qu'ils n'ont pas raison, mais qu'ils n'ont pas de patience. Je pose que leur vérité est une vérité incomplète."[226]

La vraie foi n'est donc pas une foi bon marché et sûre d'elle, mais la foi comme gestion face à un mystère toujours incompréhensible qui n'est digne du nom de foi que pour cette raison. Halik, avec Martin Buber, aime raconter l'histoire "d'un savant éclairé qui imposait à un rabbin ses livres remplis d'arguments écrasants contre Dieu et la foi. Et quand il rendit de nouveau visite au rabbin, il s'attendait à ce que le vieil homme cède à ses arguments et abandonne sa foi, ou la défende avec ferveur. Mais le rabbin pesait dans sa main, ces livres lourds surtout à cause de tout ce que la raison et l'expérience humaine peuvent apporter contre la foi. Puis il caressa doucement la Bible et, le regard tourné vers ce livre, il se contenta de dire : "Mais *peut-être* c'est vrai pourtant...." Et *ce* terrible "peut-être" finit par ébranler les certitudes de l'incrédulité de l'athée.[227]

Cette foi devient spontanément espérance en ce Mystère - déjà chez Paul, foi et son espérance sont presque toujours interchangeables. Ici, en plus de Frings, encore une citation de Vaclav Havel, que Havel aurait cependant pu recevoir comme conseil de Tomas Halik : "L'espoir n'a rien à voir avec l'optimisme. L'espoir n'est pas la croyance que quelque chose va bien se passer, mais la certitude que quelque chose a un sens, quelle qu'en sera la fin." L'espérance anticipe ainsi l'accomplissement de ce qu'elle espère, un thème qui était très cher au Pape Benoît XVI, sait Halik.

---

[226] Citations cueillis dans *Geduld....*, 11-15.
[227] *De nacht...* 62.

Et enfin, il y a l'amour, pour Dieu, mais : "Jésus *relie essentiellement l'amour de Dieu à l'amour du prochain.* Et c'est précisément par cela qu'il le rend 'terrestre', l' enracinant ainsi plus profondément dans la vie quotidienne. Quand nous voudrions trop nous perdre dans la sentimentalité romantique de "l'amour céleste", un prochain frappe à notre porte." "Le ciel, c'est les autres", dit Jésus."[228], radicalement contre Sartre. Halik est conscient du risque ici que le christianisme soit absorbé dans l'humanisme. Plus loin, il dira : "De la même manière que j'ai peur d'une religion qui, à cause d'une relation trop diligente à Dieu, oublie l'homme, je n'ai aucune confiance en la réduction à un simple humanisme intramondain. L'humanisme ne suffit pas."[229] Et il conclut ce même chapitre : ""Dieu est amour", dit l'Écriture. Si je devais donner une brève "définition de Dieu", je dirais : "*Dieu est la profondeur dans laquelle nous entrons quand nous nous transcendons dans l'amour*".[230] Avec cela, l'amour aussi est située comme une vertu théologale.

Les trois vertus théologales ont en commun qu'elles ne sont pas seulement des attitudes humaines comme les vertus morales, que l'on peut vivre par soi-même. Considérées d'en haut, ce sont plutôt des vertus relationnelles, des dons de grâce pour pouvoir croire en Dieu, espérer en Dieu, et s'abandonner vers Dieu dans l'autre. Mais Halik avertit: considérées d'en bas, elles sont aussi le produit de la volonté humaine. "Si je veux croire - Pascal le savait très bien - *alors* je m'ouvrirai aux nombreux arguments rationnels en faveur de la foi ; si je ne veux pas croire, je trouverai volontiers de nouvelles raisons à mon incrédulité toute ma vie durant. Cela s'applique de manière comparable à l'amour et à l'espérance - et aussi au pardon."[231] Et c'est aussi par ce "vouloir croire" que sera déterminé le croire dans 50 ans.

6. Le modèle de l'église qui s'inscrit dans croire d'ici 50 ans

[228] *Ik wil...*, 91-92.
[229] *Ik wil...* 100.
[230] Ibidem.
[231] *Raak....*, 104.

L’église ne s’édifie plus par une transmission de tradition culturelle guère interrogée: “Je suis de plus en plus convaincu que le visage futur de l'Église, pour laquelle la promesse est remplie que les portes de l'enfer ne la domineront pas, est plus susceptible d'être la " communion des choqués " que le partage massif d'une tradition acceptée et non-problématisée. Notre époque est une période de chocs, et il y aura pire. Un des grands paradoxes que nous vivons déjà, c'est que précisément cette partie de l'Église qui se considère trop facilement comme une "forteresse stable" se révèlera être la maison construite sur le sable.[232]

Le modèle d'église qui s’accorde avec la recherche du mystère de Dieu dans une communauté de personnes secouées est le suivant pour Halik : " Elle doit devenir et deviendra un lieu d’apprentissage de foi, d'espérance et d'amour ; une école basée sur l'idéal des universités médiévales où dans une communauté la vérité est recherchée ensemble par la prière, l'étude et le libre débat. (...) Dans un pays comme la République tchèque, où le type classique d'Eglise et de religion a été complètement décimé et exterminé, cette nouvelle forme de christianisme est peut-être celle qui a le plus de chances ; cette nouvelle forme y a peut-être même plus de chances que dans les pays où la fin de l’ancienne religion n'est pas encore aussi visible".[233] De ce point de vue au moins, je me réjouis que la sécularisation impacte aussi la Belgique si fortement. Ailleurs, Halik compare pareilles écoles à des synagogues : "Je dis souvent que dans le monde séculier, l'Eglise est dans une situation semblable à celle de l'exil babylonien du peuple juif. La seule différence est que, grâce à leurs expériences dans la diaspora, les juifs ont pu allumer un énorme feu de renouveau religieux, surtout parce que à la place du temple dévasté sont arrivés les synagogues, qui sont plus que des " églises " et des temples, des *écoles* - des écoles où l'apprentissage est essentiellement lié à l'écoute de la Parole de Dieu et à la prière.”[234]

---

[232] *De nacht...*, 173-174.
[233] *Ik wil...* 10.
[234] *De nacht...*, 106.

Dans tout cela, il ne faut pas penser que Halik est un iconoclaste qui bricole des retraductions postmodernes faciles ou des *fresh expressions of the Church*, bien au contraire. Dans un pays comme la République tchèque, peut-être plus facilement qu'en Belgique, il peut combiner une grande ouverture d'esprit avec un grand dévouement à la tradition. Par exemple, dans son église juste à côté du célèbre pont Charles à Prague, il tient une heure d'adoration eucharistique avec l'exposition du Très Saint Sacrement chaque jeudi soir. Le reste de la soirée, dans le style de Taizé, il reste présent dans son église et a de nombreuses conversations de foi avec des étudiants, dont certains célèbrent aussi le sacrement de la réconciliation. Et le dimanche soir, il organise une célébration dominicale un peu à la manière des jésuites parisiens à Montmartre : "une Eucharistie pour laquelle on prend son temps". Il écrit ceci au sujet de son travail pastoral auprès des étudiants, en réponse justement à la question de l'avenir d'une église missionnaire en Europe :

"Si j'essayais de répondre à ces questions uniquement sur la base de mon expérience *personnelle*, mon témoignage serait plein d'espoir. Quiconque visiterait la paroisse étudiante de Prague serait, au milieu de ce qu'on appelle le pays le plus athée d'Europe (sinon du monde), témoin d'une église pleine de jeunes chaque dimanche soir. Ce que certains considéraient comme une euphorie temporaire après la chute du communisme semble non seulement avoir duré, mais même avoir grandi au cours des 30 dernières années. Au cours de ces années, plus de 2000 jeunes, principalement des étudiants universitaires, ont reçu les sacrements d'initiation, et diverses vocations sacerdotales et religieuses ont surgi ici. Tous les deux ans, de nombreuses personnes s'engagent sur le chemin exigeant vers le baptême ou la confirmation, la plupart ayant grandi dans des familles athées. Oui, je peux témoigner qu'une telle chose est possible, même à notre époque, même dans un pays comme la République tchèque. Je peux dire – *Yes, we can !* avec l'aide de Dieu ! C'est possible avec l'aide de Dieu."

Mais *comment* cela est-il possible - en dehors du charisme personnel et des nombreux talents de Tomas Halik, et du contexte spécifique d'une paroisse universitaire ? Cela m'amène à mon dernier point.

7. Cheminer avec les chercheurs

Que doit faire l'église envers notre monde à la recherche, selon Tomas Halik? "Au début, j'ai mentionné quelques-unes de mes expériences positives dans la paroisse étudiante de Prague. Il existe de nombreux endroits dynamiques comme celui-ci en Europe. Mais même la vue agréable d'une église pleine et les nombres d'adultes baptisés ne devraient pas nous empêcher de poser beaucoup de questions sceptiques. Quand ces nouveaux chrétiens quitteront la paroisse étudiante, ils découvriront bientôt un type différent d'Église dans de nombreuses paroisses à travers le pays. La situation dans notre pays se répète dans de nombreux autres pays européens." En effet, la question centrale me semble être : où et comment cheminons-nous avec les jeunes et les adultes en recherche?

"Un bon berger laisse 99 brebis dans la prairie pour chercher celui qui est sur le perchoir. Le Pape François a ajouté : "Aujourd'hui, le berger de l'Église doit laisser les derniers moutons restants et partir à la recherche des 99 animaux errants. Telle est la situation actuelle du christianisme en Europe. La tâche la plus importante de l'Église aujourd'hui est de rechercher ces 99 animaux errants. Beaucoup de ceux qui ont perdu la foi en l'Eglise ne sont pas devenus athées, mais "chercheurs", ils font partie d'une grande famille de chercheurs, qui représentent très probablement la majorité des Européens (avec les "apathéistes" - ceux qui sont religieusement indifférents). L'avenir de l'Église dépend de sa capacité à communiquer avec les chercheurs. Il *ne s'agit pas de* les ramener dans les structures institutionnelles et intellectuelles existantes de l'Église. (...) Nous avons besoin d'ouvrir et d'élargir l'espace de l'église, afin de l'étendre avec l'expérience des chercheurs. Avant tout, nous devons ouvrir, élargir et approfondir les structures mentales, intellectuelles et spirituelles de notre christianisme. (...) Cela n'est possible que si nous comprenons que l'évangélisation n'est pas un endoctrinement, mais une inculturation. C'est possible lorsque nous ne menons pas de guerres culturelles contre le monde qui nous entoure, mais lorsque nous nous efforçons de comprendre la culture de notre temps et les questions que se posent les gens autour de nous. (...) C'est possible si

nous sommes prêts à accompagner les gens, surtout les jeunes, dans leur cheminement, à devenir des chercheurs pour les chercheurs et des interrogateurs pour ceux qui interrogent. "Le questionnement, c'est la piété de la pensée", dit Martin Heidegger. Tout cela est possible si nous avons le courage de nier et de tempérer le désir de réponses faciles à des questions compliquées, le désir d'un monde noir et blanc [SVdB : pourquoi je pense ici au retour des cols Romains et pire... ?], de certitudes inébranlables. Tout cela est possible si nous n'offrons pas la certitude, mais le courage d'entrer dans la nuée du mystère et de vivre avec les questions ouvertes et les paradoxes de la vie."

8. En conclusion

Je termine avec deux citations de Halik qui simplement m'ont frappé pendant la lecture. Premièrement : "Je ne connais pas de meilleure explication de l'affirmation "Dieu existe" que "l'amour fait sens"."[235] Et encore : "Je suis trop vieux pour comprendre le langage des oiseaux. Jusqu'à présent, je suis trop peu ouvert d'esprit et trop impur pour être capable de comprendre le langage des anges. Pourtant, j'entends le discours de Dieu dans les blessures du monde. J'y entends l'appel et les battements de son cœur. Je ne peux pas ne pas comprendre, je ne peux pas faire semblant d'être sourd."[236]

Et je remercie également vous, d'avoir écouté.

Stijn Van den Bossche

s.vandenbossche@interdio.be

Les notes finales contiennent des références abrégées aux quatre livres de Tomas Halik, qui ont été traduits en néerlandais:

Geduld met God – Twijfel als brug tussen geloven en niet geloven, Pelckmans, 2016.

De nacht van de biechtvader – Christelijk geloof in een tijd van onzekerheid, Pelckmans, 2016.

Ik wil dat jij bent – Over de God van liefde, Pelckmans, 2017.

Raak de wonden aan – Over niet zien en toch geloven, Pelckmans, 2018.

[235] *Ik wil...*, 26.
[236] *Raak....*, 180.

L’unique livre de Halik traduit en français: Donner du temps à l’éternité. La patience envers Dieu, Paris, Cerf, 2014, 272 p.

Si je traduis les autres titres:

La nuit du père confesseur - La foi chrétienne dans une période d'incertitude

Je veux que tu sois - A propos du Dieu d'Amour

Touchez les blessures - Ne voyez pas et croyez encore

« Ce qui est ne peut pas être »

Sur la mission dans un contexte post missionnaire

Par Toon Ooms

La mission au présent

En 2000, l'artiste belge Luc Tuymans a réalisé l'exposition Mwana Kitoko. Il y montrait des peintures qui traitent du passé colonial belge au Congo. L'exposition, ayant la fonction de la participation belge à la Biennale de Venise, a suscité un intérêt international. Tuymans a été décrit dans la presse comme un artiste courageux qui a osé discuter du sujet sensible de l'histoire coloniale belge.

Dans son exposition, Tuymans a présenté des images (quelque peu antithétiques) de la souveraineté coloniale par rapport aux images du colonisé. Par exemple, il a placé un grand tableau du roi Baudouin (complètement vêtu de blanc comme l'image du souverain blanc) en face d'un portrait de Patrice Lumumba. A côté de cela, il a également montré ce tableau. Il porte le titre « The Mission ». Il montre un bâtiment occidental (un poste de mission) un peu anonyme qui a été planté sur un sol étranger sans grand sens d'intégration. Bien que Tuymans ait indiqué dans des entretiens qu'il ne souhaitait pas raconter une "histoire cohérente", Dans le cadre de la plus grande exposition il semblait dire, avec ce tableau : la mission: cet autre protagoniste de la construction coloniale.

Le travail de Tuymans et la grande reconnaissance qu'il reçoit témoignent de la manière dont l'être humain occidental du XXI^{e} siècle comprend la mission. La mission est

considérée comme une affaire du passé. C'est synonyme d'une volonté coloniale d'expansion. C'est l'expression religieuse de la pensée hautaine de supériorité occidentale. À une époque où l'expansion occidentale a cédé la place à un ensemble complexe de relations globales de pouvoir, la mission est un anachronisme. En outre, la mission est considérée par certains comme une menace pour la pluralité religieuse légitime et pour la coexistence pacifique des peuples et des cultures.

On peut se demander avec surprise comment il est possible que plus d'un demi-siècle après la fin de la colonisation, le concept de mission ait toujours cette signification chargée. Comment est-il possible que le concept de mission soit toujours piégé dans des images et des vues du 19ème et du début du 20ème siècle?

Une explication peut se trouver dans la rhétorique de la mission. Jusqu'au XXe siècle, on utilisait une langue héroïque qui parlait de mission en termes de conquête et de victoire. Cette rhétorique n'était pas l'articulation de la pratique missionnaire concrète et vécue des missionnaires sur le terrain. Il s'agissait toutefois d'une construction occidentale visant à défendre l'identité chrétienne dans un contexte européen de laïcisation. Cette rhétorique a contribué aux caricatures du colonialisme et du fanatisme en s'appuyant sur le concept de mission.

Le fait est que beaucoup de chrétiens actuels s'en tiennent également à cette interprétation (classique). Les chrétiens d'aujourd'hui considèrent souvent la mission comme quelque chose qui n'appartient pas au christianisme contemporain. Eux aussi considèrent la mission et l'action missionnaire comme l'expression d'une église égocentrique qui n'a pas bien compris les signes du temps.

Cette réticence envers la mission est étroitement liée au contexte postchrétien et pluriel dans lequel nous vivons. Dans un contexte de multiplicité philosophique, les chrétiens ne se sentent pas appelés à une "influence" religieuse. D'une part, la mission semble alors être une violation de l'autonomie philosophique et de la liberté de l'autre.

D'autre part, la foi chrétienne est de nature missionnaire. Le fait que nous vivions dans un climat postchrétien et post-mission n'y change rien. Ce qui est missionnaire est intrinsèquement lié à l'expérience chrétienne centrale. Dans le Nouveau Testament, la mission est considérée comme une conséquence de « l'expérience de Jésus ». Avec cette expérience est inextricablement liée à un appel à la mission. Cela n'exige pas réellement un "ordre de mission".

La mission découle de la conviction qu'il s'est passé quelque chose d'important en Jésus-Christ. L'expérience de Jésus est une source d'inspiration pour diffuser son message et le réaliser. Elle appelle à la responsabilité de le faire savoir à d'autres personnes qui ne le connaissent pas encore. La rencontre de Jésus appelle à la mission. Nous faisons du tort au christianisme lorsque nous lui retirons son caractère missionnaire.

La structure missionnaire de base de la foi chrétienne nécessite une compréhension contextuelle de la mission et du fait d'être chrétien. Il faut une théologie qui rende justice, d'une part, au contexte post missionnaire actuel et d'autre part, au caractère missionnaire du christianisme. Ici la missiologie a un rôle à jouer qui doit fournir un cadre, ou une perspective, à partir duquel les chrétiens contemporains peuvent comprendre et façonner leur mission missionnaire.

En missiologie, un tel cadre, ou perspective, est appelé modèle. Depuis sa création au début du 20ème siècle, elle a développé différents modèles (en réponse aux contextes de l'époque). Dans la missiologie préconciliaire, les modèles de conversion et d'implantation d'églises étaient centrés sur l'église. Dans la période postconciliaire, la mission a été décrite à partir des modèles d'assistance interconfessionnelle, de dialogue, de libération, d'inculturation, d'évangélisation, de "témoignage commun", d'exil ...

Chacun de ces modèles postconciliaires représente un point de départ significatif pour une missiologie actuelle. En même temps, ce ne sont que des modèles. Ils fournissent un cadre, mais par cadrage ils incluent toujours une réduction.

Une missiologie du Royaume de Dieu

Un modèle qui, à mon avis et basé sur mon expérience, pourrait également être pertinent aujourd'hui est le modèle missiologique du Royaume de Dieu. Dans ce qui suit, je vais d'abord expliquer cette missiologie du Royaume. Ensuite, je voudrais illustrer brièvement ce modèle à partir de quelques expériences personnelles.

Le modèle missiologique du Royaume de Dieu s'est développé à partir de la prétendue théologie de l'histoire, qui s'est poursuivie dans les années 1940. Les théologiens ont souligné la valeur salvatrice de l'action du monde intérieur contre la tension eschatologique entre le "déjà maintenant" et le "pas encore". Ils ont clarifié (en réponse à un christianisme surnaturel) que l'homme peut aussi se sanctifier par ses actions profanes. Dans son activité créatrice de culture, les gens peuvent déjà "anticiper" le nouveau royaume, qui est essentiellement eschatologique.

À partir de cette conception « incarnationniste » du salut, une missiologie, ou mieux, des missiologies du Royaume se sont développées. Elles considèrent cette mission comme une participation des chrétiens et des communautés chrétiennes aux actions salvatrices de Dieu dans le monde. La mission est la capacité et la tâche des chrétiens de participer aux actions de Dieu dans l'histoire à travers la dialectique de la liberté et de la grâce. C’est une contribution à rendre le Royaume d'unité, de paix et de justice visible, tel qu'il est exprimé dans la vie et le message de Jésus de Nazareth.

Cette approche a du sens. Elle se démarque de la perspective ecclésio-centrique de la mission classique. Dans ce cas, la mission n'est pas principalement axée sur l'admission et la participation à l'église (achevée). La mission est au service des autres et du monde. À travers cette implication dans le monde, l'église se réalise dans l'histoire.

Une missiologie du Royaume instaure les fondements de la mission dans le message de Jésus-Christ, comme cela apparaît clairement dans l'évangile. Comme le souligne le théologien de la libération José Comblin, les modèles missiologiques courants sont souvent

des constructions humaines trop prononcées. Ils se réfèrent, selon lui, trop peu explicitement à la « mission de Jésus-Christ ».

La proclamation du Royaume de Dieu est le thème central de la prédication de Jésus. C'est le noyau de l'évangile. Selon le missiologue sud-africain David Bosch, le Royaume de Dieu est au cœur de la compréhension qu'a Jésus de sa mission. Il déclare: « Le règne de Dieu (basileia tou Theou) est au cœur de tout le ministère de Jésus. Il en va de même pour sa compréhension de sa propre mission. On peut même dire que, pour Jésus, le règne de Dieu est le point et le contexte de la mission».

Il est donc sensé de dire que la missiologie, qui a la mission de Jésus-Christ comme son objet propre, prenne le Royaume de Dieu comme point de départ théologique.

Nous retrouvons également cette approche chez le pape François. Il souligne l'importance d'une réévaluation de la mission basée sur les exigences de l'évangile (cf. *Evangelii Gaudium*). Dans son exhortation *Gaudete et Exsultate*, il place la mission dans la perspective du Royaume: « *De même que quelqu'un ne peut comprendre le Christ sans le royaume qu'il était venu apporter, votre mission est indissociablement liée à l'édification de ce royaume (...). Votre identification avec le Christ et ses souhaits implique l'effort de construire avec lui le royaume de l'amour, de la justice et de la paix pour tous.* "

Simultanément cependant, on peut se demander si le modèle du Royaume de Dieu peut effectivement être un modèle contextuel. La description *Empire of God* (Empire de Dieu) ne témoigne-t-elle pas d'un christianisme dominant (l'empire en tant que souveraineté de Dieu)? Prend-elle suffisamment au sérieux la position minoritaire du christianisme? Est-ce qu'elle ne suppose pas un trop de pouvoir de notre côté? Et ne suggère-t-elle pas un rêve utopique que nos contemporains considèrent comme non crédible?

L'utilité du modèle dépend de la manière dont le terme biblique Royaume de Dieu est interprété. Comme l'explique le missiologue néerlandais Jan Van Engelen, la notion du Royaume de Dieu ne doit pas être considérée comme un concept. Le fait que Jésus parle du Royaume sous forme de paraboles empêche une interprétation claire. L'Empire doit être

compris comme un symbole. Contrairement à un concept, un symbole a un pouvoir de référence ouvert et ambigu. Il n'enregistre pas les significations mais fonctionne comme un élément d'interprétation qualitatif. Il invite à une réinterprétation de la situation concrète et actuelle.

Sur base de cette conception du Royaume en tant que symbole, une missiologie de l'Empire a du sens. La description du Royaume de Dieu n'évoque pas l'image d'une vision d'unité chrétienne. Elle ne veut pas non plus donner aux chrétiens un plan directeur d'une forme de société idéale. Dans ce cas, le Royaume de Dieu fonctionne comme un "critère" herméneutique.

Partant du noyau du message chrétien contenu dans le symbole du Royaume de Dieu, les chrétiens sont mis au défi, dans leur situation concrète, de répondre à leur mission évangélique. Ils découvrent une continuité mais aussi une discontinuité entre le réel et l'utopie du Royaume ("ce qui est ne peut pas être"). Dans leur intuition fidèle, ils découvrent des fragments de réalité qui sont un déni de justice humaine, de paix et de complétude. À partir de là, ils sont appelés à établir une traduction actuelle du Royaume de Dieu.

Les chrétiens peuvent tracer des signes qui "maintenant déjà" se réfèrent modestement à l'Empire et le présentent un peu aujourd'hui. Ces signes peuvent être sociaux, mais tout aussi bien religieux, philosophiques, caritatifs, psychologiques. Ils peuvent être centrés sur une communauté mais également sur un individu (ou sur eux-mêmes).

Ces signes ne doivent pas toujours s'inscrire dans une stratégie ou une planification (missionnaire ou sociologique) (bien qu'ils le pourraient). Ils n'ont pas besoin d'être systématiquement interprétés comme des réponses structurelles. Des descriptions telles que "changer le monde" et "la culture rédemptrice" - aussi utiles soient-elles - évoquent toujours le christianisme dominant.

Selon le missiologue réformé Stefan Paas, les chrétiens ne devraient pas considérer leurs actions missionnaires tant comme un instrument que comme un "aperçu" du Royaume.

Il parle de "micro-résistance". Les chrétiens sont autorisés à se tailler des espaces d'espoir, de réconciliation, de bonté, de beauté et de santé dans le monde sous le signe de l'Empire. De cette manière, ils ne transformeront pas immédiatement le monde en paradis, mais ils traceront des signes portant à réfléchir ou pouvant inspirer. C'est comme une œuvre d'art: une œuvre d'art est désintéressée et ne cherche pas d'impact, mais elle peut soulever des questions qui motivent le changement. Cela peut encourager les autres (y compris les autres) à "nettoyer les portes de notre perception" (William Blake).

En outre, une missiologie du Royaume est également intéressante à un autre égard. Il nous invite à redéfinir notre relation avec les autres, les non-croyants ou ceux de différentes confessions. Classiquement, la mission était (et est) principalement perçue comme un mouvement du monde chrétien au monde non chrétien, de la foi à l'incrédulité. Les distinctions missiologiques classiques entre Eglise d'envoi et de réception et entre sujet et objet de mission sont illustratives. De plus, certaines tentatives d'évangélisation ne semblent pas entièrement exemptes de cette approche dualiste. L'évangélisation est alors vue comme une restauration de l'unité ecclésiastique et la présentation d'un ensemble de valeurs traditionnelles comme réponse à un monde sans Dieu.

Une missiologie du Royaume de Dieu n'exclut pas une coopération avec des non-croyants ou des croyants d'autres confessions, bien au contraire. Après tout, la réalité à laquelle le Royaume de Dieu se réfère n'est pas un privilège des chrétiens. Chrétiens et non-chrétiens s'y sont engagés. De plus, le témoignage de non-chrétiens est souvent une source d'inspiration pour les chrétiens. La mission signifie donc aussi contribuer à un monde sauvé avec les autres - et non pour ou contre les autres. La différence réside alors en termes d'inspiration: les chrétiens trouvent le fondement de leurs actions dans la vie et le message de Jésus-Christ (de plus, les chrétiens sont conscients du caractère provisoire de leurs actions dans la perspective du "pas encore").

Face à l'idée de supériorité de la pensée de la mission classique une attitude de dialogue est engendrée. Les chrétiens expérimentent leur "mission" non pas à travers la reproduction d'un christianisme existant, mais à travers la rencontre et la coopération avec d'autres. Cette rencontre signifie immédiatement confrontation et réflexion sur la propre foi.

Selon les mots du théologien Bert Hoedemaker, on passe d'un "avec Christ vers les autres" à un "avec d'autres vers le Christ".

Nous pouvons affirmer que du point de vue du Royaume, la mission n'est plus une conquête ou une accaparation. Ce n'est pas non plus un contre-mouvement, une alternative ou un refuge pour le monde (re-confessionnalisation ou re-traditionalisation, une tentation en temps de multitude déroutante). La mission consiste à apporter, avec d'autres, une petite contribution à la rédemption des peuples et du monde en partant du point de vue de l'empire.

Enfin, la question peut être posée: une missiologie du Royaume n'est-elle pas une réduction? Cela ne réduit-il pas la mission à un comportement profane? Tient-elle suffisamment compte de la dimension verticale du christianisme? Il me semble que le dualisme doit être transcendé d'une manière religieusement profane. Le religieux en tant que référence à une réalité transcendante est dans la réalité matérielle elle-même. Le religieux est un aspect d'une existence humaine unique et non un élément distinct de la réalité, parallèle ou non à la réalité laïque.

C'est pourquoi une missiologie de la mission du Royaume ne se limite pas à de simples actions du monde intérieur. Le service aux hommes et au monde (diakonia) est toujours lié à la proclamation (kerygma) et au développement de la communauté religieuse (koinonia). Ces aspects ne se trouvent pas côte à côte. Ils se pénètrent dans la totalité de l'événement missionnaire.

En partant de la pratique

Jusqu'ici, nous avons décrit une missiologie du Royaume de Dieu qui, si elle est proprement herméneutique, peut également être un modèle missionnaire utile pour les chrétiens d'aujourd'hui. Je souhaite maintenant aussi expliquer brièvement ce modèle théorique du point de vue pratique. Je le situe à la lumière de ma propre expérience (en tant que membre d'une équipe de zone, professeur de religion et catéchiste). Ceci à titre d'illustration (et non de preuve).

En regardant l'engagement des chrétiens et des communautés chrétiennes aujourd'hui, on s'aperçoit que la réalité à laquelle se réfère (un modèle de) le Royaume de Dieu est souvent une réalité vécue. Cette praxis (missionnaire) n'est donc pas vraiment le résultat d'une réflexion théorique. C'est une intuition évidente et évangélique.

Cependant, il me semble que, dans la formation, l'organisation et la réflexion sur le fait d'être une église dans la communauté locale, une perspective ecclésiocentrique ambiguë reste parfois conservée. Je dis ambigu, parce que cette approche n'est pas un choix conscient ou raisonné. Il repose sur l'habitude et le statu quo. Avec les meilleures intentions du monde, une vision traditionnelle et en quelque sorte antimoderne de l'église est maintenue.

L'impact d'une telle vision se fait sentir dans l'action pastorale. Il est alors plutôt pensé en termes de confirmation et de visibilité de son propre groupe (réaction normale peut-être en période difficile). L'expérience montre qu'une telle approche n'est généralement pas attrayante.

Dans ce contexte, la perspective du Royaume constitue un élément d'interprétation fructueux. Quand être église, dans tous ses sens, est placé dans le signe du Royaume de paix, d'unité et de justice, l'accent passe maintenant de son propre groupe à la rencontre du monde. De plus, la tension du "maintenant" et du "pas encore" implique un avertissement pour la personnalisation de ses propres habitudes et formes.

Dans le groupe de zones dont je fais partie, après une période de réflexion, la compréhension a vu le jour dans la nécessité d'une église orientée vers le monde. La conviction s'est développée que la mise à jour des formulaires existants (seule) n'était pas suffisante. Le concept sous-jacent d'église et de mission devait être remis en question.

Cette compréhension globale de l'église s'exprime dans les initiatives concrètes. Par exemple, il a été décidé de créer un forum pour des réunions informelles avec les croyants. En

plus du dialogue, ce forum veut contribuer à l'intégration des nouveaux arrivants et souhaite créer un lieu où les personnes de la même religion peuvent se retrouver et se rencontrer. Ceci est fait en collaboration avec des organisations existantes (non chrétiennes). Simultanément, un tel forum veut interpeler sa propre communauté chrétienne sur l'importance d'un christianisme hospitalier et ouvert.

Par de telles initiatives à petite échelle, qui servent principalement de signe, on peut réaliser quelque chose aidant à comprendre quelque chose de l'église à l'écoute dont parle le pape François. C'est peut-être cette attitude d'écoute qui doit être au centre des actions missionnaires des chrétiens. Nous le savions peut-être trop bien dans le passé, et donc nous n'étions pas toujours convaincants. "Un manque d'amour", pour citer le missiologue philippin Emilio Nacpil.

Mais une missiologie du Royaume a également un sens dans le contexte de l'école (où il n'y a pas de mission directe ni d'évangélisation). La perspective du Royaume peut être un critère pour garantir l'identité chrétienne d'une école. Par exemple, l'option privilégiée pour les faibles et les pauvres (caractéristique du Royaume) met en garde contre une culture exagérée de la performance. L'affectation à la libération totale de l'homme (autre caractéristique de l'Empire) exige que l'entraînement soit axé non seulement sur le cognitif, mais aussi sur l'affectif, le religieux, le physique. À partir de cet ordre de libération, des questions peuvent également être posées sur un certain nombre de tendances qui tiennent (aussi) le monde de l'éducation sous leur emprise (culture de l'efficacité, "syndrome de contrôle").

Même au sein de la classe, la perspective du Royaume a aussi un sens. À une époque où la communication de la foi n'est pas évidente, les sujets liés aux situations d'injustice, proches et mondiales, constituent un bon point de départ pour tracer le sens de la foi et de la religion. Dans ce contexte, je suis frappé par le fait que les jeunes ne sont pas insensibles à une pensée utopique (déclarée morte par les sociologues).

La même chose s'applique à la pastorale scolaire. Les actions de solidarité que nous organisons (pour les refuges et les centres d'asile) sont souvent des formes fortes d'être chrétien à l'école. Sans parler explicitement de la foi, un petit morceau du Royaume de Dieu est en train d'être réalisé. L'expérience de l'action libératrice offre une ouverture (kairos) à la question du fondement et du bienfondé de cette action. Dans ma propre école, le groupe de solidarité est passé d'un groupe d'action à un groupe de réflexion et de signification (si limité soit-il quelque fois).

Pour terminer

Ces applications uniques peuvent suffire. Ils précisent que, sous réserve d'une herméneutique correcte, la perspective du Royaume a la signification de Dieu en tant que modèle missionnaire contextuel (non pas comme un modèle normatif mais comme un modèle possible). À une époque où la religion chrétienne et l'église sont sous pression, une missiologie du Royaume de Dieu met l'accent sur une présence significative dans le monde. Être missionnaire n'est pas vraiment une question d'expansion de l'église. Elle ne court pas après la "conquête". C'est la praxis modeste du Royaume de Dieu. Elle souhaite contribuer par de petits signes à la rédemption de l'homme et du monde, en s'inspirant de la vie et du message de Jésus-Christ. Peut-être que d'autres verront le témoignage de chrétiens comme une invitation et répondront: nous voulons en savoir plus à ce sujet.

L'éclatement des théories et pratiques missionnaires dans l'Église catholique

Arnaud Join-Lambert

Professeur de théologie, Université catholique de Louvain

La métaphore de la liquidité promue par Zygmunt Bauman s'impose progressivement comme une des plus suggestives pour rendre compte de la déstructuration et la délégitimation des institutions au profit d'un triomphe de l'individu[237]. Chaque groupe structuré ou non est provoqué à une mue pour faire face aux mutations, sous peine de disparaître ou au moins de perdre toute efficience, voire de dégénérer en un communautarisme sectaire. Cette mue consiste selon la métaphore de Bauman de passer de l'état solide à l'état liquide[238]. Je me suis interrogé à partir de 2014 sur ce que cela pourrait signifier pour l'Église catholique[239].

Dans ce contexte général se posent légitimement deux questions, qui pourraient d'ailleurs être celles de tous les temps et tous les lieux : que faire pour continuer à vivre en Église et à annoncer l'Évangile aujourd'hui ? Comment déployer une action en écho à l'impératif missionnaire de Jésus-Christ à ses disciples ? Pour le dire autrement, y aurait-il un type de mission adapté à une Église liquide en modernité liquide ?

Dans mon intervention, je rappellerai d'abord la coexistence plus ou moins harmonieuse de quatre modèles missionnaires contemporains dans l'Église catholique (1). Puis, j'aborderai la dynamique de mission *by causation*, avec la résurgence de pratiques "restaurationistes" et surtout la question complexe de l'appropriation de méthodes néo-évangéliques par des catholiques (2). Enfin, à l'aide des travaux théoriques et pratiques de Michael Moynagh, je mettrai en valeur une tension fondamentale entre cette mission *by causation* et la dynamique de mission *by effectuation*, pour aborder finalement des critères de discernement (3). La question d'ensemble pourrait être ainsi résumée : tout est-il bon à partir du moment où des résultats visibles de l'action missionnaire sont observables ?

---

[237] Z. Bauman, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Éd. Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2004 ; *La vie liquide*, Éd. Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2006 ; *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, Seuil, Paris, 2007.

[238] On a vu apparaître la notion d'"hôpital liquide" en santé publique, de "démocratie liquide" en sciences politiques, "d'école liquide" dans le monde de l'éducation, et même de "guerre liquide".

[239] A. Join-Lambert, « Vers une Église "liquide" », dans *Études* n° 4213 (2015) p. 67-78. *Traductions* en allemand dans *Trierer Theologische Zeitschrift* 125 (2016) p. 184-199 ; en italien dans *Rivista del Clero Italiano* 96 n° 3 (2015) p. 209-223 ; en espagnol dans *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia* 62 n° 217 (mayo-agosto 2016) p. 107-117.

1. Quatre nouveaux modèles missionnaires dans l'Église catholique en Europe occidentale

1. 1.1. Mise en valeur de quelques éléments de ces modèles missionnaires

En 2017, j'ai proposé d'identifier quatre nouvelles manières plus ou moins théorisées d'annoncer l'Évangile aujourd'hui : la nouvelle évangélisation, la proposition de la foi, la pastorale d'engendrement et l'Église en sortie[240]. Je n'y reviens pas, sauf pour mettre en valeur quelques éléments importants pour notre sujet.

À propos de **la nouvelle évangélisation**, cette notion si soudainement répandue dans l'Église catholique, tient d'abord sa popularité du pape Jean-Paul II lui-même. C'est l'expression d'une exigence à entreprendre à nouveau une évangélisation que l'on croyait parvenue à son but dans des pays entièrement chrétiens. Ce n'est pas tant la théorisation d'un modèle que des exhortations puissantes à renouveler son mode d'être et d'agir. Cette nouvelle évangélisation est une notion suffisamment large pour recouvrir à la fois l'innovation radicale et le recours aux méthodes traditionnelles de la mission[241]. Cela explique pourquoi des personnes et des communautés ayant des actions concrètes très différentes peuvent toutes se réclamer de la nouvelle évangélisation.

La nouvelle évangélisation s'est d'abord déployée principalement dans les mouvements et surtout les communautés nouvelles, montrant en creux la grande difficulté des paroisses à quitter leur mode statique – et donc « solide » – d'annonce de l'Évangile. Un écho résonne dans les propos du pape François en 2013 :

> *« La pastorale en terme missionnaire exige d'abandonner le confortable critère pastoral du "on a toujours fait ainsi". J'invite chacun à être audacieux et créatif dans ce devoir de repenser les*

[240] A. Join-Lambert, "La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire", in : Études n° 4241 (2017) p. 73-82. *Traductions* en italien dans *Rivista del Clero Italiano* 98 n° 12 (2016) p. 837-849; en espagnol dans *Seminarios: sobre los ministerios en la Iglesia* 63 n° 221 (2017) p. 11-22; en portugais dans Revista ihu on-line (25 Outubro 2017), http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572989-a-missao-crista-no-contexto-da-modernidade-a-necessidade-da-diversidade (consulté le 16/10/2019).

[241] Voir l'étude éclairante de J. Rigal, « La nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », dans *Nouvelle Revue théologique* 127 (2005) p. 436-454.

objectifs, les structures, le style et les méthodes évangélisatrices de leurs propres communautés. »[242].

[242] Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013) n° 33.

À propos de la pastorale d'engendrement, un de ses concepteurs, Christoph Theobald, a proposé en 2017 une évaluation théologique et pastorale de cette manière de vivre et de porter la mission[243]. En situant la genèse et l'intention de la recherche d'alors, cela permet à Theobald de confirmer la validité de ce qui fut développé, mais aussi d'expliquer pourquoi il n'emploie plus l'expression. Il en retient tout de même de nombreux éléments, comme par exemple le primat de la relation interpersonnelle, dans une rencontre où chaque partenaire apporte quelque chose, la notion d'hospitalité, la place fondamentale de la lecture commune de la Bible, etc.

Six ans après le conclave de 2013, il apparait de plus en plus indiscutable que **l'appel à sortir**, identifié pour l'Église par le cardinal Bergoglio dans son discours avant son élection, est la ligne directrice d'un modèle missionnaire différent des précédents. Élu pape, il n'a de cesse de mettre en œuvre ce "programme", qui réside plus dans un changement fondamental d'attitude que dans des recettes concrètes. Il parle dans *Evangelii gaudium* d'une conversion pastorale et missionnaire, qui ne peut pas laisser les choses comme elles sont[244]. La finalité de la mission devient l'autre pour lui-même. Le pape invite à entrer dans une posture dialogique, signifiant à l'autre tout le prix qu'il a à ses yeux et aux yeux de Dieu. Nous appelons ce modèle « Église en sortie », expression récurrente chez le pape François[245]. Et je propose de caractériser sa finalité par la formation d'une communauté humaine de salut, autre expression du pape François.

2. 1.2. Tableau de synthèse

En examinant les propos incessants du pape François sur la mission et l'attitude du « disciple-missionnaire », la nouveauté en apparait avec toujours plus d'acuité. En 2017, j'ai publié le tableau suivant, en retenant quatre items : origine de l'initiative missionnaire, dynamique, finalité, rapport Église/monde.

	Nouvelle évangélisation	**Proposition de la foi**	**Pastorale d'engendrement**	**Église en sortie**

[243] C. Theobald, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Montrouge, Bayard, 2017, annexe 1, p. 479-490. Toute étude sur la pastorale d'engendrement devra désormais tenir compte de cette dizaine de pages.
[244] Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 25.
[245] Par exemple dans son *Discours à la 28e assemblée plénière du Conseil pontifical pour les laïcs* (17/6/2016) : « Je voudrais vous proposer, comme horizon de référence pour votre avenir immédiat, un binôme que l'on pourrait formuler ainsi : "Église en sortie – laïcat en sortie". »

Origine de l'initiative	unilatérale (projet pastoral)	bilatérale	unilatérale (de communautés)	unilatérale (projet pastoral)
Dynamique	de l'interne vers l'externe	de l'externe vers l'interne	dialogique	dialogique
Finalité	Retour à l'interne	Retour à l'interne	Co-construction de sens	Former une communauté humaine de salut
Rapport Église / monde	asymétrique	asymétrique	symétrique	symétrique

La nouvelle évangélisation est une initiative unilatérale de l'Église, allant de l'interne vers l'externe et établissant un rapport asymétrique avec « l'autre ». La proposition de la foi est une initiative bilatérale, allant principalement de l'externe vers l'interne. Le rapport établi est plutôt asymétrique, puisque « l'autre » demande et que l'Église lui propose de cheminer plus loin que son besoin exprimé. La pastorale d'engendrement est une initiative unilatérale de chrétiens en lien plus ou moins explicite avec l'institution en tant que telle, dans un mouvement dialogique et établissant localement un rapport symétrique. L'Église en sortie se distingue de ces trois modèles, comme vous le voyez.

3. 1.3. Incompatibilité des modèles missionnaires ?

Ce tableau laisse percevoir combien est délicate la question de la compatibilité entre ces divers modèles missionnaires. Avant même l'avènement du pape François, les trois premières colonnes aident à relire et à comprendre d'interminables débats ou conflits entre des personnes catholiques engagées dans leur foi, et aussi entre des communautés paroissiales, des communautés religieuses anciennes ou nouvelles.

Une dimension caractéristique de la modernité liquide est le primat de l'authenticité pour évaluer une autorité. Une personne doit être crédible pour que son discours soit reçu. L'exigence incontournable dans toute annonce de l'Évangile aujourd'hui, c'est que les paroles et gestes soient ancrés dans une existence. Le fait de ne pas se fixer définitivement dans des

mots et attitudes est bien en phase avec les traits de la modernité liquide. Certains théologiens, comme Christoph Theobald, ont aussi montré combien cela fait écho à l'Évangile[246]. Il y a ainsi plusieurs manières de vivre la foi et la mission dans la tradition catholique latine, s'exprimant selon des attitudes diverses avec des mots différents. Cela engendre une quasi-incompatibilité au niveau individuel.

Ces modèles seraient-ils complémentaires ? Si l'on se place du côté des destinataires de la mission, il est raisonnable de penser que tous ne sont pas sensibles au même mode relationnel ni au même type de discours sur les questions de sens. En tout cas, la pluralité des modèles missionnaires est un fait incontournable. Les responsables ecclésiaux et les chrétiens sur leur terrain doivent en prendre acte.

2. Mission *by causation*

4. 2.1. Les « restaurationistes »

Évoquons d'abord brièvement le repli de type « restaurationiste », donc la focalisation de toute la pensée et l'agir sur un idéal de retour à une époque ancienne supposée meilleure. Ce modèle « intégraliste », pour reprendre une catégorie proposée par Émile Poulat, est mis en œuvre par les catholiques intégristes (mouvance plus ou moins schismatique, principalement autour de la figure de Mgr Lefèbvre) et traditionnalistes (les communautés catholiques dépendantes de la commission pontificale *Ecclesia Dei adflicta* – supprimée en date du 17/1/2019).

Je ne fais que mentionner ce petit monde très soudé et structuré. Ils n'ont pas de modèle missionnaire au sens strict de David Bosch[247]. Les justifications de l'agir missionnaire sont hétéroclites et constituent une sorte d'assemblage d'éléments anciens et d'attitudes très subjectives typiques de la postmodernité ou modernité liquide. La tentative de maintenir à tout prix ce qui existait pendant des siècles dans la "chrétienté", est une manière d'agir caractérisée par une dynamique restauratrice, que je qualifie du néologisme "restaurationiste".

La nouveauté est l'émergence de nouvelles options de repli, d'abord mues par un pragmatisme ou une logique affirmée de « survie » dans un monde corrompu. Je cite Christian

[246] Voir ses monumentaux volumes *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, coll. Cogitatio fidei n° 260-261, Paris, Cerf, 2007.
[247] D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (coll. Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1995, réed. 2009.

Bouchacourt, ancien supérieur de France de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X (FSSPX) et actuel adjoint du supérieur général : « C'est le rôle de nos prieurés de **rebâtir des chrétientés miniatures** »[248]

La lecture de *Retrotopia* – dernier ouvrage de Bauman – esquisse à merveille l'adéquation paradoxale de ces restaurationistes avec l'esprit du temps, marqué par le retour des identités et le retour des tribus[249]. Je n'insiste pas plus, en raison de la marginalité de ces groupes. Leurs spécificités contextuelles devraient faire l'objet d'études appropriées. S'il fallait mener un discernement théologique sur la dimension missionnaire de leur agir, une première réflexion semble s'imposer. Mélange de repli sur soi et de déni nostalgique, cette attitude paraît loin du style de Jésus-Christ transmis dans les Évangiles et renonce à l'appel à la mission par tous et vers tous.

5. 2.2. Une fascination catholique pour les pratiques de Church growing des néo-évangéliques

Il n'est pas nouveau que des pratiques nées dans le monde évangélique pentecôtiste soient ensuite intégrées par des catholiques dans leur agir missionnaire. Citons deux exemples parmi les plus connus : Les Cellules Paroissiales d'Évangélisation et les cours Alpha.

Plus récente et questionnante est la pénétration dans l'Église catholique d'autres pratiques liées à la théorie du *Church growing* de chrétiens néo-évangéliques américains des *megachurches* indépendantes. Est décisif le critère de **croissance comme signe d'une bonne direction**, en référence au livre d'Albert Winseman *Growing an Engaged Church*[250], utilisé comme outils pour l'institut de sondage *Gallup* lorsqu'il évalue les groupes religieux. Winseman fut pasteur méthodiste pendant 15 ans, avant de rejoindre l'institut Gallup. Un des pasteurs les plus connus, Rick Warren, a même fait la couverture du *Times* en 2008.

Pour qui observe attentivement ce qui bouge dans l'Église catholique, ces pratiques marginales en nombre sont par contre remarquables par leur visibilité et l'audience croissante qu'elles ont dans certains groupes et communautés catholiques. Je cite ici ce qu'en retient

---

248 http://laportelatine.org/publications/editos/2017/17_12_prieures_pour_rebatir_des_chretientes_miniatures_bouchacourt.php (consulté le 8/10/2018)

249 Z. Bauman, *Retrotopia*, Paris, Premier Parallèle, 2019 [angl. 2017].

250 Albert L. Winseman, *Growing an Engaged Church: How to Stop "Doing Church" and Start Being the Church Again*, New York, Gallup Press, 2007. Ce livre est typique d'une littérature foisonnante dans le monde anglo-saxon et qui a une réelle "autorité" dans certains milieux chrétiens.

James Mallon et qui me paraît très significatif d'une certaine attitude pastorale. Avant cela je situe rapidement James Mallon. Prêtre écossais en ministère au Canada, il est l'auteur du «best-seller» catholique de cette mouvance d'Église en croissance. Son *Manuel de survie pour les paroisses*[251] est à la source de plusieurs initiatives et d'autres ouvrages[252]. Je le cite donc :

> *«Pour l'institut Gallup, une communauté en bonne santé est une communauté où les fidèles croissent spirituellement, rendent service aux autres et offrent, par sacrifice, leurs ressources financières. Ce sont ces signes que les pasteurs du monde entier désirent si souvent.» (p. 165)*

En provenance des États-Unis, dans la même ligne et le même style, signalons *Rebuilt. Histoire d'une paroisse reconstruite*[253], qui connaît aussi un succès de vente dans les milieux ecclésiaux francophones. Côté français, je signale le manuel de Francis Manoukian, *Paroisse en feu. Manuel pratique de la mission paroissiale*[254].

Je vous propose un exemple qui me parait illustrer très bien comment fonctionne cette pénétration des pratiques de *Church growing* dans le monde catholique. Voici un propos de Xavier Grillon, vicaire épiscopal du diocèse de Lyon dans un ouvrage sur les transformations ecclésiales paru en 2018:

> *« En juin 2003, je reçois une invitation de mon évêque, le cardinal Barbarin, à participer à une expérience originale : il s'agissait de découvrir les Églises protestantes évangéliques de la Californie. Ces églises sont en forte croissance, certaines sont appelées mega-churches. Nous apprenons qu'il naît en 2003 en Amérique du Nord*

[251] *Manuel de survie pour les paroisses. D'une paroisse installée dans la routine à une paroisse de mission*, Paris, Artège, 2015, 313 p.; traduit de l'anglais *Divine Renovation: Bringing your parish from maintenance to mission*, New London, CT, Twenty-Third Publications, 2014. Vient de paraitre un nouveau manuel : *Réveillez votre paroisse: Formez des responsables et évangélisez avec les parcours Alpha*, Paris, Artège, 2019.

[252] Henri Derroitte, "Tradition et innovation en pastorale catéchétique ces dernières décennies. Une question « hautement problématique »", dans S. Loiero, F.-X. Amerdt (dir.), *La théologie entre tradition et innovation. Échanges interdisciplinaires* (Théologie pratique en dialogue 50), Bâle, Schwabe Verlag, 2019, p. 135-138, ici 135-137.

[253] Michael White, Tom Corcoran, *Rebuilt. Histoire d'une paroisse reconstruite*, Préf. Card. Timothy Dolan, Québec, Éd. Néhémie, 2015, 296 p., ISBN 978-2-92413509-9; traduit de l'anglais *Rebuilt: Awakening the Faithful, Reaching the Lost, and Making Church Matter*, Notre Dame, IN, Ave Maria Press, 2013.

[254] Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2017, 277 p. ISBN 978-2-35389-612-7.

quatre nouvelles Églises par jour ! Mgr Dominique Rey, évêque de Toulon, est à l'initiative de cette expérience qu'il propose à une douzaine de prêtres et séminaristes de son diocèse. Nous voici donc partis pour le Sud de la Californie, dans le comté d'Orange. Cette expérience californienne a été pour moi décisive. »[255]

Dans ces trois livres[256] proposant finalement des "recettes" spirituelles et concrètes pour renouveler la paroisse, la dynamique explicite et revendiquée est celle de la "nouvelle évangélisation". Les auteurs se réfèrent aussi à l'"Église en sortie" selon l'expression du pape François. Ces deux expressions ne sont cependant jamais détaillées du point de vue théologique et me paraissent employées d'abord pour leur dimension symbolique. Elles servent probablement inconsciemment comme une légitimation. Si les deux expressions sont clairement catholiques (et pontificales), la dynamique implicite des trois ouvrages est la pastorale de croissance ou *Church growing* de la mouvance néo-évangélique nord-américaine, sans que celle-ci ne soit jamais interrogée. Notons aussi l'importance des cours Alpha dans ces dispositifs missionnaires.

D'où vient cette parenté ? Le sociologue Sébastien Fath en souligne la diversité des motifs, dont la dimension spirituelle, dans un article publié en 2019[257]. Il me semble qu'il faut y ajouter une certaine fascination de catholiques devant les succès des néo-évangéliques. Faudrait-il même aller plus loin et chercher du côté de ce que serait un «catholicisme évangélique», selon l'essai de George Weigel[258] qui relie cette mouvance à une forme

[255] Xavier Grillon, « Enjeux pastoraux et nécessité d'une transformation ecclésiale missionnaire », dans Michel Rebours, *Initier et accompagner les transformations ecclésiales. Méthodologie et pratique de terrain*, Bruyères-le-Chatel, Nouvelle Cité, 2018, p. 21-61, ici p. 48-49.

[256] J'en ai fait un commentaire détaillé dans "Réflexions sur quelques livres récents sur les prêtres et la mission d'évangélisation en Occident", in : *Revue Théologique de Louvain* 50 (2019) p. 257-270.

[257] S. Fath, « Vers un œcuménisme de la piété kérygmatique ? Recompositions évangéliques / catholiques », dans Institut Supérieur d'Études Œcuméniques, *Nouveaux territoires de l'œcuménisme. Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir. Actes du Colloque des Facultés tenu à l'Institut Catholique de Paris du 13 au 15 mars 2018*, Paris, Cerf, 2019, p. 67-84.

[258] George Weigel, *Le Catholicisme évangélique*, Paris, DDB, 2015; traduit de l'anglais *Evangelical Catholicism. Deep Reform in the 21st-Century Church, New York, Basic Books, 2013.* Grillon exprime d'ailleurs son intérêt pour ce livre: « Dans son essai *Le Catholicisme évangélique*, Georges Weigel propose une analyse très intéressante sur la réforme progressive que l'Église est en train de vivre. », dans « Enjeux pastoraux », p. 39.

d'intransigeance? Les affinités de ces *neo cons* [en anglais dans le texte !] avec les néo-évangéliques sont explicites et même parfois revendiquées[259].

En tout cas, la littérature théologique francophone est très pauvre en recherches dans ce domaine. À ce sujet, on ne peut que recommander la thèse du théologien évangélique Gilles Marcouiller, soutenue à l'Université Laval à Québec en 2016[260]. Il fait le point des débats internes aux théologiens évangéliques nord-américains et de la remise en question (par exemple par Thom Rainer) du primat d'une option pour le *Church growing*, portée notamment par Bill Hybels et Rick Warren. Ces deux pasteurs sont d'ailleurs mentionnés explicitement par les prêtres catholiques plus haut[261]. La pastorale de croissance ou *church growing* apparaît autant comme un modèle spirituel que comme une idéologie fondée sur le "modèle des affaires". C'est sans doute ce qui pose le plus problème parmi les catholiques qui adoptent ces dynamiques et techniques : une appropriation non critique d'une théologie imprégnée d'une idéologie néolibérale assumée.

Même sans référence explicite ni d'ailleurs de liens avec ces milieux néo-évangéliques, divers groupes catholiques développent très concrètement une mission *by causation*. Ce sont par exemples des communautés aussi diverses que la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, le néocatéchuménat ou San Egidio.

3. Une tension fondamentale et un discernement nécessaire

6. *3.1. La tension entre deux fonctionnements : par causation ou par effectuation*

[259] « Les catholiques évangéliques qui adhèrent à l'Évangile – C'est-à-dire aux vérités que Dieu a révélées pour notre salut dans la sainte Écriture et la Tradition apostolique – sont davantage en communion avec les protestants évangéliques qui croient selon une orthodoxie chrétienne classique, qu'avec certains théologiens catholiques comme Hans Küng, Roger Haigh et Elizabeth Johnson. Pourtant, ils sont canoniquement dans la même Église que ceux-ci. » Weigel, p. 53.

[260] Gilles Marcouiller, *Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du xxi^e^ siècle*. Les promoteurs de la thèse étaient Gilles Routhier et M. Glenn Smith. Une publication est en préparation pour 2020.

[261] Les autres pasteurs les plus influents – non évoqués dans ces livres – sont Joel Osteen, Andy Stanley, Perry Noble et Christ Hodges. Avec Hybels et Warren, ce sont les six pasteurs des plus grandes communautés parmi les *Fastest-Growing Churches in America*. Pour consulter la liste 2013 des plus grandes communautés aux États-Unis voir : http://www.outreachmagazine.com/2013-outreach-100-largest-churches-america.html (consulté le 03/03/2018). Sur ce site Internet de référence, il est intéressant de considérer la méthodologie et les critères d'évaluation de 27000 *churches*, contestables d'un point de vue théologique.

À côté des communautés mettant en pratique la théorie du *Chuch growing* étroitement liée à la finalité de *Church planting*, le monde anglo-saxon a vu naître un autre courant, ayant aussi pour but de nouvelles communautés chrétiennes. On y parle de communautés émergentes ou *emerging church.* C'est un monde très différent de la théorie et la pratique du *Church growing*. Je fais référence ici aux écrits de Michael Moynagh.

Le théologien britannique anglican est bien connu pour ses études et réflexions sur tout ce qui émerge dans le christianisme occidental. Il est un des inspirateurs des *Fresh Expressions of Church*[262]. Je puise ici surtout dans le volumineux *Church in Life* de 2017[263]. Moynagh entend faire le point sur la situation actuelle des Églises en Occident sécularisé et particulièrement les initiatives qui semblent bien fonctionner, les enjeux des mutations et les avenirs à mettre en œuvre. Le livre est comme la synthèse de toute une vie de réflexions et d'actions pastorales.

Pour expliquer la tension fondamentale entre les tenants du *church growing* et ceux de l'*emerging church*, Moynagh remonte aux sources très contextuelles des pratiques développées par les uns et les autres. Il présente deux modèles entrepreneuriaux qui fonctionnent soit par *causation*, soit par *effectuation.* Il prend comme exemple de *causation* le réseau construit par Holy Trinity Brompton (connu par ses initiales HTB) en projets successifs par groupes de 50 personnes et une mise de fond initiale dans un contexte nouveau. C'est une logique *top-down.* À l'opposé, les communautés émergentes sont toutes différentes les unes des autres, dans leur objet et personnes concernées[264].

Les *Fresh Expressions of Church* sont l'adoption officielle de la dynamique d'*emerging Church.* Pour rappel ces projets furent lancés à l'issue d'une réflexion de l'Église anglicane d'Angleterre pour un renouveau missionnaire en 2002-2004[265]. Leur document fondateur est *Mission-shaped Church* en 2004[266]. Notons d'abord que le phénomène n'est pas du tout marginal. Il est remarquable en quantité (dizaines de milliers de nouvelles activités et milliers de nouveaux lieux) et en qualité avec des œuvres très significatives de la mission chrétienne. Cette dynamique plus émergente qu'imposée a trouvé aussi des échos les

[262] Moynagh est toujours membre du groupe de recherche et d'accompagnement de ces nouvelles formes de vie ecclésiale dans l'Église anglicane.
[263] M. Moynagh, *Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology*, London, SCM Press, 2017.
[264] Voir son tableau de synthèse dans *Church in Life*, p. 78.
[265] Les théologiens pastoralistes allemands y ont rapidement prêté attention. Sur l'origine, les contenus et les enjeux théologiques de ces projets totalement tournés vers l'innovation missionnaire, voir Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church. Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Theologischer Verlag, Zürich, 2016.
[266] Archbishop's Council on Mission and Public Affairs, *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions in a Changing Context*, Church House Publishing, 2009.

adventistes[267], chez les réformés suisses dont la thèse de Sabrina Müller[268], mais aussi dans les milieux catholiques allemand et néerlandais, tant dans des réalisations pratiques[269] que des recherches théologiques[270]. Dans le monde francophone occidental, mentionnons le livre de Pierre Goudreault[271] et celui déjà cité de Christoph Theobald. Dans son livre *Church in life,* Moynagh questionne la notion de maturité pour une communauté, dans un contexte croissant de décentrement des paroisses traditionnelles (son chapitre 13). Les Églises anglicanes et catholiques sont selon lui mises au défis d'évoluer vers une diversité de lieux et de communautés. Le discernement n'a pas d'autres possibilités que d'être dialogal. Moynagh développe ce qu'est un *conversational discernement.*

7. 3.2. Perspectives de discernement ?

En nouant les éléments de notre première partie sur les quatre modèles missionnaires et ceux de notre deuxième partie sur les influences des milieux néo-évangéliques, on peut se risquer à ouvrir quelques perspectives. Nous sommes ici dans un terrain très mouvant et devons donc avancer très prudemment.

La complémentarité pragmatique entre les quatre modèles missionnaires ne peut pas nous faire renoncer à porter une appréciation théologique sur l'adéquation ou non de ces modèles missionnaires à la modernité liquide. Si l'Église est par essence missionnaire, comment son agir peut-il être en adéquation avec le contexte ?

La première réponse serait de dire que l'Église catholique tout entière doit devenir une « Église en sortie », suivant des modalités concrètes à mettre en œuvre à partir des orientations sans cesse réitérées du pape François. Le pape a donné suffisamment d'indications à la fois théologiques et pastorales concrètes sur ce style missionnaire pour ne pas le confondre avec les autres modèles. De plus il apparait que la dynamique dialogique est

---

[267] Gabriel Monet, *L'Eglise émergente : être et faire Eglise en postchrétienté* (Théologie pratique, pédagogie, spiritualité 6), Münster, Lit 2014.
[268] Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church. Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Theologischer Verlag, Zürich, 2016.
[269] Par exemple la paroisse St Ursula à Oberursel, cf. Susanne Degen, Andreas Unfried (dir.), *XXL Pfarrei. Wie Menschen Kirche entwickeln*, Regensburg, Echter, 2018; ou encore le projet Zeitfenster à Aachen, cf. A. Join-Lambert, "Des nouveaux lieux ecclésiaux pour régénérer l'Église en Europe", dans *Études* n° 4258 (3/2019) p. 79-90, ici p. 87-88.
[270] Kees de Groot, *The Liquidation of the Church* (Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), London, Routledge, 2018; Stefan Silber, *Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr*, Regensburg, Echter, 2018. Plus ancien, mentionnons ici le livre de.
[271] P. Goudreault, *Chemins d'espérance pour l'avenir de l'Église*, (Pédagogie pastorale 7), Bruxelles et Montréal, Lumen vitae et Novalis, 2010.

la seule qui fonctionne en modernité liquide. Selon les ouvrages de Bauman, cette dernière engendre une société qui ne supporte plus les postures asymétriques ou en tout cas les accueille au mieux avec méfiance. Le pape François lui-même a évoqué cette liquidité (en référence à Bauman) et le défi d'une forme de solidité qui fasse sens dans ce contexte[272]. La nouvelle évangélisation et la proposition de la foi semblent toucher ici leurs limites, dès lors que les destinataires de l'annonce de l'Évangile sont tous les êtres humains "sans aucune exception"[273]. Il y a par contre une réelle adéquation entre « l'Église en sortie » du pape François et les attentes de nos contemporains – au moins occidentaux – dans le domaine des questions de sens. L'Évangile pourrait alors être perçu largement comme un message existentiel et transcendant, bienfaisant pour chacun et chacune, et pour tous. Pour reprendre les deux modèles managériaux évoqués précédemment, le pape François serait clairement dans un mode opératoire de type *effectuation*, alors que ce qui s'apparente à la nouvelle évangélisation fonctionnerait par *causation.*

En 2017, j'écrivais que l'option d'Église en sortie "à privilégier serait cependant simpliste si elle était unique et exclusive". Deux ans plus tard, il est toujours manifeste que chaque modèle missionnaire ne parait pas applicable partout et par tous. Il ne faudrait pas canoniser pour autant trop rapidement des pratiques missionnaires en phase avec le retour des identités et le retour aux tribus, tels que caractérisés par Bauman. Ces modèles fonctionnant par *causation* me paraissent plus fragiles pour résister aux toujours possibles dérives sectaires de groupes chrétiens[274]. Des balises sont posées inlassablement par le pape François pour jalonner ce que devrait être la mission aujourd'hui des catholiques individuellement ou en groupe. Le primat de l'hospitalité, de la rencontre gratuite et de l'accueil inconditionnel entre parfois en conflit de manière frontale avec d'autres options pratiques missionnaires. Il faut donc mettre en œuvre un discernement critique.

Si l'on se place au niveau fondamental de l'Église selon l'ecclésiologie catholique, les Églises locales (diocèses) sont fortement sollicitées pour répondre aux défis posés par la modernité liquide. La conversion missionnaire d'une Église particulière va consister à

[272] "Au milieu du «carnaval» d'hier et d'aujourd'hui, telle est la réponse de Jésus et de l'Eglise, tel est l'appui solide au milieu de l'environnement «liquide»: les bonnes œuvres que nous pouvons accomplir grâce au Christ et à son Esprit Saint, et qui font naître dans le cœur l'action de grâce à Dieu le Père, la louange, ou tout au moins l'émerveillement et la question: «Pourquoi?», «Pourquoi cette personne se comporte-t-elle ainsi? »: c'est-à-dire l'inquiétude du monde face au témoignage de l'Evangile." François, *Homélie pour la clôture du jubilé pour les 800 ans de la fondation de l'ordre des Dominicains*, 21/10/2017. Voir aussi son *Discours à l'Université pontificale catholique du Chili*, 17/1/2018.

[273] Selon l'expression du pape Jean-Paul II dans *Redemptor hominis* n° 14.

[274] Giorgio Ronzoni, *Des sectes dans l'Église ? Critères pour un discernement pastoral* (La part-Dieu 34), Namur, Lessius, 2019.

repenser sa propre structure à partir de la finalité missionnaire et des modes opératoires[275]. L'évêque avec ses conseils et tout le peuple de Dieu devront faire des choix parfois radicaux. L'option récente prise dans plusieurs diocèses d'investir sur la proximité et les petites fraternités chrétiennes en est une manifestation concrète très significative. Je pense par exemple à des diocèses français aussi différents que Créteil, Amiens ou Tulle. On peut espérer alors que l'Église sera adéquate à son contexte liquide, poursuivant ainsi sa mission bimillénaire d'annonce de toutes les promesses de l'Évangile.

[275] Voir le numéro de la revue *Lumen Vitae* (avril-juin 2017) sur *Conversion missionnaire des communautés.*

Intervention au colloque Omnes Gentes, 21 novembre 2019

La Mission hier, aujourd'hui et demain

Vers une écologie intégrale – quel sens pour l'action d'une ONG catholique ?

Table des matières

Vers une écologie intégrale – quel sens pour l'action d'une ONG catholique ? 316
Introduction 316
Une mission et une identité définie par une Église marquée par le Concile Vatican II 317
Comment renouveler ses vœux à l'aune du contexte actuel ? 318
Résistance comme espérance dans la transition écologique 319
Le cheminement (Voir-Juger-Agir) vers l'utopie de la solidarité 321
« Dire un nous accueillant » ou comment créer du lien 323

8.

9. Introduction

La question de la mission d'une organisation catholique aujourd'hui et dès lors du sens de son action est une belle incitation à la réflexion, surtout à la veille de l'anniversaire de nos deux organisations. En effet, Entraide & Fraternité (EF ci-dessous) et Action Vivre Ensemble (AVE) fêteront respectivement leur 60 et 50 ans en 2021 et 2020 Je voudrais dès lors chaleureusement remercier les organisateurs pour cette invitation.

J'ai choisi de me situer dans une approche décidément engagée, comme secrétaire générale de ces organisations que je connais depuis longtemps bien que n'étant leur secrétaire générale que depuis bientôt deux ans. Mon intervention, intitulée « Vers une écologie intégrale – quel sens pour l'action d'une ONG catholique ? » demande des détours vers l'histoire et la sociologie. N'étant moi-même ni historienne, ni sociologue de formation, c'est avec beaucoup de modestie que je me présente à vous en m'étant inspirée de grandes personnes qui ont pu m'accompagner dans mon parcours. Je voudrais entre autres remercier

Michel Molitor, ancien Président d'EF-AVE et professeur émérite de l'UCL, pour sa fidélité à nos causes. Cette contribution est également l'occasion de rendre hommage au Père Maurice Cheza, théologien décédé cette année, et qui m'a beaucoup appris sur les méthodologies de travail en éducation permanente.

10. Une mission et une identité définie par une Église marquée par le Concile Vatican II

Bientôt les anniversaires d'EF-AVE, donc. Un anniversaire, c'est l'occasion de fêter, bien sûr, mais aussi de se souvenir et de commémorer et, surtout, pour mieux se construire et être en phase avec les défis de notre temps.

La naissance de nos organisations est loin d'être un moment neutre dans l'évolution de l'Église catholique. Nous sommes dans les années 60' sous Vatican II[276] et nés de la **Constitution Pastorale *Gaudium et Spes***, véritable plaidoyer pour une Église ouverte sur le monde. En étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine, ce texte introduit (je cite) « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent » comme centraux. Dans son Article 90, l'Église a souhaité la « création d'organismes de l'Église universelle, chargés d'inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations ».

Émanation de l'Église institutionnelle, nos associations n'ont cessé d'être nourries par une Église proche du peuple, de la base : en 1968 à Medellín (Colombie), les Évêques latino-américains manifestent leur « option préférentielle pour les pauvres ». Une manière de nous rappeler les paroles de Saint-Mathieu (Mt 25, 31-40) « Chaque fois que tu l'as fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que tu l'as fait. ». Toujours en Amérique latine, le courant de la « théologie de la libération », pourtant décriée par certains, nous sera d'une grande inspiration car définissant les pauvres comme les acteurs de leur propre histoire. Souvenons-nous des paroles de Dom Helder Camara dans un contexte de guerre froide « Si je dis qu'il faut aider les pauvres, je suis applaudi ; si je dis pourquoi ils sont pauvres, je suis traité de communiste ».

Voilà donc notre **mission** définie : lutter contre la pauvreté et les injustices de ce monde (là-bas mais aussi chez nous avec AVE). Nous visons donc un changement structurel mais pas n'importe comment : AVEC les plus pauvres et exclus, non pas dans une logique

[276] 1964-1967

« top-down » mais dans une volonté de cheminer avec elles et eux. La voie empruntée et l'inclusion des personnes concernées sont dès lors aussi importantes que l'objectif à atteindre.

C'est toute notre **identité**, notre « ADN » qui est ainsi définie : entre autres au départ des campagnes de collecte de Carême (nous nous souviendrons que c'est Caritas qui va initier la formule destinée à combattre la famine au Kasaï, en RDC), nous sommes des associations **au service de l'Église et en dialogue avec elle** destinées à renforcer et rendre visible sa présence DANS la société. Cela veut dire, entre autres, que les chrétiens ont la responsabilité de (pour reprendre les termes de Joseph Folliet, militant catholique et sociologue) tenir la « Bible dans une main et le journal dans l'autre ». Cela veut dire aussi que nous devons être des « Signes des temps » (pour reprendre une autre formule constitutive du Concile Vatican II) : d'une part renaître d'une pratique réflexive (c'est-à-dire que notre action puisse évoluer à la lumière des signes des temps) et d'autre part être en accompagnement critique des changements de notre temps[277].

Voilà donc un important **défi** au vu du contexte ecclésial d'aujourd'hui.

11. Comment renouveler ses vœux à l'aune du contexte actuel ?

« Les Églises se vident » disent certains. Elles se « reconfigurent » diront les plus optimistes d'entre nous. À côté du contexte de sécularisation, nous faisons donc face au constat que le christianisme « n'est plus une évidence ni religieuse ni culturelle pour beaucoup de nos contemporains ». Voilà notre « foi chrétienne mise à l'épreuve du monde ». Reprenons les quatre hypothèses de Maurice Bellet. Face à un christianisme qui semble en déclin, nous pouvons :

1. Accepter que le *christianisme disparaît*, et avec lui le Christ de la foi.
2. Se dire que le *christianisme se dissout* : ce qu'il a apporté à l'humanité devient le bien commun de tous. Jésus est un maître spirituel à côté d'autres.
3. Pour la troisième, le *christianisme continue*. Il se restaure dans sa version actuelle par l'incorporation éventuelle de quelques réformes, mais il ne se transforme pas véritablement.
4. Et, enfin, prendre acte que quelque chose *meurt*, mais aussi (surtout) prendre conscience de quelque chose qui *naît*.

Dans son article « Christianisme et résistance », Michel Molitor situe nos associations clairement dans la quatrième voie. Je le cite « Dans nos pays, le christianisme semble en

[277] MOLITOR, Michel. *Christianisme et résistance*. Janvier 2017.

déclin mais encore faut-il voir comment et pourquoi. Il y a diverses formes de résistances à ce déclin. Deux pôles émergent : maintenir ou changer. Maintenir se confond souvent avec une résistance à la **sécularisation**. Mais il est une autre voie : interroger notre christianisme à la lumière de l'Évangile, refaire de l'Évangile le fil conducteur du christianisme ou de l'action de celles et de ceux qui se réclament de lui[278] ».

Il s'agit donc de prendre acte, de refuser la tentation du repli et être dans la création : inspirés par l'Évangile, redonner au message évangélique la force d'une nouvelle proposition pour le monde.

Plus facile à dire qu'à faire, nous direz-vous. Il est vrai que le quotidien peut être difficile pour celles et ceux amenés à exercer une mission dans l'Église. De notre côté, nous constatons qu'il est parfois difficile de travailler avec de jeunes prêtres qui se retrouvent confrontés à ce contexte, leurs préoccupations leur faisant oublier que la Pastorale doit inévitablement mener vers la solidarité.

12. Résistance comme espérance dans la transition écologique

L'actualité nous le rappelle tous les jours : nous assistons à des crises multiples et à des mutations profondes. L'ordre mondial est chamboulé. En trente ans, on a assisté à l'émergence économique de plusieurs pays d'Asie et à l'avènement de la Chine comme moteur de l'économie mondiale. Le contexte géopolitique mondial a changé. On ne parle plus des axes « Nord-Sud » et encore moins « Est-Ouest » et préférons parler d'un monde multipolaire et interdépendant. Entre autre preuve concrète de cette interdépendance : la crise environnementale, fruit d'une course (ou d'une volonté de maintien pour la part des pays occidentaux) d'un « développement » sans freins devenu pourtant illusion.

On voit à quel point le Pape François a été précurseur : l'Encyclique *Laudato Si* est sortie en 2015, peu avant la signature des Accords de Paris issus de la COP 21 : premier accord sur le climat universel engageant les pays signataires à mettre en place des politiques pour lutter contre le changement climatique. Quatre ans plus tard, l'Encyclique reste un texte de référence, y compris hors des milieux d'église. À mes yeux, le Pape se présente en appui aux analyses scientifiques mais aussi à l'appel passionné de la jeunesse qui met les décideurs devant leurs responsabilités. Résolument politique, au sens noble du terme, il est également source d'espérance pour les nombreux chrétiens qui se sentent aujourd'hui démunis face aux défis climatiques, il leur dit qu'une action est possible si elle est partagée par les acteurs en

[278] Idem

présence et chacun pour sa part. En effet, il interpelle nos styles de vie (dépasser l'individualisme), en nous suggérant des habitudes nouvelles (plus solidaires et respectueuses de l'autre) mais en même temps il exige « plus de responsabilité pour le bien commun de la part de celui qui détient plus de pouvoir » (paragraphe 196 de Laudato Si). On est donc une logique de subsidiarité.

Au mois d'octobre a eu lieu à Rome le Synode Panamazonien. En y impliquant activement des représentants de populations amazoniennes, le Pape a voulu non seulement être une Église qui parle aux pauvres mais aussi permettre le déploiement de la voix des habituellement exclus.

Ce Synode s'inscrit dans la continuité de l'Encyclique *Laudato Si* puisqu'il s'est voulu un lieu de partage sur ce que représente l'écologie intégrale : une dynamique qui permet une transversalité entre les différentes dimensions d'un développement humain (économique, social, culturel, spirituel) qui soit en parfaite harmonie avec la nature qui l'entoure. Tout en posant la question de la terre que nous voulons léguer aux générations futures[279], le Pape nous exhorte à ne pas oublier les plus pauvres, celles et ceux qui pourraient se voir exclus d'une transition écologique pensée par des bobos pour des bobos (la vulgarisation et les termes sont de moi). Pour le dire encore autrement, comment ne pas opposer les gilets jaunes et les gilets verts ?

Thème d'actualité, donc. En septembre 2019, le rapport du Giec (Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat) partageait une donnée effrayante : dans sa version pessimiste, l'élévation du niveau des océans pourrait atteindre 110 cm en 2100. Concrètement, un habitant sur 5 subira les effets du réchauffement sur les océans et les glaces. Parmi les plus menacés, les populations des pays déjà exposés au changements climatiques, comme les Philippines, qui vivent actuellement près de vingt typhons par an.

Nous le voyons, nous sommes face à un double défi planétaire : nous devons à la fois être réalistes et donner la juste place à des analyses techniques ; nous devons être porteurs d'un message d'espoir à celles et ceux qui ont peur de l'avenir et qui ont besoin d'un message d'espoir, mobilisant et engageant. Malgré la sécularisation, les aspirations spirituelles ne disparaissent pas et le christianisme est une des offres de sens. Si le contexte n'est plus le même, notre mission d'Église reste inchangée. Le fil conducteur du Christianisme c'est notre capacité de résistance, non pas dans le sens d'une passivité ou d'un repli devant le monde et

[279] « Quel genre de monde voulons-nous laisser à ceux qui nous succèdent, aux enfants qui grandissent ? » (Laudato Si, paragraphe 160)

ses désordres, mais dans le sens d'une présence critique, d'une prise en charge active des problèmes du monde. La résistance comme source d'espérance dans la nécessaire transition écologique !

13. Le cheminement (Voir-Juger-Agir) vers l'utopie de la solidarité

À la lumière de l'exemple très concret et actuel de la crise climatique, revenons, si vous le permettez, au sens de la mission d'une organisation d'Église aujourd'hui. Il me semble qu'il est précisément dans le fait de cheminer, ensemble, vers notre **Utopie de solidarité**. Une solidarité pour les générations à venir comme à l'égard de nos contemporains. L'Utopie, non pas comme une illusion inatteignable mais, pour reprendre les termes du regretté Maurice Cheza : une utopie mobilisatrice, encore non réalisée mais qui nous encourage à l'action[280].

Le cheminement proposé est celui du Voir-Juger-Agir de Joseph Cardijn. Trio de la méthodologie de l'éducation permanente (ou populaire) qui a nourri les méthodes d'action d'EF-AVE : il s'agit impérativement de (**Voir**) partir des réalités (nécessairement particulières) vécues par les exclus. Il ne s'agit donc nullement de « gérer les pauvres » mais bien de se laisser « ensemencer[281] » (pour reprendre les termes de Michel Molitor) au contact des réalités et de ses témoins; de comprendre que la pauvreté et l'exclusion, qu'elles soient vécues dans nos pays dits riches ou dans les pays les plus pauvres de la planète ont les mêmes racines (**Juger**). Enfin, il s'agit d'**Agir** vers ce changement structurel tel que souhaité, cette utopie mobilisatrice. Pour EF-AVE, il s'agit d'un triple mode d'action :

- En sensibilisant (éduquant) les chrétiens mais aussi au-delà des chrétiens ; grâce au message moderne et universel de l'Évangile et ce, nous dit Charles Delhez[282] (Jésuite, sociologue et professeur aux Facultés de Namur), même si ce message ne se revendique pas, nécessairement, de l'Évangile.
- En redistribuant les fruits de la solidarité des paroissiens (la collecte des campagnes de Carême et d'Avent) aux partenaires locaux et associations de lutte contre la pauvreté en Belgique.
- Et, enfin, grâce à la mobilisation des citoyens et à l'action/plaidoyer de celles et ceux qui vivent l'exclusion et qui développent des moyens pour s'en sortir, en nous adressant aux décideurs politiques.

---

[280] CHEZA, Maurice. *Pour une société plus juste. Outils d'analyse et d'animation*. Sens et Foi n°3, éditions Lumen Vitae. 2003.

[281] MOLITOR, Michel. *Évolution des engagements chrétiens et citoyens. Le cas d'une ONG catholique aux 50 ans d'existence*. Mars 2014.

[282] DELHEZ, Charles. *L'Église, un système qui s'effondre*. Mai 2019.

Trois réflexions par rapport à ce cheminement d'action :

1. L'Évangile, comme un souffle : soulignons d'abord l'importance du **rôle politique d'une association catholique** tout en précisant qu'il s'agit de rejoindre, d'accompagner des partenaires dans leurs projets (ce qui explique entre autres que nous avons fait le choix de ne pas avoir de « coopérants » sur le terrain). Nos partenaires ne sont donc pas uniquement considérés comme « des victimes » mais comme des vrais partenaires, des « acteurs qui luttent debout ».

   Nous sommes inspirés dans ce sens par l'Évangile : une parole qui invite (qui incite) à la créativité pour une plus grande solidarité. Michel Molitor nous dit : « La conviction religieuse peut être une inspiration pour le politique, à condition, précisément, qu'on ne confonde pas les deux registres. Faire de la politique ce n'est pas évangéliser, faire de la politique, c'est tenter d'aboutir à un monde meilleur ou participer à la réforme morale de la société pour qu'elle devienne meilleure[283] ».

2. Deuxièmement, il serait sans doute hypocrite de ne pas parler d'un important **défi** qui se pose aujourd'hui pour des ONG[284] (qu'elles soient catholiques ou non) : le **financement** des trois modes d'actions suscités. Si auparavant notre mission se voyait complètement financée par l'église (via la collecte de Carême et d'Avent), l'étiolement des publics paroissiaux a entraîné une diminution des moyens. Aujourd'hui, notre ONG doit avoir recours au financement par les pouvoir publics ce qui implique, de facto, la prise en compte des critères imposés par des programmes gouvernementaux. Certaines contraintes telles que renforcement de la qualité, devoir de redevabilité et transparence, professionnalisation sont, bien qu'exigeantes, cohérentes avec la mission d'Église qui nous a été assignée et donc potentiellement transformables en opportunités. L'opportunité d'agir au mieux vis-à-vis de nos parties prenantes (travailleurs, volontaires, donateurs, partenaires) et surtout, in fine, les exclus. Ceux-là mêmes qui restent notre boussole, notre guide. Notre balise, quant à elle étant toujours de sauvegarder notre liberté de parole et de rester un contre-pouvoir actif. Par contre, la logique de compétitivité dans laquelle les ONG sont mises est insoutenable au vu des nombreux défis de notre temps, dont les défis climatiques.

3. Enfin, je voudrais clôturer sur le concept d'**engagement** qui est à nos yeux constitutif de la foi chrétienne et dès lors de la mission de nos organisations EF-AVE. Reprenons la définition qu'en donne Jean Ladrière, philosophe et professeur à l'UCL : « La conduite d'engagement est un type d'attitude qui consiste à assumer activement une situation, un état de choses, une entreprise, une action en cours. Elle s'oppose aux attitudes de retrait, d'indifférence, de non-participation. Elle doit, bien entendu, se traduire par des actes, mais, en tant que conduite, elle ne s'identifie à aucun acte particulier, elle est plutôt un style d'existence, une façon de se rapporter aux événements, aux autres, à soi-même ». [285]

[283] MOLITOR, Michel. *Christianisme et résistance*. Janvier 2017.
[284] Organisation Non Gouvernementale
[285] Jean Ladrière, "Engagement", http://www.universalis.fr/encyclopedie/engagement/

14. « Dire un nous accueillant » ou comment créer du lien

Les derniers résultats électoraux nous donnent une image certes réelle mais partielle de notre société aujourd'hui : peur de l'avenir, repli sur soi, fatigue à l'égard du politique… Ce serait oublier la multitude de décisions personnelles tournées vers l'autre, différent et exclu. Je pense, par exemple, à ces dizaines de personnes, de familles qui ont décidé d'accueillir les sans-papiers du Parc Maximilien se mettant ainsi courageusement hors la loi mais du côté du juste. Lorsque ces décisions personnelles se regroupent, elles deviennent force collective… l'individualisme n'est plus dominant. L'extrême-droite recule.

Cette année, notre campagne d'Avent s'est inspirée du livre du journaliste français Edwy Plenel (2016) « Dire nous. Contre les peurs et les haines, nos causes communes », un livre qui invite à réfléchir sur ces « dire nous ». À cheminer tous ensemble, dans le souci des plus fragiles, à nous extirper des divisions, à sortir de la logique « eux contre nous » versus « nous contre eux », à dire des « nous » d'égalité, d'humanité…

Car voilà un double pari pour l'Église : créer du lien et, en ces périodes de doute, encourager encore et encore à l'engagement car celui-ci est porteur de sens en soi. Comme nous le rappelle l'essayiste argentin Michel Benasayag « Mon engagement est, en lui-même, un acte de justice ».

Axelle Fischer
Secrétaire générale d'Entraide & Fraternité et Action Vivre Ensemble
Leuven, novembre 2019

ETRE CHRETIEN MISSIONNAIRE EN BELGIQUE

D'abord je voudrais expliciter comment je comprends le titre que les organisateurs de ce colloque ont donné à ma contribution. Ensuite j'évoquerai quelques orientations de réponse.

I

On aurait pu intituler aussi bien cette contribution «être une église missionnaire en Belgique ». Toutefois, je suis heureux qu'on ait préféré référer en premier lieu au chrétien individuel. Bien entendu, il n'y a de chrétien qu'en Eglise mais la qualité missionnaire de l'Eglise dépend directement de la qualité missionnaire de tous ses membres. L'accent sera donc mis dans ces réflexions sur l'expérience vécue de la mission dans la vie quotidienne du chrétien. Toute l'Eglise, dans toutes ses articulations est appelé à être missionnaire. C'est le thème fondamental de *Maximum Illud* jusqu'à *Evangelii gaudium* et tant d'autres interventions du pape François. Mais il est remarquable à quel point le pape est animé par la conviction profonde qu'une transformation missionnaire de l'Eglise est avant tout une question de mentalité, de spiritualité concrète et de conversion radicale dans le vécu des chrétiens et, parmi eux, des pasteurs. Ce n'est pas d'abord une question de stratégie d'organisation ou de structures mais d'un retour radical aux sources de notre foi. C'est à partir de cette conversion que l'Eglise devient missionnaire. Si, dans l'esprit de François tout commence par un changement dans le vécu concret, on doit aboutir à une transformation de l'Eglise dans son articulation institutionnelle. L'Eglise ne peut être missionnaire qu'en se transformant à partir de sa Source.

Cette Source, c'est le Dieu vivant qui s'est manifesté comme l'Allié des humains dans leur recherche de vie et de bonheur, le « Dieu de tendresse et de pitié » (Ex 34,6). En suivant Jésus, le chrétien se sait appelé à partager la mission que Jésus a effectué parmi nous. Cette mission, exprimé de multiples façons dans le témoignage des évangiles , concerne essentiellement l'annonce et l'illustration concrète de ce que signifie vivre ensemble comme une nouvelle famille de frères et sœurs dans la proximité de Dieu. La mission du Christ est toujours à la fois d'une part faire connaître ce Dieu d'amour en parole et en actes et d'autre part montrer la puissance transformatrice de la foi pour la vie de chacun, surtout de ceux qui souffrent et sont empêchés de vivre pleinement. Etre chrétien missionnaire, en tant que participation à cette mission du Christ, contient donc également cette double dimension.

Mais qu'y-a-t-il de spécifique en Belgique dans cette mission dont les premiers chrétiens ont compris qu'elle concerne « toutes les nations » ? Il y a effectivement des spécificités dans la situation de notre pays en rapport avec le défi d'être des chrétiens missionnaires. J'en signale trois.

En premier lieu je voudrais signaler, sans doute à la surprise de plusieurs, que notre pays est encore fort marqué par le système de chrétienté. Pour toutes sortes de raisons

historiques un christianisme s'est développé en Europe qui faisait partie intégrante de la culture et de la société dans son ensemble. La grande majorité des enfants étaient baptisés dès la naissance, le village le plus minuscule avait son église et son curé. Dans notre pays, contrairement aux pays voisins, ce christianisme était en plus de confession catholique, ce qui renforçait encore le caractère incontournable de la présence des chrétiens et de leur Eglise dans la société. Bien sûr, cette situation de chrétienté omniprésente s'est effrité depuis plus d'un demi-siècle en s'accélérant jusqu'aujourd'hui. Mais dans les mentalités elle continue à être un point de référence. La perception de la majorité des chrétiens est d'appartenir à une équipe qui perd. On est heureux de ce qui reste *encore,* de ce qui est *encore* possible, on a plus difficile à découvrir ce qui est *déjà* en train de germer. Même si notre Eglise dans son ensemble fait de grands efforts pour trouver son chemin dans une société radicalement pluraliste et séculière, cela se traduit souvent de façon très hésitante dans la vision et l'organisation pastorale. Signalons en plus l'utilisation politique, notamment dans les partis d'extrême droite, de l'héritage de la chrétienté, surtout en rapport avec 'l'envahissement' de l'Islam.

Un deuxième élément, directement lié à cette situation de chrétienté, peut être signalé. L'Eglise dans notre pays, surtout en Flandre, était jusqu'à la fin du siècle passé marquée par une remarquable animation missionnaire et par un nombre remarquable de missionnaires dans tous les continents. Nombreux étaient les familles qui avaient leur missionnaire à l'étranger dont le travail était suivi et soutenu avec admiration et générosité. Toutefois cet intérêt missionnaire a eu aussi un effet négatif dans la conscience des chrétiens. Elle a renforcé l'idée de la répartition géographique entre pays de chrétienté et pays de mission (répartition qui est par ailleurs encore fortement ancrée, jusque dans l'organisation de la Curie Romaine et notamment de la Congrégation pour l'Evangélisation des peuples… à suivre car le Pape François n'aime pas cette répartition géographique). Renforcé par notre passé colonial, dont la Belgique est loin d'avoir assumé le passé et les conséquences actuelles, cette idée géographique et en même temps paternaliste de la mission a renforcé chez les chrétiens l'idée que la mission est un devoir outre-mer et qu'elle s'identifiait au travail des missionnaires. L'Eglise de France a eu un grand choc lorsque le fameux livre « France, pays de mission ? » a paru en 1943. Mais on sait à quel point il a été bénéfique pour l'Eglise de France. Malheureusement l'Eglise de Belgique est restée longtemps sourde pour tout message dans ce sens.

Evoquons un dernier élément, toujours lié au passage rapide d'une situation de chrétienté évidente et puissante vers une situation de présence (parfois minoritaire mais toujours significative) dans une société pluraliste. Beaucoup de chrétiens et d'organisations catholiques ont cru que la meilleure façon de répondre à la nouvelle situation était de se concentrer sur les valeurs véhiculés par l'évangile plutôt que sur l'évangile lui-même. On ne sait plus ce qu'il faut faire avec la dimension proprement religieuse et on se concentre sur l'engagement moral et social. Ou, là où on reste attentif aux aspects spirituels, on préfère une spiritualité moins explicitement se référant à la tradition chrétienne. Beaucoup de chrétiens, même parmi les plus engagés, sont devenus très timides pour manifester leur foi. A cela s'ajoute la révolte d'un grand nombre contre une Eglise ressentie comme opprimante, autoritaire et discriminatoire . La découverte de la réalité cruelle des multiples cas d'abus de mineurs a renforcé ces sentiments de honte, d'aversion et de désarroi, comme dans beaucoup d'autres pays. La figure et l'action du pape François constituent pour un grand nombre un élément d'espoir et d'encouragement. Toutefois pour beaucoup la timidité et le deuil pour un passé révolu prennent le dessus sur une nouvelle attitude missionnaire, bien qu'il n'y ait aucune raison de pessimisme. Les exemples ne manquent pas de transformation vers une attitude libérée, joyeuse et missionnaire.

II

Pour devenir un chrétien missionnaire il faut avant tout que le chemin chrétien soit devenu un choix personnel. Paradoxalement la situation actuelle est plus favorable à favoriser ce choix personnel. Dans un passé récent on devenait pour ainsi dire chrétien par naissance et on faisait en tout cas partie de la grande majorité de la population. Notre Eglise cherche à transformer sa pastorale à la nouvelle situation, parfois avec détermination, parfois avec des hésitations. La sagesse invite à accepter qu'il n'est pas simple de passer d'une position de majorité –et donc de force- à une position bien plus discrète dans une société pluraliste et cela en deux, trois générations. Il faut surtout se rendre compte qu'il ne s'agit ici pas avant tout d'une question d'organisation mais d'un défi radicalement nouveau qui touche à la façon dont chaque chrétien vit sa foi et le partage avec d'autres.

Quand toute la culture et tout l'environnement sont pleins de références chrétiennes et les expressions de la foi ancrées dans un système solide de doctrine, de rituels et d'institutions, le tout dirigé de main ferme par un corps professionnel, bien organisé et hiérarchisé (le clergé), alors les croyants (laïcs) n'ont qu'à entrer(avec plus ou moins de conviction) dans le système et suivre plus ou moins les instructions. Il n'est pas difficile de

comprendre qu' un contexte pareil n'offrait pour la plupart des chrétiens pas une nourriture pour grandir et se développer en chrétiens responsables et adultes, capables de rendre compte à d'autres de leur foi (cfr 1P3,15).

Le journaliste Néerlandais Anton De Wit l'a exprimé dans une belle boutade : « Au commencement il n'y avait aucun chrétien. Ensuite tous devenaient chrétien, avec comme conséquence que bientôt il n'y avait de nouveau pas de chrétiens. C'était la fin. On se retrouve de nouveau au commencement ». Si le christianisme se transmet automatiquement, presque anonymement, d'une génération à une autre et soudainement un changement radical culturel et social met fin à ce système de transmission automatique sans qu'un nombre suffisant de chrétiens soient motivés et formés pour partager leur foi d'une façon personnelle avec d'autres, alors effectivement la fin paraît proche. Ou, comme le dit De Wit, on se retrouve de nouveau au commencement. Pour les Eglises de vielle chrétienté l'effondrement du système de chrétienté n'est donc pas une catastrophe mais une chance. A condition de ne pas oublier qu'il ne faut jamais mettre du vin nouveau dans de vieilles outres (cfr Mt 9,17).

Si nous voulons apprendre comment être chrétien missionnaire, écoutons ce que les évangiles racontent sur Jésus et sa façon d'être le missionnaire de Dieu. Il proclame l'évangile, annonce la bonne nouvelle de la proximité de Dieu et de ses conséquences pour la vie de chacune et chacun et pour le vivre ensemble dans la société. Et en même temps il invite ses contemporains à se comporter en conséquence, à ce convertir à cette nouvelle vision sur la réalité. Les évangiles montrent, par leur contenu mais pas moins par leur art narratif même, que cette annonce est pour Jésus une activité quotidienne, souvent d'un caractère très informel. Ou mieux plutôt qu'une activité il s'agit avant tout de sa façon d'être parmi les hommes. Avant de raconter des paraboles, il est lui-même une parabole vivante de ce que signifie la présence de Dieu et sa tendresse pour les hommes. Il proclame l'évangile avant tout par sa personne, par ce qu'il est.

Il n'est certainement pas un hasard que les quatre évangiles racontent tous au début de leur récit que Jésus invite quelques gens, sans doute jeunes, plus ou moins de son âge, pour l'accompagner. Des gens pris sur le tas, certainement pas appartenant à une élite sociale, intellectuelle , morale ou religieuse. Avec ce petit groupe Jésus veut faire l'expérience de ce que signifie vivre comme une nouvelle famille de frères, tous égaux comme enfant du même Père qui donne la vie. C'est la première communauté missionnaire avant tout parce que les disciples y apprennent ce que signifie vivre dans la perspective du règne de Dieu, acquérir des habitudes de partage, de service, de pardon, de confiance. Ils sont aussi les premiers témoins

des réactions et attitudes de Jésus au cours des rencontres diverses et des événements qui se passent ‘en route’.

Les multiples rencontres avec des hommes et des femmes qui, pour l’une ou l’autre raison, sont contrarié dans leur désir de dignité, de chances de vie, de nouveau départ.. *annoncent* toujours la même chose : auprès de ce Dieu, dont Jésus est le missionnaire, il y a de la vie, vraie vie, vie en abondance. La prédication de Jésus s’effectue avant tout par sa présence et par le fait qu’il tient à cœur la situation de ceux qu’il rencontre. Et ces attitudes et comportements s’accompagnent souvent d’un mot d’explication. Pas de grands discours ou des explications compliquées, mais des paroles incisives, des proverbes, des one-liners et surtout ces perles que sont les paraboles qui laissent à l’auditeur la responsabilité de se ‘reconnaître’ dans l’histoire. Bien entendu les évangiles ne sont d’aucune façon un reportage des gestes et paroles de Jésus tels qu’ils se sont passés historiquement. Mais ils témoignent de façon éloquente de la façon dont Jésus a été perçu, dans sa vie comme dans sa mort, comme missionnaire de Dieu par les premières communautés chrétiennes.

Quel était le secret de l’autorité extraordinaire de ce ‘fils de charpentier’ non seulement auprès de ceux qui le suivaient mais également en face de ses adversaires ? Avec le groupe de disciples qu’il s’était formé mais aussi avec tous ceux qui avaient des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, Jésus a simplement partagé sa propre foi et confiance, sa communion la plus profonde avec ce Dieu qu’il aimait tant à appeler « papa ». Le quatrième évangile en fait son thème central : la mission de Jésus c’est de partager ce qui est le plus intime en lui, sa communion avec son Dieu et Père. Ce partage est le service d’ami par excellence : « je vous appelle amis parce que tout ce que j’ai entendu de mon Père, je vous l’ai fait connaître »(Jn 15,15).

L’Eglise est née du témoignage des apôtres et des premières communautés chrétiennes. Eux aussi ont tout simplement partagé ce qu’ils ont vécu avec Jésus, comment il avait changé leur vie et comment, à travers beaucoup d’incompréhension et même des trahisons, ils sont arrivés à la foi en ce Jésus, le Crucifié ressuscité. Les apôtres et les communautés naissantes ont partagé cette expérience de foi-qui-transforme-la vie aussi bien parmi ceux qui étaient étrangers à la foi juive que parmi leurs propres coreligionnaires juifs. Ce n’est pas une organisation ou une stratégie bien réfléchies mais la contagion de leur façon de vivre et l’invitation convaincante à se joindre à eux qui ont fait que la foi chrétienne c’est rapidement répandue dans l’empire romain immense, très diverse et parfois hostile.

Voilà le commencement. Mais il ne s'agit pas seulement d'un commencement, c'est notre source permanente. Si nous nous demandons comment être chrétien missionnaire aujourd'hui, nous ne trouverons pas les modèles adaptés dans notre passé Européen récent mais dans cette source de Jésus lui-même et des premières communautés. C'est la foi vécue dans le quotidien et partagé en communauté qui, par son propre dynamisme, est missionnaire c'est-à-dire contagieuse et convaincante. C'est en suivant Jésus missionnaire de Dieu pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la vue et pour renvoyer en liberté les opprimés (cfr Lc 4,18) que nous devenons chrétiens missionnaire.

Le pape François fait de ce retour à la source de l'évangile le centre de son ministère et appelle à une transformation de toute l'Eglise à partir de ce retour à « la joie de l'évangile ». Je suis heureux qu'une autre intervention, de mon confrère Guy Bognon, y reviendra plus amplement. Je ne cache pas que mon enthousiasme pour la façon dont François traduit toujours de nouveau l'évangile dans l'actualité de la mission de notre Eglise, en actes et en parole me rend difficile à ne pas en parler. Mais j'essaie de me maîtriser ! Je voudrais seulement mentionner, très brièvement quattre points qui sont en lien direct à ce qui précède.

D'abord, François ne conçoit pas la mission à partir de l'Eglise mais l'Eglise à partir de la mission. C'est la passion de Dieu pour la vie de sa création, sa miséricorde pour les hommes et surtout pour les plus vulnérables qui doit guérir l'Eglise d'être autocentré et qui la pousse vers le dehors, là où il y va de la vie des humains et de toute la création. Le service rendu à ce vaste monde détermine la qualité de la mission et pas un renforcement quelconque des structures ou de la 'puissance' de l'Eglise. C'est pourquoi François insiste à répétition que rien n'est plus étranger à la mission chrétienne que le prosélitisme

Deuxièmement, pour François cette mission ne peut être effectué que par des croyants et des pasteurs qui tentent de vivre l'évangile au quotidien. Aucune organisation, si efficace soit-elle, ne peut remplacer le témoignage concret de l'évangile. C'est pourquoi il ne veut pas d'approches bureaucratiques ou managériales et s'insurge contre des méthodes contraires à l'évangile pour la 'bonne cause'. Et il a montré à plusieurs reprises qu'il connaît bien la réalité sur le terrain, aussi le terrain du Saint Siège lui-même.

Troisièmement, François comprend la vie, la foi et donc aussi l'Eglise et sa mission comme un cheminement. De là son fameux principe de la priorité du temps sur l'espace(cfr

EG 222-225). La mission du chrétien ou de l'Eglise n'est pas d'occuper du terrain et d'y imposer ses règles, mais de faire chemin avec tous dans le dialogue et la coopération. Innombrables sont les initiatives où François invite d'autres confessions chrétiennes, des représentants d'autres religions, des athées, des institutions internationales à travailler ensemble dans une même mission. Pourvu que la vie de tous en profite !

Enfin François a fait de ce cheminement une clé pour toute la vie de l'Eglise et de sa mission : la synodalité. Là où Vatican II a avancé l'image de l'Eglise comme peuple de Dieu en marche dans le monde d'une part et affirmé la collégialité comme un principe clé dans la compréhension du ministère épiscopal, François radicalise cette vision. L'Eglise, à tous les niveaux, aussi bien celui de chaque communauté locale que celui de l'Eglise universelle est appelé à apprendre à marcher ensemble. C'est dans ce contexte qu'on doit comprendre sa lutte acharnée contre la culture du cléricalisme qu'il appelle parfois le plus grand mal de l'Eglise. C'est seulement en marchant ensemble, femmes, hommes et pasteurs que la mission s'effectue.

Avant de conclure une dernière réflexion s'impose. Si devenir chrétien missionnaire exige avant tout de suivre les traces de Jésus et des premières communautés chrétiennes, le contexte dans lequel nous sommes appelés à vivre cette mission est totalement différent en Belgique(comme ailleurs). Et l'Eglise d'aujourd'hui qui doit nous permettre d'avoir accès à ces sources et d'en vivre est elle-même dans nombre de ses articulations fort éloigné de la culture de nos contemporains et notamment des plus jeunes générations qui n'ont pas grandi dans une culture de chrétienté mais dans une société radicalement pluraliste et séculière. Je suis convaincu qu'à l'intérieur de notre Eglise on est loin d'être suffisamment conscient du fossé qui existe entre 'le monde de l'Eglise' et le monde dans lequel vivent nos contemporains. Bien sûr nombreux sont ceux qui ne sont pas intéressés à l'évangile ni même à toute référence à une vie ouverte sur une transcendance. Mais il y a tous ceux qui pourraient être intéressés s'ils ont la chance de rencontrer quelqu'un ou une communauté qui partage la foi de façon compréhensible et pertinente pour la vie d'aujourd'hui. Nos routes sont remplies avec des réincarnations du char du fonctionnaire Ethiopien (que nous connaissons surtout par son genre un peu spécial comme « l'eunuque ») attendant un Philippe pour leur expliquer de quoi il s'agit dans la foi(cfr Ac 8,26-40).

Sans aucun doute, notre Eglise en Belgique avance sur ce point. Mais la question que je voudrais poser ici est de savoir si un effort plus radical et plus large ne doit pas être fait pour l'inculturation de la foi chrétienne dans notre contexte radicalement séculier, fortement

marqué par l'argent et le marché, par la poursuite du bonheur individuel, orienté par une vision scientifique et technique, largement influencé par internet et les média sociaux. Il est bien curieux que la problématique de l'inculturation, si présente dans les Eglises d'autres continent, reçoit si peu d'attention approfondie en Occident. Comme si le défi de l'inculturation était moindre chez nous ! Comme si 'le christianisme' était moins un corps étranger pour nos contemporains Européens que pour ceux d'Afrique ou d'Amazonie !

Je signalais au début qu'un grand nombre de chrétiens engagés dans notre pays ont mis entre parenthèses 'le monde de l'Eglise' pour se concentrer sur l' engagement pour les valeurs évangéliques. Avec leur engagement, parfois très radical, pour les exclus, les migrants, le voisinage, les organisations de solidarité, la préservation de la planète, etc. ils accomplissent de toute façon la partie essentielle de la mission du chrétien. Ce ne sont pas ceux qui disent 'Seigneur, Seigneur' mais ceux qui accomplissent la volonté de Dieu (cfr Mt 7,21) qui effectuent réellement la mission de Dieu. Toutefois ce sont précisément ces chrétiens fortement engagés mais devenus étrangers à l'Eglise et finalement aux sources mêmes de notre foi qui constatent, souvent avec tristesse que leurs propres enfants se désintéressent complètement de la foi. C'est un phénomène massif en Belgique et en Europe. Or je crois que le manque d'inculturation du langage, des représentations cognitives, des liturgies, du style ecclésial, etc. joue un rôle important dans ce processus d'éloignement progressif.

D'autres chrétiens trouvent une autre solution au problème de la distance entre leur culture et le monde de l'Eglise. Ils se réfugient dans une sorte de traditionalisme ou même de fondamentalisme dans laquelle la vie de foi est alors spiritualisée et privatisée, et perd donc sa force prophétique vis-à-vis de la société. On sait à quel point cette tendance est à l'œuvre dans beaucoup d'églises évangéliques, pentecôtistes et autres. Dans notre pays ce mouvement est loin d'être absent. Souvent commencé comme des églises de migrants ils attirent un nombre non négligeable de belges 'autochtones'. Sans doute le manque d'inculturation pertinente est ici aussi en jeu, bien entendu à côté de beaucoup d'autres facteurs.

L'inculturation de la foi ne peut se faire que dans la réalité vécue des communautés chrétiennes. Elle se fait en chemin. Mais l'Eglise dans son ensemble doit créer un climat qui la rend possible. Rien d'étonnant que le pape François se plaint régulièrement de la mentalité du 'on a toujours fait ainsi' et, plus encore de rigidité et de manque de prise au sérieux de la réalité. C'est ici qu'il faut situer cet autre principe qu'il propose pour une Eglise missionnaire : « La réalité est supérieure à l'idée »(E.G. 233). Contre un dogmatisme souvent

très étouffant, son approche est nettement plus pragmatique, mettant l'accent sur la nécessité d'un discernement continuel concernant tout ce que la mission exige de l'Eglise.

Etre chrétien missionnaire en Belgique signifie avant tout se laisser toucher par Jésus et le suivre pas à pas aussi bien dans la vie quotidienne que dans les choix fondamentaux que l'on fait. Une foi qui est devenu ainsi une expérience vécue et authentique est par elle-même un témoignage et une invitation pour d'autres. Mais, spécialement dans notre contexte belge, nous avons aussi besoin de chrétiens capables de rendre compte de leur foi à tous ceux qui y sont complètement étrangers ou indifférents. Il faut donc davantage investir dans une formation permanente des chrétiens qui les aide à acquérir une vue d'ensemble cohérente sur la foi, ce qui implique aussi savoir distinguer l'essentiel et l'accidentel dans la tradition chrétienne. Mais de plus en plus nous aurons besoin de chrétiens qui soient capables de rendre compte de leur foi dans le langage et les représentations d'interlocuteurs étrangers ou sceptiques à la vision chrétienne du réel. L'inculturation de la foi signifie dans ce contexte : être capable de comprendre son attitude croyante en tant que comportement humain, possibilité existentielle, manière d'être dans le monde parmi d'autres. Si le croyant s'est approprié cette synthèse personnelle d'une part de la foi vécue qui porte sa vie et qu'il célèbre dans la joie et d'autre part du regard de l'extérieur et objectivant qui lui vient de ses interlocuteurs ou des approches scientifiques, il sera capable de communiquer à d'autres ce que la foi signifie d'une façon compréhensible. En élargissant la perspective, je dirais que nous avons besoin de chrétiens capables de répondre de façon pertinente (pour des incroyants autant que pour des croyants) et compréhensible à la question : que signifie le christianisme dans l'histoire d'Homo Sapiens sur cette planète. Je formule la question intentionnellement en ces termes en référence aux fameux trois livres de Yuval Harari : Sapiens, Homo Deus et 21 Questions pour le 21^{e} siècle. Je ne connais pas de meilleur synthèse sur les défis de la mission aujourd'hui.

LA MISSION SELON LA VISION DU PAPE FRANÇOIS

Bruxelles, le 21 novembre 2019

INTRODUCTION

I/ INVITATION À UNE TRANSFIGURATION MISSIONNAIRE

A – REDÉCOUVRIR LA JOIE D'ÊTRE CHRÉTIEN

B – COMPRENDRE AUTREMENT LA MISSION

C – LE CHAMP MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI

II/ POSTURES DANS LA PASTORALE MISSIONNAIRE

A – CHEMINER VERS UNE CONVERSION PASTORALE DE LA MISSION

B – ATTENTION AUX IMAGES DÉFIGURÉES DE LA MISSION

C – VERS UNE PRÉCISION SUR LA NATURE DE LA MISSION

III/ LA MISSION DE L'ÉGLISE : ÊTRE UNE ÉGLISE « *EN SORTIE* »

A – VOCATION MISSIONNAIRE DU BAPTISÉ

B – EXERCER LA VOCATION DE DISCIPLE MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI

C – PLACE DES ŒUVRES PONTIFICALES MISSIONNAIRES

CONCLUSION

INTRODUCTION

Pour parler de la vision du Pape sur la mission de l'Église, il faut l'avoir lu ou écouté dans ses convictions profondes exprimées sur la question à travers des paroles récurrentes, ses écrits, qui s'enracinent dans une riche et longue expérience, une observation attentive de la réalité sociale, et une profonde méditation sur la nature de l'Église.

S'agissant de la mission, un document majeur où se trouve en compendium toute la vision du Pape François, c'est l'Exhortation Apostolique post synodale '*Evangelii Gaudium*', sortie huit mois et onze jours après son élection comme successeur de Pierre, le 13 mars 2013. Tout premier document magistériel du Pape François, il s'agit comme de son discours programme où se trouve exposé son projet, du moins le projet que lui confie Celui dont il est le Vicaire, l'ensemble des grands points sur comment il entend exercer son Pontificat, orienter l'Église dans sa vocation et sa mission, paître le troupeau qui lui est confié, aider chaque chrétien à vivre son identité de façon épanouie et épanouissante.

De fait, le contexte d'émergence de ce document porte à espérer y trouver les idées forces qui traduisent la vision du Pape sur la mission de l'Église dont il est le Pasteur universel. En effet ce document a été donné à Rome, près de Saint Pierre, à la conclusion de l'Année de la **Foi**, le 24 novembre 2013, Solennité de **Notre Seigneur Jésus Christ, Roi de l'Univers**. Cette date n'a pas été l'objet d'un choix hasardeux. La foi du chrétien est une foi en Jésus-Christ qui est Bonne Nouvelle pour le salut du monde. Heureuse parce que Source du Salut, cette Nouvelle que représente Jésus-Christ est à claironner aux oreilles de tout être humain, de toutes les générations, partout jusqu'aux confins de la terre, dans les coins et recoins les plus lointains, à temps et à contre temps, en tout temps, jusqu'à la consommation des temps.

Par ailleurs, cette Exhortation Apostolique dite post synodale, vient à la suite d'un synode particulier dont **elle porte les empreintes** : la XIIIème Assemblée Générale ordinaire du Synode des Évêques du 7 au 28 octobre 2012, sur le thème «La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne ». S'étant mis à l'écoute de l'Esprit qui aide à reconnaître communautairement les signes des temps, les Évêques ont réfléchi sur les voies et moyens pour annoncer l'évangile au monde de ce temps, pour faire revivre à l'Église sa vocation de missionnaire. Ce document ne pourrait pas ne pas être le plus indiqué pour

dépister la vision du Pape François sur la mission de l'Église, mais une vision qui reflète celle de tout le Collège épiscopale qui a recommandé l'exhortation et dont il s'est fait le porte-parole. « *J'ai accepté avec plaisir l'invitation des Pères synodaux à rédiger la présente Exhortation. En le faisant, je recueille la richesse des travaux du Synode. J'ai aussi consulté différentes personnes, et* ***je compte en outre exprimer les préoccupations qui m'habitent en ce moment concret de l'œuvre évangélisatrice de l'Église***. » (EG 16). En effet, ce long document *Evangelii Gaudium* qui cite de nombreuses propositions de ce Synode des Évêques sur la nouvelle évangélisation, porte sur *l'annonce de l'Évangile dans le monde aujourd'hui* et tous les chrétiens sont invités à s'en approprier pour y redécouvrir la joie de leur rencontre personnelle avec le Christ et à retrousser les manches en vue d'une nouvelle dynamique missionnaire. Le pape lui-même y indique son objectif : « ***La joie de l'Évangile remplit le cœur et toute la vie de ceux qui rencontrent Jésus... Dans cette Exhortation je désire m'adresser aux fidèles chrétiens, pour les inviter à une nouvelle étape évangélisatrice marquée par cette joie et indiquer des voies pour la marche de l'Église dans les prochaines années*** » (EG 1).

Dans cet objectif se perçoit déjà la vision du Saint Père sur la mission de l'Église. Cette vision sera continuellement explicitée, détaillée ou commentée dans d'autres de ses interventions subséquentes, ses écrits et paroles et de façon plus directe et concise dans un dernier document sorti le 5 novembre dernier intitulé : " ***Senza di Lui non possiamo far nulla, Essere missionari oggi nel mondo***", qui se traduit : « *Sans Lui nous ne pouvons rien faire, Être missionnaires aujourd'hui dans le monde*. » Il s'agit d'une interview accordée à Gianni Valente, un journaliste, rédacteur à l'Agence *Fides*, un organe d'information des Œuvres Pontificales Missionnaires. Résumant parfaitement la vision du Pape François sur la mission telle qu'elle est présentée dans l'Exhortation *Evangelii Gaudium*, cette interview est advenue à propos pour servir aussi de base au présent exposé qui s'articulera autour de trois axes. Partant de l'invitation à une transfiguration missionnaire, il en déduira les attitudes requises pour une pastorale missionnaire avant d'aboutir à une esquisse du portrait de la mission de l'Église aujourd'hui telle que le Pape François la conçoit.

I/ INVITATION À UNE TRANSFORMATION MISSIONNAIRE

L'Église est en marche et en perpétuel mouvement, parce qu'elle porte une mission urgente dont l'accomplissement requiert une révision et une conversion permanente, en considération des changements multiples dont le monde est l'objet et qui demandent réflexion, adaptation, et adoption de stratégies nouvelles. Le pape François, en écho à la voie des Pères Synodaux, et reprenant à son compte les paroles d'une actualité toujours percutante du Pape Paul VI, lance avec vigueur l'appel à un renouveau qui concerne l'Église entière : « *L'heure sonne pour l'Église d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de méditer sur le mystère qui est le sien. De cette conscience éclairée et agissante dérive un désir spontané de confronter à l'image idéale de l'Église, telle que le Christ la vit, la voulut, le visage réel que cette Église présente aujourd'hui. De cette confrontation jaillit un désir généreux et comme impatient de renouvellement, c'est-à-dire de correction des défauts que cette conscience en s'examinant à la lumière du modèle que le Christ nous en a laissé, dénonce et rejette* »[286]. (E G 26). Il s'agit d'une réforme missionnaire de l'Église.

A / REDÉCOUVRIR LA JOIE D'ÊTRE CHRÉTIEN

Une des premières réformes que le Pape attend de la mission de l'Église, c'est la redécouverte de la joie. Pour en arriver là c'est qu'il a fait un constat.

Dès le début de l'Exhortation *Evangelii Gaudium*, le Pape indique son intention, ce à quoi consistera son pontificat : **inviter tout chrétien à une nouvelle étape évangélisatrice qui soit marquée par la joie**. Cette assertion suggère que l'étape précédente était marquée par l'absence ou la nostalgie de la joie. Effectivement, une observation attentive montre que la vie des hommes est remplie d'une tristesse intérieure venant du cœur-même de l'homme. Loin de parvenir à la déraciner, les richesses, les plaisirs en sont plutôt la cause. Le pape fait observer que l'origine lointaine qui alimente sans cesse cette tristesse est la vie centrée sur soi-même, ses propres intérêts, sans ouverture ni élan vers les autres, encore moins vers Dieu, la source de la joie véritable. Je cite : « *Le grand risque du monde d'aujourd'hui, avec son offre de consommation multiple et écrasante,* diagnostique le Pape, *est une tristesse individualiste qui*

[286] Paul VI, Lett. enc. Ecclesiam suam (6 août 1964) nn. 10-12.

*vient du **cœur** bien **installé** et **avare**, de la recherche malade de plaisirs superficiels, de la conscience isolée. Quand la vie intérieure se ferme sur ses propres intérêts, il n'y a plus de place pour les autres, les pauvres n'entrent plus, on n'écoute plus la voix de Dieu, on ne jouit plus de la douce joie de son amour, l'enthousiasme de faire le bien ne palpite plus.* » (E G 2).

Et ce qui semble curieux et absurde, c'est que même des chrétiens tendent à loger dans leur cœur une telle tristesse. « *Beaucoup y succombent*, observe le Pape, *et se transforment en personnes vexées, mécontentes, sans vie… Il y a des chrétiens qui semblent avoir un air de Carême sans Pâques.* (EG 6). Cela semble surprenant, car en principe un chrétien qui est vraiment enraciné en Jésus, ne pourrait pas ne pas être porteur de joie, de cette joie contagieuse qui se diffuse de soi. Un chrétien sans joie est un chrétien sans le Christ, donc un non chrétien ; pour s'être éloigné de la maison, de la source, il a perdu la joie d'être fils ou fille de Dieu.

De fait un chrétien est quelqu'un qui a rencontré Jésus et qui par conséquent doit avoir le cœur rempli de la joie de la Bonne Nouvelle qui libère du péché, de la tristesse, du vide intérieur, de l'isolement. Ayant accepté dans sa vie le Christ avec qui la joie est sans cesse renouvelée, rebondissante, le chrétien pourvu de cette joie comprend ou doit comprendre encore mieux alors l'urgence de sa mission, celle de faire bénéficier à d'autres la joie inépuisable et vivifiante dont il est porteur, faire découvrir à d'autres le bonheur de rencontrer la Source de la Joie, Jésus. Cette responsabilité qui n'est pas nouvelle doit être empoignée avec un élan enthousiaste et un dynamisme imprégné de joie. Et selon cette logique, un chrétien triste n'est pas encore un chrétien. La joie est constitutive de la vie chrétienne. On ne peut être chrétien et être encore encombré de tout ce qui rend triste.

« … *un évangélisateur* dira le Pape François, *ne devrait pas avoir constamment une tête d'enterrement. Retrouvons et augmentons la ferveur, la douce et réconfortante joie d'évangéliser, même lorsque c'est dans les larmes qu'il faut semer. Que le monde de notre temps qui cherche, tantôt dans l'angoisse, tantôt dans l'espérance, puisse recevoir la Bonne Nouvelle, non d'évangélisateurs tristes et découragés, impatients ou anxieux, mais de ministres de l'Évangile dont la vie rayonne de ferveur, qui ont les premiers reçu en eux la joie du Christ* ».[287] (EG 10).

[287] Paul VI, Exhort. Apost. Evangelii nuntiandi (8 décembre 1975), n. 80.

Bien entendu, le Pape reconnaît que la joie n'est pas toujours permanente et ne se vit pas de la même manière sur toute la ligne, dans toutes les circonstances de la vie. Il y a parfois des situations graves à affronter. Mais le chrétien ne doit jamais laisser sa joie s'éteindre.

La rencontre avec Jésus est en soi une fontaine de joie inépuisable. C'est en cela que la joie est intrinsèque à l'identité du chrétien, disciple de Jésus-Christ. Quelqu'un qui a gagné un concours, une course, une compétition, un jeu, est naturellement rempli de joie. Voyons ce qui se passe sur les terrains de jeu, dans les stades lors des matchs de football. L'équipe gagnante est inondée de joie, ensemble avec ses supporters, sa région, son pays… On court, on saute, on crie, on danse, on se douche avec du champagne ; les rues en liesse se remplissent d'effervescence, de manifestations délirantes ; on festoie, on perd un peu le contrôle de soi, on déborde d'un bonheur immense, indescriptible. Et tout cela pour le gain d'une coupe qui donne la fierté d'un instant. Un chrétien, un baptisé est en soi, plus qu'un joueur vainqueur, une équipe gagnante ; sa joie devrait être démultipliée à l'infini, toute sa vie devrait être remplie d'une joie contagieuse qui inonde tout sur son passage de façon naturelle. En effet, il n'est pas le talentueux dans un jeu, un amusement pour la distraction, il n'est pas le gagnant d'un trophée, d'une couronne de laurier, d'une coupe dorée qui une fois obtenue, ne sert plus à rien. Un chrétien c'est quelqu'un qui a gagné un trésor d'ineffable valeur, la clé du bonheur non seulement pour cette vie mais aussi et surtout pour la vie à venir. C'est un talentueux dans l'art de la recherche du bonheur, objet de toutes les courses humaines. Il possède en lui la source de la joie, du bonheur réel : JÉSUS CHRIST.

Le Pape invite à refuser le repli sur soi et à communiquer, à sortir de soi pour aller vers les autres. Car dit-il, « *La vie augmente quand elle est donnée et elle s'affaiblit dans l'isolement et l'aisance. De fait, ceux qui tirent le plus de profit de la vie sont ceux qui mettent la sécurité de côté et se passionnent pour la mission de communiquer la vie aux autres*[288] » (EG 10).

[288] Vème Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, Document d'Aparecida (29 juin 2007), n. 360.

Les bienfaits de la rencontre avec Jésus et son Évangile sont immenses et on ne peut retenir l'élan joyeux d'en parler à d'autres. Telle est déjà l'origine de la mission. Dans l'Évangile, la Vierge après l'annonce de l'Ange se met joyeusement en route vers sa cousine Élisabeth (Lc 1, 39) ; après avoir découvert l'Agneau de Dieu, André l'annonce à son frère Simon (Jn 1, 40) ; Philippe amène Nathanaël (Jn 1, 45), la Samaritaine alarme tout son village (Jn 4, 4s). La rencontre avec le Christ propulse sur la route de la mission. C'est une invitation adressée à tout baptisé pour faire une relecture de sa rencontre personnelle avec le Christ et voir où il en est par rapport à sa joie et à sa mission.

B / COMPRENDRE AUTREMENT LA MISSION

Pendant la grande période de l'expansion du christianisme au XIXe jusqu'au début du XXe siècle, la mission était comprise comme le fait d'aller très loin de chez soi pour annoncer l'Évangile à ceux qui ne l'avaient pas encore entendu**.** La mission consistait à traverser des frontières linguistiques, psychologiques, sociales, culturelles et religieuses. Avant tout, la mission consistait à traverser la frontière entre la foi et son absence. De façon systématique, la mission était considérée comme une réalité qui se déroule ailleurs, loin du pays du missionnaire, dans les territoires nouvellement découverts, en Asie, en Afrique, en Amérique, en Océanie.

Mais, de nos jours, grâce bien sûr au zèle apostolique et héroïque de ces chevronnés missionnaires *ad extra*, l'Évangile a pris racine partout dans le monde, ce qui veut dire qu'il y a dans presque chaque pays des Églises qui proclament l'Évangile autour d'elles ; et les missionnaires qui annoncent l'Évangile viennent de partout et vont partout. Presque tous les pays qui accueillent des missionnaires en envoient à leur tour ! Il y a des chrétiens et des missionnaires sur tous les continents. Ce qui signifie que même les pays d'ancienne tradition chrétienne qui fournissaient les missionnaires sont devenus à leur tour des champs missionnaires. C'est vrai que la mission signifie toujours sortir, partir, aller hors de chez soi, elle fait et fera encore penser à la distance, distance entre l'envoyé et le destinataire. Mais aujourd'hui on se rend compte que la distance n'exclut pas la proximité, on peut être missionnaire chez soi, dans sa propre maison. Et donc la mission ne réside pas simplement

dans le fait de partir à l'étranger, de parcourir de très longues distances à travers les airs et par-dessus les océans, de rejoindre une destination éloignée, insolite, périlleux.

Le Pape François nous rappelle que le partir en soi, n'est pas le but de la mission. « *Pour suivre Jésus et annoncer l'Évangile, on sort de soi-même et de ses propre auto-référentialités, mais ensuite il faut aussi « rester », demeurer dans les lieux et les situations dans lesquelles le Seigneur nous fait atterrir. Autrement, même la mission peut devenir un prétexte pour faire du tourisme spirituel déguisé en apostolat, ou une occupation qu'on se donne pour satisfaire son incapacité de rester stable et sans agitation* » (SL p. 89).

Celui qui va en mission, en n'importe quel type de mission, accomplit une œuvre belle et bonne s'il a un cœur qui se laisse façonner dans la patience. S'il réussit à descendre et à se cacher presque dans le quotidien de la vie d'un peuple, du peuple auprès duquel il a été envoyé. Il ne s'agit pas de faire l'animation missionnaire comme s'il s'agissait d'un métier, mais de vivre ensemble avec les autres, être à leur rythme et chercher à les accompagner en apprenant à cheminer avec eux pas à pas.

Toutes ces nouvelles réalités ont fait penser à une manière nouvelle d'être missionnaire ou d'accomplir la mission d'évangélisation.

C – LE CHAMP MISSIONNAIRE AUJOURD'HUI

Une manière nouvelle d'exercer la mission est suggérée par l'expression « *Nouvelle Évangélisation* » et dont la charge ne revient pas seulement quelques spécialistes. La façon nouvelle d'accomplir la mission implique tous les baptisés et trouve son terrain de réalisation à trois niveaux, selon les évêques réunis au Synode qui en porte le nom (Cf. EG 14)

- Le premier niveau est **le domaine de la pastorale ordinaire**, le domaine ***ad intra***, en faveur non seulement des fidèles des dimanches qui fréquentent régulièrement la Communauté, mais aussi les fidèles qui bien qu'animés d'une foi catholique intense et sincère exprimée de

diverses manières, ne participent cependant pas fréquemment à la messe, à la vie paroissiale. Cette pastorale ordinaire est orientée vers la croissance des croyants, pour les aider à mieux répondre toujours et par toute leur vie à l'amour de Dieu.

- Le deuxième niveau est **le domaine des baptisées qui ne vivent pas les exigences du baptême**. Comme une mère miséricordieuse et prévenante, l'Église **s'engage pour ceux-là,** désignés du nom de **«** *chrétiens non pratiquants* **»** afin qu'ils vivent une conversion qui leur restitue la joie de la foi et le désir de s'engager avec l'Évangile.

- Le troisième et dernier niveau est le domaine *ad gentes,* ordinairement reconnu comme lieu par excellence d'exercice de la mission d'évangélisation, le domaine de **ceux qui ne connaissent pas Jésus Christ ou l'ont toujours refusé**. Beaucoup d'entre eux cherchent Dieu secrètement, poussés par la nostalgie de son visage, même dans les pays d'ancienne tradition chrétienne, et dans ce cas, la mission demeure *ad gentes*, parce qu'il y a toujours franchissement de limite, passage de la frontière entre la foi et son absence. Il est aussi à noter qu'aujourd'hui, la mission ne se définit pas par rapport à la différence entre la langue, la nation, la race, la culture du missionnaire et la langue, la nation, la race, la culture du peuple qu'il rejoint. La mission se définit d'abord et avant tout par rapport à son contenu, mais un contenu qui doit franchir une distance, une distance qui, comme déjà souligné, intègre la proximité, en ce sens que la mission ne se détermine pas en considération du nombre de kilomètres parcourus pour rejoindre le destinataire. Si distance il y a, en ce qui concerne la mission de l'Église, il s'agit de distance entre l'envoyé et celui qui spirituellement, est loin de Jésus, et celui qui est loin de Jésus peut être proche le voisin d'à côté. Et le Pape François nous le rappelle si bien dans EG n° 15 quand il y cite *Redemptoris Missio* n° 34 en écrivant : *« Jean-Paul II nous a invités à reconnaître qu'il « est nécessaire de rester tendus vers l'annonce » **à ceux qui sont éloignés du Christ**, « car telle est la tâche première de l'Église »*[289]. La vocation de l'Église est d'annoncer Jésus-Christ à ceux qui sont loin de lui. Or on peut être avec Jésus et être cependant loin de lui**.** « *Ce n'est pas en me disant : 'Seigneur, Seigneur', qu'on entrera dans le Royaume de Cieux, mais en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux…* » (Mt 7, 21s). C'est en cela que la mission *ad intra* est nécessaire.

[289] Lett. enc. Redemptoris missio (7 décembre 1990), n. 34.

Par ailleurs, la mission ne se définit pas seulement par rapport aux *gentes* en tant que nations étrangères, peuples nouveaux qui se trouvent aux confins du monde. Le « *de toutes les nations faites des disciples* » (Mt 28, 19) n'exclut pas la nation ni le lieu d'appartenance des envoyés. Jésus disait ses disciples : « *vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre*. » (Ac 1, 8). Ce qui veut dire que sur place dans la ville de Jérusalem et les autres parties de la Judée, le témoignage est à porter, la mission est à accomplir. La mission se définit par rapport aux *gentes* en tant qu'ils sont des *païens* c'est-à-dire tout simplement, des personnes qui ne connaissent pas ou ne reconnaissent pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus Christ. Même au temps de Jésus, on peut être de Jérusalem et être païen, on peut être Juif circoncis et être cependant considéré comme païen, autrement dit on peut porter le nom de chrétien, être baptisé et retomber dans l'état de païen, Mt 18, 15-17 nous l'atteste : « *Si* ***ton frère*** *vient à pécher, va le trouver et reprends-le seul à seul, s'il refuse de t'écouter, s'il refuse d'écouter deux ou trois témoins, s'il refuse d'écouter* ***même*** *la communauté,* (l'ecclésia)*, qu'il soit* ***pour toi comme le païen et le publicain*** », Matthieu et Zachée étaient de ceux-là, bien qu'étant Juifs, fils d'Abraham).

En somme, la vision du Pape sur la mission aujourd'hui, est liée aux divers changements dont le monde est le théâtre, aux diverses réalités nouvelles que vivent les sociétés aujourd'hui dans un monde où rien n'est statique. Par conséquent il nous rappelle que pour sa mission dans le monde d'aujourd'hui, l'Église elle-même et donc le chrétien, le disciple-missionnaire, a besoin non seulement de se donner une nouvelle compréhension de la mission, mais aussi il a besoin d'un changement de comportement dans l'exercice de sa mission.

II / POSTURES DANS LA PASTORALE MISSIONNAIRE

Avec la conception de la nature de la mission de l'Église, telle que le Pape nous le rappelle, il devient nécessaire d'opter pour une forme de mission d'évangélisation « *qui éclaire les nouvelles manières de se mettre en relation avec Dieu, avec les autres et avec l'environnement, et qui suscite les valeurs fondamentales* » (EG 74).

A – CHEMINER VERS UNE CONVERSION PASTORALE DE LA MISSION

Le Pape souhaite que toutes les communautés fassent en sorte de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour avancer sur le chemin d'une conversion pastorale et missionnaire, qui ne puisse laisser les choses comme elles sont. Il exhorte tous les chrétiens de toutes les régions de la terre à se constituer en un '*état permanent de mission'*, à passer d'une pastorale de simple conservation à une pastorale missionnaire. (Cf. EG 25).

Les autres institutions ecclésiales, communautés de base et petites communautés, mouvements et autres formes d'associations, chaque Église particulière, toutes les paroisses, sont appelés à s'engager dans une conversion pastorale missionnaire *qui exige audace et créativité pour abandonner le confortable critère pastoral du "on a toujours fait ainsi*" sous la conduite des évêques, dans un sage et réaliste discernement pastoral (EG 33). Le Pape se fait clair dans son invitation quand il précise : « *J'imagine un choix missionnaire capable de transformer toute chose, afin que les habitudes, les styles, les horaires, le langage et toute structure ecclésiale devienne un canal adéquat pour l'évangélisation du monde actuel, plus que pour l'auto-préservation. La réforme des structures, qui exige la conversion pastorale, ne peut se comprendre qu'en ce sens : faire en sorte qu'elles deviennent toutes plus missionnaires, que la pastorale ordinaire en toutes ses instances soit plus expansive et ouverte, qu'elle mette les agents pastoraux en constante attitude de "sortie"* » (EG 27).

Le rôle de l'Évêque dans cette conversion est prépondérant. Sa mission est de favoriser une communion dynamique et missionnaire avec le rêve de rejoindre tout le monde (Cf. EG 31).

B – HALTE AUX IMAGES DÉFIGURÉES DE LA MISSION

Il est tout simplement question ici de mettre en exergue, ce que, selon le Pape François, la mission n'est pas.

- La mission ne doit pas être obsédée par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines qu'on essaie d'imposer à force d'insister (SL p. 35).

- La mission n'est pas un spectacle organisé pour raconter avec fierté et satisfaction combien de personnes y avaient pris part grâce à notre propagande.

- La mission n'est pas du **prosélytisme**, car elle ne consiste pas à faire grandir l'Église en orientant tout sur un discours persuasif. Dans EG le Saint Père s'expliquait en affirmant que si les chrétiens ont le devoir d'annoncer l'Évangile sans exclure personne, ils ne doivent pas le faire « *comme pour imposer un nouveau devoir, mais bien comme pour partager une joie, indiquer un bel horizon, offrir un banquet désirable*. » (cf. EG 14). Il se fait plus explicite quand il s'adressait aux membres de l'Institut Pontifical des Missions Étrangères le 29 mai : « *Ne pas confondre évangélisation et* ***prosélytisme***. « *L'évangélisation, c'est le témoignage de Jésus-Christ, mort et ressuscité. C'est lui qui attire. C'est pour cela que l'Église grandit par attraction et non par prosélytisme, comme l'avait dit Benoît XVI*[290]*. (EG 14) Mais cette confusion est née un peu d'une conception politico-économiste de l' « évangélisation », qui n'est plus une évangélisation. Et puis la présence, la présence concrète, qui fait qu'on te demande pourquoi tu es ainsi. Alors, tu annonces Jésus-Christ. Il ne s'agit pas de chercher de nouveaux membres pour cette « société catholique », non. C'est faire voir Jésus : que lui se fasse voir dans ma personne, dans mon comportement ; et ouvrir par ma vie des espaces à Jésus. C'est cela, évangéliser*. »[291] Les raisons de cette mise en garde se retrouvent encore sous une autre forme dans l'interview sur la mission : « *Le prosélytisme sépare de la mission le Christ et l'Esprit Saint, même s'il prétend parler et agir au nom du Christ nommément*, explique le Pape. *Il est toujours violent par nature, même s'il se dissimule ou s'exerce avec des gants. Il ne supporte pas la liberté ni la gratuité avec laquelle la foi peut se transmettre par grâce, de personne en personne* » (SL p. 41).

- La mission, ne consiste pas dans des aller et venir en martelant aux oreilles des autres ce que signifie le christianisme, ce qu'est le mal ou le bien, et ce qu'il faut faire pour aller ou ne pas aller en enfer ou au Paradis. (SL p. 48). Le Pape François fait remarquer que « *la*

[290] Benoît XVI, Homélie de l'Eucharistie d'inauguration de la Vème Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes (13 mai 2007), Aparecida, Brésil.
[291] Aux membres de l'Institut Pontifical des Missions Étrangères, le 29 mai 2019.

répétition littérale de l'annonce n'a pas en soi d'efficacité, et pourrait même tombée dans le vide si les personnes auxquelles elle est adressée n'ont pas l'occasion de rencontrer et de goûter à l'avance de quelque manière, la tendresse de Dieu vis-à-vis d'eux, et sa miséricorde qui guérit » (SL p. 47).

- La mission n'est pas une question de programme, d'intention à réaliser en formant le point, en raidissant l'échine. Il ne s'agit pas de chercher à convaincre, à raisonner, à contraindre, à mettre de la pression (SL p. 28).

- La mission ne consiste pas dans nos intentions, nos méthodes, nos élans et nos initiatives, elle repose sur le laisser se conduire par celui qui a dit : « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* » (SL p. 36).

- La mission ne consiste pas à assiéger les autres avec des discours apologétiques, à cracher bruyamment et avec colère la vérité de la Révélation sur la face des autres.

- La mission consiste encore moins à lapider les autres avec des vérités et des formules doctrinales. (SL p. 43) Dans cette perspective le Pape demande que, *sans diminuer la valeur de l'idéal évangélique, l'on accompagne avec miséricorde et patience les étapes possibles de croissance des personnes qui se construisent jour après jour*. En conséquence il rappelle aux prêtres « *que le confessionnal ne doit pas être une salle de torture mais le lieu de la miséricorde du Seigneur qui nous stimule à faire le bien qui est possible* » (EG 44).

C – VERS UNE PRÉCISION SUR LA NATURE DE LA MISSION

À travers les mises en garde pour ne pas confondre la mission avec des attitudes qui plutôt la défigurent, le Pape François rappelle ce que l'on est appelé à comprendre quand l'Église parle de mission.

- La mission consiste à témoigner, non pas de ses propres prestations à soi, mais de l'œuvre que le Christ et l'Esprit ont accomplie réellement dans sa vie (SL p. 36).

- La mission consiste à reconnaître notre fragilité comme des vases d'argile, mais qui demandent à Dieu de rendre féconds leurs gestes, comme il le veut, et quand il le veut. À ce propos, se référant aux erreurs du passé, le Pape rappelle qu'il faudra rester attentif pour éviter toute forme de néo-cléricalisme et de néo-colonialisme ecclésiastique. C'est-à-dire être en alerte par rapport à tout ce qui de n'importe quelle manière finit par présenter la mission comme une forme de colonisation idéologique, même masquée. Il s'agit seulement de proposer le Christ, dire qu'aujourd'hui encore, il y a cette possibilité de le suivre. Se garder de tous les systèmes, de tous les modes d'annonce qui, sous un quelconque prétexte essaient de s'imposer (SL p. 87) ; *il s'agit d'agir avec humilité, en esprit de communion, sans la présomption de vouloir dicter des devoirs et des interdits pour aujourd'hui et pour le futur* (SL p. 95).

- La mission s'exerce par attraction. Et c'est le Christ qui attire. Les missionnaires, les prédicateurs de l'évangile, dit le Pape François en citant le Pape Pie XI, auront beau se fatiguer, verser de la sueur, et même donner leur vie, tout cela ne servirait à rien, tout cela tombera dans du vide, si Dieu, avec la Grâce, ne touche pas les cœurs infidèles pour les rendre dociles et les attirer à lui » (SL p. 27-28). Comme dit le Psaume 127 : « E*n vain peinent les bâtisseurs, si le Seigneur ne bâtit la maison ; si le Seigneur ne garde la ville, en vain la garde veille* ».

- La mission, c'est annoncer l'Évangile, c'est-à-dire livrer par des paroles sobres et précises le témoignage même du Christ comme le firent les apôtres. Il n'est pas nécessaire d'inventer des discours persuasifs (SL p. 47).

- La mission, c'est comme l'écrit St Pierre (1 P 3, 15), rendre compte devant les autres de l'espérance qui est en nous, une espérance, commente le Pape, qui demeure scandale et sottise aux yeux du monde.

- La mission, c'est mettre à disposition de tous, les moyens adaptés pour grandir dans la foi en JÉSUS-CHRIST. « *Il ne peut y avoir de véritable évangélisation sans annonce explicite*

que Jésus est le Seigneur », et sans qu'il n'existe un « primat de l'annonce de Jésus Christ dans toute activité d'évangélisation » (EG 110).

- La mission, c'est offrir à tous et à chacun la possibilité de découvrir JÉSUS-CHRIST. Un signe distinctif de la mission, explique le Pape, c'est d'agir comme des facilitateurs et non des contrôleurs de la foi. Faciliter, rendre facile l'accès au Christ, ne pas poser des obstacles à sa volonté d'embrasser tout le monde, de guérir tout le monde, de sauver tout le monde (SL p. 53). « *Nous nous comportons fréquemment comme des contrôleurs de la grâce et non comme des facilitateurs. Mais l'Église n'est pas une douane, elle est la maison paternelle où il y a de la place pour chacun avec sa vie difficile*. » (EG 47). Un exemple concret, ne pas refuser le baptême à quiconque vient le demander, aux enfants des filles mères, ou des couples n'ayant pas fait le mariage religieux, ou aux enfants des divorcés remariés, ou des peuples ou ethnies considérés comme de second rang, inadaptés et incapables de s'élever à un niveau décent de vie spirituelle et intellectuelle. Le Pape saisit l'occasion pour faire remarquer que « *si une partie des personnes baptisées ne fait pas l'expérience de sa propre appartenance à l'Église, cela est peut-être dû aussi à certaines structures et à un climat peu accueillant dans quelques-unes de nos paroisses et communautés, ou à une attitude bureaucratique pour répondre aux problèmes simples ou complexes de la vie de nos peuples. En beaucoup d'endroits il y a une prédominance de l'aspect administratif sur l'aspect pastoral, comme aussi une sacramentalisation sans autres formes d'évangélisation*. » (EG 63).

- La mission de l'Église a un contenu, c'est JÉSUS-CHRIST. La mission est un contact humain, c'est le témoignage des hommes et des femmes qui disent à leurs compagnons de route : moi je connais Jésus, je voudrais aussi te le faire connaître (SL p. 87).

- Ce qui fait qu'une mission est mission, ce n'est ni le messager, ni le destinataire, c'est le message à faire passer et ce message c'est : JÉSUS-CHRIST. À ce propos, le Pape François rappelle : « *Dans l'Exhortation apostolique Evangelii Nuntiandi, qui m'est assez chère, Paul VI rappelait déjà qu'il n'y a pas d'évangélisation si le nom et le ministère de Jésus de Nazareth ne sont pas proclamés* » (SL p. 42).

Avec cette clarté projetée sur le thème de la mission par le Pape François, il nous sera aisé de comprendre ce qu'il entend par l'Église en sortie.

III / LA MISSION DE L'ÉGLISE : ÊTRE UNE « *ÉGLISE EN SORTIE* »

Dans sa nature, l'Église est missionnaire (AG 2). Elle en permanente mission. C'est cette permanence dans la mission, que le Pape traduit par l'expression l' « *Église en sortie* ». Cet état, explique le Pape lui-même, « *découle d'un commandement, d'un ordre venant de Jésus, quand dans l'Évangile selon Marc, il demandait aux siens d'aller dans le monde entier annoncer l'Évangile à toute la création. L'Église est en sortie ou bien elle n'est plus Église. Ou bien elle est en constante prédication ou bien elle n'est pas Église. Si l'Église ne sort pas, elle se corrompt, elle se dénature, elle devient autre chose… Elle devient une association spirituelle, une multinationale pour lancer des initiatives et des messages au contenu éthique et religieux. Rien de mal, mais ce n'est plus l'Église.* » (SL p. 15). L'Église en sortie telle que le Pape le définit, suppose l'action conjuguée de chacun de ces fils et filles.

A – VOCATION MISSIONNAIRE DU BAPTISÉ

L'Église en sortie est une Église consciente d'avoir reçu un mandat missionnaire qui la met dans un état permanent de mission. Dire que l'Église est ou doit se mettre en état permanent de mission, nous savons qu'il s'agit de l'Église à travers chacun de ses membres, il s'agit de chaque baptisé, de tout chrétien. C'est tout baptisé qui est ou doit être en état permanent de mission. « *L' "Église en sortie" est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative, qui s'impliquent, qui accompagnent, qui fructifient et qui fêtent*. » (EG 24).

Tout comme le rayonnement ne s'ajoute pas à la lumière, la mission ne s'ajoute pas à la vie du baptisé, il en est la manifestation. La mission est l'identité du baptisé. Dans son message pour la journée mondiale des missions de cette année 2019, le Pape François disait que le mandat missionnaire du Christ, touche de près tous les chrétiens : « *je suis toujours une mission ; tu es toujours une mission ; toute baptisée et tout baptisé est une* ***mission*** ». En tant que chrétiens, nous sommes des envoyés de Dieu dans le monde. La mission est intégrée à notre identité, autrement dit, un chrétien qui ne se manifeste pas comme missionnaire, n'est pas un chrétien.

« *L'annonce de l'Évangile est inséparable du fait d'être disciples du Christ et elle constitue un engagement constant qui anime toute la vie de l'Église*. », disait déjà le Pape François dans sa lettre pour la journée missionnaire mondiale 2013.

Or La cléricalisation des activités pastorales a fait longtemps penser que la mission est l'apanage des prêtres, des religieux et religieuses ou personnes particulières et mises à part. « *Il serait inadéquat*, déclare le Pape, *de penser à un schéma d'évangélisation utilisé pour des acteurs qualifiés, où le reste du peuple fidèle serait seulement destiné à bénéficier de leurs actions*. » (EG 120). Il revient récemment sur le même sujet pour rappeler que « *la mission ne relève pas de la compétence exclusive de groupes particuliers. Personne, dit-il, ne peut revendiquer la compétence exclusive de garder vif l'esprit missionnaire dans l'Église, comme si l'Église était un corps mort à réanimer*. (SL p. 61).

La mission concerne donc tout baptisé. Par le baptême le chrétien devient un sujet actif de la mission. « *En vertu du Baptême reçu, chaque membre du Peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire. Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Église et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation* » (EG 120). Par ces mots, le Pape invite tout baptisé à prendre sa place, à s'engager pour l'évangélisation et à y devenir protagoniste d'une façon nouvelle. Il n'y a pas à prétexter d'une soi-disant incompétence ou incapacité « *car s'il a vraiment fait l'expérience de l'amour de Dieu qui le sauve, le chrétien n'a pas besoin de beaucoup de temps de préparation pour aller l'annoncer, il ne peut pas attendre d'avoir reçu beaucoup de leçons ou de longues instructions* ». La Samaritaine nous en offre l'exemple, Saint Paul encore davantage. La vie des premiers chrétiens nous le démontre. La persécution déclenché après le martyr du diacre Etienne a vu beaucoup de chrétiens s'enfuir de Jérusalem pour se disperser en Judée et en Samarie où « *ils commencèrent à annoncer l'Évangile, même s'ils étaient seuls et que les Apôtres n'étaient pas avec eux, parce que restés à Jérusalem. Ils étaient seulement des* ***baptisés*** *et l'Esprit Saint leur donne le courage apostolique*. » Et le Pape conclut en disant : « *Là on voit pour la première fois que le Baptême est suffisant pour devenir annonciateur de l'Évangile* ». (SL p. 23)

Parlant de « l'Église en sortie », le Pape invite tous les chrétiens à sortir pour offrir à tous la vie de Jésus-Christ. « *Je préfère dit-il, une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités… Si quelque chose doit saintement nous préoccuper et*

inquiéter notre conscience, c'est que tant de nos frères vivent sans la force, la lumière et la consolation de l'amitié de Jésus-Christ, sans une communauté de foi qui les accueille, sans un horizon de sens et de vie. Plus que la peur de se tromper je souhaite plutôt que nous anime la peur de nous renfermer dans les structures qui nous donnent une fausse protection, dans les normes qui nous transforment en juges implacables, dans les habitudes où nous nous sentons tranquilles, alors que, dehors, il y a une multitude affamée, et Jésus qui nous répète sans arrêt : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mc 6, 37) » (EG 49).

L'Église en sortie, c'est tous ses fils et filles en sortie. Mais comment vivre cet état en sortie ?

B – EXERCER LA VOCATION DE DISCIPLE MISSIONNAIRE

Cette participation de tout baptisé à la mission, **n'a pas besoin d'un mandat spécial** autre que celui laissé par le Christ à son Église. Il n'y a pas besoin d'un manteau spécial de fonctions extraordinaires pour le baptisé. « *Quand dans l'Église j'entends parler de « laïcs engagés », cette formule ne me convainc point. Si tu es laïc baptisé, tu es déjà engagé. Le baptême suffit. Il n'y a pas besoin d'imaginer un second baptême, un baptême spécial réservé à la catégorie des « laïcs engagés* » (SL p. 62). La découverte du Christ transforme et transporte vers les autres : *« Essayer de construire le monde avec son Évangile n'est pas la même chose que de le faire seulement par sa propre raison. Nous savons bien qu'avec lui la vie devient beaucoup plus pleine et qu'avec lui, il est plus facile de trouver un sens à tout. C'est pourquoi un enthousiasme interne porte à le faire connaître, à évangéliser*. » (Cf. EG n° 265-266)

En outre, pour réaliser le vivre en disciple missionnaire, **il n'y a pas besoin de changer de condition** de vie. « *La condition ordinaire est pour tous le lieu dans lequel on peut vivre la vocation missionnaire de tout baptisé,* dit le Pape qui, citant la Constitution *Lumen Gentium*, rappelle que « **les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale** » sont celles dans lesquelles les fidèles peuvent rendre visible le Christ aux autres avec le témoignage de leur vie et avec lumière de la foi, de l'espérance et de la charité ». Et il ajoute : « *Voilà ce que*

veut dire être en état permanent de mission. Ce n'est pas la peine d'organiser des initiatives spécifiques, d'inventer des mobilisations spéciales. Il suffit d'être dans la vie telle qu'elle se présente, en vivant de manière missionnaire les gestes les plus habituels, les occupations les plus ordinaires, au milieu des personnes que le Seigneur nous fait rencontrer. » (SL p. 65-66).

Tous les baptisés sont appelés par Dieu pour travailler à la sanctification du monde à la manière d'un ferment, en manifestant le Christ aux autres par leur fidélité à leur vocation de baptisés, dans leur vie familiale et sociale et dans l'exercice de leurs responsabilités professionnelles. « *Nous devons trouver le mode de communiquer Jésus qui corresponde à la situation dans laquelle nous nous trouvons* », dit Pape François (EG 121). Cela signifie que chacun, qui qu'il soit, peut et doit prêcher dans la rue, parler du Christ sur les réseaux sociaux, dans les medias, prendre la parole face à des auditoires non chrétiens pour leur expliquer l'Évangile.

Cette mission suppose que le baptisé, consacré ou laïc, soit un être unifié intérieurement, c'est-à-dire qui ne mette point d'un côté ce qui relèverait de la relation à Dieu, et d'un autre, ce qui relèverait de la relation au monde. La réalisation de cette unité intérieure est importante et primordiale afin que dans toutes nos décisions, ce soit notre identité chrétienne qui parle plus fort que notre lâcheté humaine.

Ainsi comme moyen ou manière, on peut aussi vivre sa mission de baptisé en sortie, par le témoignage, la prière et l'amour fraternel. Le vrai baptisé assure aussi sa mission par le travail de l'intelligence pour approfondir et éclairer la foi, ou en menant une vie chrétienne qui se nourrisse des sacrements et rayonne de l'Évangile. En effet le vrai baptisé, est porté chaque jour à « *rendre compte de sa foi à ceux qui le lui demandent* ». (cf 1 P 3, 15) partout où l'on peut rencontrer des hommes, au bureau, à l'atelier, au marché, à la maison… Il s'agit d'un type d'annonce de l'Évangile, d'une sorte de prédication itinérante, simple, comme tâche quotidienne à la portée de tout baptisé, dans l'ordinaire de la vie, au milieu de tout genre de personnes, familières ou inconnues, que nous sommes appelés à côtoyer. « *C'est la prédication informelle,* dit le Pape, *que l'on peut réaliser dans une conversation, et c'est aussi celle que fait un missionnaire quand il visite une maison. Être disciple c'est avoir la disposition permanente de porter l'amour de Jésus aux autres, et cela se fait spontanément en tout lieu : dans la rue, sur la place, au travail, en chemin.* » (EG 127). Enfin, c'est de cette manière que le baptisé pourra montrer son engagement à l'intérieur de l'Église appelée à vivre un profond renouveau missionnaire où tout le monde est invité à passer d'une pastorale de simple conservation à une pastorale missionnaire.

Il faudra de même faire remarquer que cette implication de tout baptisé dans la mission à travers les gestes les plus ordinaires, ne remet pas en cause la dimension de la mission *ad gentes* et son objectif.

Premièrement, un baptisé ou une communauté paroissiale qui vit de façon missionnaire les réalités les plus ordinaires de la vie quotidienne, s'il fait l'expérience de « sortie » pour aller vers les périphéries existentielles de son milieu de vie quotidienne, il ressentira encore une affection et une proximité plus grande avec tous les missionnaires qui partent loin pour annoncer l'Évangile. Ensuite, celui qui vit de façon missionnaire les réalités ordinaires de chaque communauté ecclésiale n'est jamais fermé sur lui-même ; il sent et comprend mieux la vocation de qui est appelé à aller loin du milieu et des situations où il est né et où il a grandi.

Deuxièmement, le missionnaire qui est allé loin est appelé à se baisser pour descendre dans les rythmes quotidiens et dans les événements ordinaires des lieux et des communautés humaines dans lesquelles ils se trouvent. C'est seulement à l'intérieur du tissu de la vie

quotidienne que son œuvre peut devenir féconde. Autrement on ne parlerait même plus de missionnaire.

Troisièmement et enfin, le missionnaire est appelé à prendre conscience que ce n'est pas lui qui accomplit la mission. Mais à travers sa disponibilité, son ouverture d'esprit, son humilité, sa docilité à se laisser attirer par Dieu, c'est Dieu lui-même qui agit. On doit toujours reconnaître que l'initiative vient de Dieu, que c'est « *lui qui nous a aimés le premier* » (1 Jn 4, 19) et que : « *c'est Dieu seul qui donne la croissance* » (1 Co 3, 7). La réussite de notre mission réside non dans les planifications ou organisations sophistiquées, mais dans la docilité aux injonctions du Seigneur, aux intuitions qu'il inspire.

C – PLACE DES ŒUVRES PONTIFICALES MISSIONNAIRES DANS LA MISSION

La mission d'évangélisation nécessite la collaboration participative de tous les baptisés. Cette participation des fidèles et des communautés ecclésiales à la réalisation de cette mission porte le nom de **coopération missionnaire**. Le soutien de cette coopération est assuré principalement surtout par les Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM) qui sont comme un tronc d'arbre à quatre branches : la Propagation de la Foi, l'Enfance Missionnaire, Saint-Pierre Apôtre et l'Union Pontificale Missionnaire.

L'objectif commun de ces quatre œuvres est de promouvoir l'esprit missionnaire universel au sein du Peuple de Dieu. Le Pape François les appelle « instruments de communion entre les Églises », pour l'éducation à l'esprit missionnaire universel, pour la communion et la collaboration inter-ecclésiale au service de l'annonce de l'Évangile.

Ces Œuvres ont comme tâche première de donner une impulsion à la coopération missionnaire, pour harmoniser les forces missionnaires et garantir une distribution équitable des aides financières en faveur des Églises moins pourvues. La qualité de pontificale les relie de façon étroite au Pape et au Collège Apostolique. Garant de ces œuvres, le Pape les soutient et les promeut, elles sont un moyen à travers lequel, dans sa sollicitude pour toutes les Églises, il exerce son autorité universelle.

Mais, bien que la tâche des OPM aujourd'hui encore continue de tourner autour de la mission, elles ne sont pas perçues comme instrument pastorale. Souvent elles sont seulement perçues tout simplement dans rôle matériel. Elles sont généralement considérées rien que comme des bailleurs et des réalisateurs de projets. Parfois les signes ou actes qu'elles posent pour montrer de l'opinion contraire, ne sont pas perçus. Tout en les félicitant et en les encourageant pour l'insigne mission qu'elles accomplissent, le Pape a souvent attiré leur attention sur le côté spirituel. Il les a souvent mis en garde contre le risque d'être réellement réduites à des machines à sous et de perdre de vue leur nature et leur objectif : « *Vous connaissez bien ma préoccupation concernant le danger que votre action se réduise à une simple dimension monétaire d'aide matérielle – c'est une vraie préoccupation –, vous transformant en une agence comme tant d'autres, même si elle devait être d'inspiration chrétienne. Ce n'est certainement pas ce que les fondateurs des Œuvres pontificales et le Pape Pie XI désiraient lorsqu'ils les firent naître et les organisèrent au service du Successeur de Pierre*. »

À l'ère du renouveau de l'Église où il propose une conversion pastorale aux baptisés, aux paroisses, aux diocèses, aux différentes structures ecclésiales, le Pape attend aussi des OPM une réforme audacieuse qui les propulse vers des horizons meilleurs. Il leur a offert l'occasion du Mois Missionnaire Extraordinaire : « *Nous avons devant nous un chemin intéressant : la préparation du Mois missionnaire extraordinaire d'octobre 2019, que j'ai voulu proclamer lors de la Journée missionnaire mondiale de 2017. Je vous encourage fortement à vivre cette phase de préparation comme une importante opportunité pour*

renouveler l'engagement missionnaire de l'Église tout entière. Il s'agit également d'une occasion providentielle pour renouveler nos Œuvres pontificales missionnaires »[292].

Le Pape va plus loin en expliquant ce qu'il attend concrètement de cette réforme :

« *Rénover les Œuvres pontificales missionnaires signifie donc prendre à cœur, dans le cadre d'un engagement sérieux et courageux, la sainteté de chacun et de l'Église en tant que famille et communauté. Je vous demande de renouveler avec créativité la nature et l'action des Œuvres pontificales missionnaires, en les mettant au service de la mission, afin qu'au cœur de nos préoccupations se trouve la sainteté de la vie des disciples missionnaires*. »

Comme si elles attendaient déjà ce signal de cette réforme pour dynamiser leur nature et leur mission, les OPM s'y sont engagées avec spontanéité et enthousiasme. Des propositions ont été faites, des échanges ont été organisés et se poursuivront, les réflexions se poursuivent afin que la contribution collégiale de tous les Directeurs Nationaux vienne enrichir les débats et les fasse aboutir à des résultats meilleurs où les OPM constitueront un véritable « *instrument d'éducation à l'esprit missionnaire universel et de meilleure communion et collaboration entre les communautés en vue d'annoncer l'Évangile au monde* ».

CONCLUSION

« *Depuis le début de son Pontificat,* affirmait le Cardinal FILONI *le samedi dernier à Madrid, le Pape François a appelé toute l'Église qui vivait un moment d'immobilité à un élan et un zèle renouvelé en ce qui concerne l'évangélisation des contextes à savoir en tenant compte de la réalité écologique, des peuples et de leurs cultures non pas comme délégation de quelques-uns à cette mission mais en tant que baptisés qui prennent l'engagement*

[292] Pape François aux Directeurs Nationaux des OPM, à Rome le Vend. 1er Juin 2018.

d'évangéliser, en ce que ce dernier est intrinsèque au don et au mystère de la foi »[293] En ces paroles le Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, résumait de façon précise et concise la vision du Pape François sur la mission de l'Église. Tel est aussi le résumé de cet exposé qui a juste essayé de rendre compte de la mission selon le Pape François qui ne prétend pas avoir tout dit sur la question.

Ce qu'il a pu exprimer est une contribution partielle à laquelle peuvent se joindre des réflexions encore larges des uns et des autres, et surtout l'apport des Épiscopats selon les particularités locales. Il affirme en effet : « *Les thèmes liés à l'évangélisation dans le monde actuel et qui pourraient être développés … sont innombrables,* dit-il en parlant de l'Exhortation Apostolique Evangelii *Gaudium. Mais j'ai renoncé à traiter de façon détaillée ces multiples questions qui doivent être l'objet d'étude et d'approfondissement attentif. Je ne crois pas non plus qu'on doive attendre du magistère papal une parole définitive ou complète sur toutes les questions qui concernent l'Église et le monde. Il n'est pas opportun que le Pape remplace les Épiscopats locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une "décentralisation" salutaire* » (EG 16).

Notre modeste présentation ici n'a pas non plus épuisé toute la richesse de la vision du Pape François sur la mission. Ce que vous avez entendu demeure un exposé limité, qui peut être aussi approfondi, développé, enrichi par d'autres considérations suivant les intuitions et inspirations dont l'Esprit restera la Source.

Au-delà du dit ou du non encore dit, il y a un rappel frappant qui donne à méditer : Le baptême confère une responsabilité, celle de la mission d'annoncer le Christ. « *Tout chrétien et toute communauté discernera quel est le chemin que le Seigneur demande, mais nous sommes tous invités à accepter cet appel : sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile*. » (EG 20). Tout baptisé est un missionnaire, et dans cette tâche, il est invité à avoir comme instrument de travail, la prière, le témoignage dans la joie, la confiance en la grâce de Dieu qui précède, accompagne et fait

[293] Cardinal Fernando FILONI, à Madrid, le 16 novembre 2019, à l'occasion de la XII° Journée académique organisée par la Faculté de Droit canonique de l'Université Saint Damase en collaboration avec l'Archidiocèse de Madrid, le Tribunal ecclésiastique et l'école de pratique juridique.

porter du fruit au dévouement de celui qu'il envoie. Hier, les premiers chrétiens ont versé leur sang pour répandre la foi. Les difficultés ne leur ôtaient pas la joie dont ils portaient en eux la Source : Jésus-Christ. Aujourd'hui, comme eux, le baptisé ne peut répandre cette même foi qu'au prix de sacrifices, de choix courageux, sans complaisance, fût-il au milieu des persécutions, mais sans se laisser « *voler sa joie* ».

Seigneur Jésus, dans cette mission qui demeure la nôtre de nos jours en tant que baptisés, puisse ton exemple nous remplir d'enthousiasme et de zèle pour sortir de nos tranquillités et courir à la rencontre de ceux et celles qui ne te connaissent pas encore.

À Pierre, qui, en bon impresario, voulait te ramener là où un public acquis en redemande, Tu annonças fermement ton intention « *Allons ailleurs, dans les villages voisins, afin que là aussi je proclame l'Évangile ; car c'est pour cela que je suis sorti*. » (Mc1, 38).

Par ces paroles, tu nous invites à « *sortir* » à ta suite pour prendre part à ta mission. Oui, que ton Esprit ô Jésus soit notre guide, notre force, notre lumière, notre courage, notre persévérance, pour faire de notre foi de baptisés, à travers le témoignage quotidien de l'Évangile, une foi en sortie, une foi en mission continuelle dans le monde. Dans cette responsabilité, nous restons confiants que ne nous fera jamais défaut l'assistance de la Reine des Missions, la Bienheureuse Vierge Marie, que tu nous as donnée pour Mère.