NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 5 1985

Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II (suite)

Paul TIHON (s.j.)

p. 698 - 721

https://www.nrt.be/it/articoli/des-missions-a-la-mission-la-problematique-missionnaire-depuis-vatican-ii-suite-855

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Des Missions à la Mission

LA PROBLÉMATIQUE MISSIONNAIRE DEPUIS VATICAN II
(*suite*)

II. - Vingt années mouvementées

Lors d'un colloque organisé le 11 mai 1985 par le Centre Vincent Lebbe à Louvain-la-Neuve, le professeur Jean Pirotte a pu parler d'un véritable « renouveau missiologique », phénomène tout récent succédant, disait-il, à vingt années de désaffection et de désorientation [1].

Ces vingt années, c'était celles de l'autocritique des missions coloniales. La terminologie missionnaire elle-même était apparue désuète. « Mission » était spontanément associé à « prosélytisme », voire à pression sur les consciences [2]. Fallait-il encore une mission — du moins du type de celles que l'on avait connues ?

1. *Le contexte historique*

a. *La décolonisation*

Le désarroi qui atteignait le discours sur la mission, et encore bien plus sur « les missions », n'était pas sans répercussions sur le terrain. D'ailleurs les causes de ce désarroi venaient principalement du terrain lui-même. Maints pays avaient plus ou moins fermé leur porte aux missionnaires étrangers ou les considéraient comme indésirables. Lors de l'accession des anciennes colonies à l'indépendance, un bon nombre de missionnaires de l'époque coloniale avaient, de leur plein gré ou non, regagné leur patrie

1. Le Centre Vincent Lebbe a été créé il y a quelques années à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Louvain pour mettre en valeur les Archives Vincent Lebbe, léguées par la Société des Auxiliaires des Missions. Il est aujourd'hui rattaché à un « Centre Lumen Gentium » groupant divers fonds d'archives. En même temps, il élargit ses objectifs à l'ensemble de la recherche missiologique. Son adresse : Faculté de Théologie, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve.

2. Nous avons évoqué quelques transformations significatives du vocabulaire au début de la première partie de cet article (cf. *NRT* 107 (1985) 520-536).

d'origine. Pour ceux qui restaient, les conditions nouvelles n'étaient pas faciles à assumer, d'autant moins que la relève devenait aléatoire. Dans le contexte des années 60 et 70, les pays traditionnellement riches en vocations missionnaires voyaient cette source de recrutement se tarir, ou presque. Rares étaient les pays où les autochtones atteignaient un nombre suffisant pour prendre le relais. Rien d'étonnant que, dans ce contexte, on ait assisté à une crise de l'idée même de mission.

b. *Le développement*

Une autre prise de conscience accentuait la crise : l'urgence du développement. Dans les années 60, la pauvreté de ce qu'on commençait à appeler le Tiers-Monde s'analysait en termes de retard sur les pays dits développés. Puisqu'il s'agit d'un retard à rattraper, rien de mieux à faire que de s'y employer activement. L'Eglise catholique ne fut pas la dernière à s'engager : le développement devint le « nouveau nom de la paix » [3]. Pour que l'Evangile soit vraiment la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, les missions devaient collaborer au développement. Sans doute elles n'y avaient jamais manqué à leur manière, en multipliant écoles et institutions hospitalières. Mais cette collaboration spontanée de la charité chrétienne appelait une forme plus organique et qui se différencie de la simple assistance.

Pourtant le désenchantement n'a pas tardé. Vers la fin des années 60, les stratégies du développement portent des fruits bien différents de ceux qu'on escomptait. Les pays riches continuent à s'enrichir, les pays pauvres à s'appauvrir. Certes ils ont vu s'accroître encore la richesse d'une très petite minorité de leurs citoyens. Une classe moyenne, également très minoritaire, a conquis une certaine aisance, mais le plus souvent les conditions de vie de la grande masse se sont détériorées. Durant la même période, d'immenses « ceintures de misère » se forment autour des grandes villes du Tiers-Monde, Mexico, São Paulo, Le Caire, Kinshasa, Calcutta... La liste pourrait s'allonger de ces gigantesques entassements humains. A l'expérience, les discours sur le développement sont apparus à beaucoup comme une idéologie exportée des pays riches et qui fonctionne à leur avantage. Les statistiques économiques

3. La formule est de PAUL VI dans l'Encyclique *Populorum progressio* (1967), n° 76. Voir l'exposé du P. L.J. LEBRET au colloque de *Pro Mundi Vita* (Louvain, 1965) : « Mission et développement », dans *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain*, Paris, Cerf-Mame, 1968, p. 307-320.

le confirment : les sommes investies dans les pays du Tiers-Monde sont de fructueux placements [4].

c. *Dépendance et libération*

C'est dans ce contexte que les théories du développement font place, du moins en Amérique latine, à des analyses en termes de dépendance. La pauvreté du Tiers-Monde n'est pas un retard, mais une *conséquence* de l'enrichissement du « premier Monde ». L'indépendance politique comptait peu si elle perpétuait la dépendance économique des régions de la « périphérie » par rapport à celles du « centre » [5].

Là encore, l'Eglise catholique accompagne la prise de conscience et y contribue, principalement en Amérique latine. Les années 70 y sont marquées par la répression des mouvements populaires et le renforcement des régimes basés sur l'idéologie de la Sécurité nationale [6], mais elles voient aussi se multiplier les communautés ecclésiales de base et se développer les théologies de la libération. Si l'urgence porte souvent sur la simple survie, le mouvement reste pourtant indissociablement « missionnaire ». Le défi qu'affrontent les croyants d'Amérique latine, c'est de savoir si, dans

4. Depuis plusieurs années, en Belgique et ailleurs, les organismes catholiques d'aide au Tiers-Monde (tels « Entraide et Fraternité » ou « Broederlijk delen ») consacrent une partie de leur budget à sensibiliser les citoyens des pays riches à cette ambiguïté de leur aide aux « pays en voie de développement ».

5. Ces nouvelles analyses, on les retrouve à la base de nombreuses productions de la théologie de la libération et de leurs équivalents africains. Pour ne citer que des classiques : G. GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération. Perspectives,* Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 93-99 ; J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain,* Paris, L'Harmattan, 1980, p. 7, 12-39, etc. Le déplacement de la problématique est très sensible aussi dans les trois ouvrages publiés en quelques années par R. AGENEAU et D. PRYEN, *Chemins de la mission aujourd'hui,* Paris, Spiritus, 1972 ; *Un nouvel âge de la mission,* ibid., 1973 ; *Après la mission. Christianisme et espoirs de libération,* Paris, L'Harmattan, 1975. Voir A. ROUX, *Missions des Eglises, mission de l'Eglise,* coll. Rencontres, 35, Paris, Cerf, 1984, p. 190-199, sur l'impérialisme économique qui a pris le relais de la colonisation.

On notera que nous sommes obligés à chaque fois de préciser pour quelle partie du monde nous parlons. D'un continent à l'autre, parfois d'un pays à l'autre, la problématique se modifie. Sur ces différences, voir l'introduction toujours parlante du livre de P. SCHOUVER, *L'Eglise et la mission,* coll. Croire et comprendre, Paris, Centurion, 1975.

6. Voir J. COMBLIN, *Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité nationale,* Paris, J.-P. Delarge, 1977. On notera que, dès 1968, Dom Candido Padin, un des évêques les plus marquants du Brésil, avait publié un document où il dénonçait « la doctrine de la sécurité nationale à la lumière de la doctrine sociale de l'Eglise ».

la détresse, l'Evangile représente une force libératrice ou s'il fonctionne comme anesthésiant et consolation illusoire. On entend ici l'écho de la critique de Marx ; la séduction du marxisme s'exerce d'autant plus qu'il se présente à la fois comme un diagnostic dont la pertinence semble à tout coup rejoindre les faits et comme un remède possible, là où les recettes du réformisme ont échoué.

Il faudrait sans doute évoquer encore d'autres données de cette époque, d'autres facteurs en cause dans l'évolution de la mission et dont on mesure difficilement les interactions. Qui dira la contagion de la révolution culturelle chinoise sur certains raidissements nationalistes et l'impact de ceux-ci sur l'urgence d'une évangélisation des cultures ? Quel rôle le défi de l'athéisme a-t-il joué sur les réveils religieux du bouddhisme et de l'islam et quelle influence la répercussion de ces réveils a-t-elle exercée sur les récentes attitudes de dialogue [7] ? Quels résultats ont été provoqués par l'exportation dans les pays du Tiers-Monde, par le biais des recyclages de missionnaires ou des études faites en Europe, des courants théologiques européens de ces années : théologies de la sécularisation, théologies politiques, théologies de l'espérance, qui toutes se préoccupaient de la pertinence historique et sociale de l'Evangile ?

2. *Des événements d'Eglise*

Si la complexité des données que nous évoquons échappe pour une bonne part à l'analyse, des événements d'Eglise permettent cependant de baliser le chemin et de marquer les étapes. Choix arbitraire peut-être, mais c'est celui des acteurs plus directement engagés.

a. *Medellín*

Des événements d'Eglise qu'il y a lieu de rappeler ici, le premier fut la Conférence générale qui rassembla l'épiscopat latino-américain

7. Déjà en 1964, avant la fin du Concile, un article de P.-J. DE MENASCE, O.P., *Permanence et transformation de la mission* (repris dans son ouvrage du même titre, Paris, Cerf, 1967, p. 167-183), énumérait certains des facteurs que nous rappelons ici : reviviscence des religions, expansion des athéismes doctrinaires ou agnostiques, raidissements nationalistes. Constatant la discrétion que les missionnaires avaient adoptée quand ils prirent conscience des méfaits de la colonisation, il entrevoyait le dépassement de la « timidité apostolique » vers le « tact de l'amour », une alliance des croyants face à l'athéisme. En même temps, il prônait un « redressement philosophique », seul apte à fournir les bases rationnelles de tout dialogue, et soulignait l'urgence d'un retour à la contemplation.

à Medellín (Colombie) en 1968. « Medellín », concrétisation des orientations conciliaires pour l'Amérique latine, a servi pendant dix ans de référence fondamentale à la pastorale de tout un continent. Référence d'ailleurs souvent plus symbolique que textuelle. Comme pour d'autres documents que je mentionnerai, ce qu'on cite de Medellín, c'est un esprit, quelques phrases, et surtout l'engagement résolu d'une foule de prêtres et de religieux aux côtés des plus pauvres de la société. En ce sens on a pu voir dans Medellín le texte fondamental de la théologie de la libération.

b. *Kampala*

Un second événement, proche du premier dans le temps, est le voyage de Paul VI à Kampala (Ouganda) en 1969. On a souvent cité son allocution au Symposium des évêques d'Afrique : « Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. » « L'Eglise du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie » (le pape cite le Décret *Ad gentes*, 6). « L'Eglise par sa nature demeure toujours missionnaire. Mais le jour viendra où nous n'appellerons plus ' missionnaire ' au sens technique votre apostolat. » « L'Eglise doit-elle être... africaine ? » A cette question, Paul VI donne une double réponse. D'abord et avant tout, elle doit être « catholique », c'est-à-dire héritière d'un patrimoine commun. Mais cet héritage, l'Afrique l'exprimera en fonction de la culture locale : « en ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain [8]. »

c. *Le quatrième Synode*

Plus important sans aucun doute, le IV[e] Synode des évêques tenu à Rome en 1974 et consacré au thème de l'évangélisation [9].

8. PAUL VI, *Allocution au Symposium des évêques d'Afrique,* Kampala, Ouganda, 31 juillet 1969, dans *Doc. Cath.* 63 (1969) 763-765 (= *AAS* 61 (1969) 576 ss.). Relevons à cette occasion que le Décret *Ad gentes* ne cesse d'inspirer une série de documents post-conciliaires : non seulement Medellín et Puebla, mais *Evangelii nuntiandi* (1975), les diverses encycliques de JEAN-PAUL II (*Redemptor hominis,* 1979 ; *Catechesi tradendae,* 1979 ; *Dives in misericordia,* 1980 ; *Familiaris consortio,* 1981) et enfin le nouveau Droit canon (1983) qui traduit *Ad gentes* en normes pratiques (cc. 781-792).

9. Textes principaux rassemblés dans *L'Eglise des cinq continents. Bilans et perspectives de l'évangélisation,* Paris, Centurion, 1975. Les textes sont précédés d'une chronologie du Synode. Voir aussi *IV[e] Synode des évêques.* Comptes rendus des interventions des évêques, dans *Doc. Cath.* 71 (1974) 905 ss & 970 ss. Sur le bilan du Synode, voir Mgr A. DESCAMPS, *Le synode épiscopal de 1974,* dans *Revue Théol. de Louvain* 6 (1975) 113-123. R. LAURENTIN, ***L'Evangélisation après le quatrième synode,* Paris, Seuil, 1975 (avec bibliographie).**

« Evangélisation » : le mot même était une sorte de redécouverte [10]. Mais surtout, par sa composition même, le Synode représentait pour ses participants l'universalité de la tâche missionnaire, « qu'ils fussent évêques de l'ancienne chrétienté européenne, ou de l'Amérique, ou d'ailleurs » [11].

Sans doute a-t-on pu souligner les limites de ce Synode : l'absence de conclusions, le défaut d'études précises sur les situations, le caractère flou de son langage, enfin un manque de représentativité de ses participants [12]. Ces limites ne l'ont pas empêché de consacrer l'émergence d'une série de thèmes toujours très actuels : responsabilité des Eglises locales dans l'évangélisation, lien entre évangélisation et libération, rôle des communautés de base, renouveau d'intérêt pour la « religiosité populaire » [13]. La requête d'« indigénisation » y avait été si vigoureuse, surtout de la part des évêques d'Afrique, que l'allocution finale de Paul VI fut perçue par beaucoup comme une admonestation [14]. Elle rappelait en tout cas la dimension catholique, déjà évoquée par le pape à Kampala.

Les évêques du Synode avaient laissé à Paul VI le soin de publier les conclusions de leurs travaux. Il le fit dans un texte remarquable par son ampleur et la richesse de son contenu : l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* [15]. On pourrait y relever systématiquement les nombreux points qui prolongent le Décret *Ad gentes*, à com-

10. Voir J. López-Gay, « Evolución histórica del concepto de 'Evangelización' », dans *Evangelisation*, édit. M. Dhavamony, coll. Documenta missionalia, 9, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1975, p. 161-190.

11. A.M. Henry, art. *Mission*, dans *Catholicisme*, t. IX, 1982, col. 321.

12. Voir *L'Eglise des cinq continents* (cité n. 9), Introduction. R. Laurentin, *op. cit.* n. 9, p. 90-128, signale aussi dans son bilan du Synode certaines omissions : le Synode ne dit rien sur la Congrégation de la Propagande, rien sur les nonciatures, rien sur la Chine...

13. Voir *L'Eglise des cinq continents, ibid.* ; R. Laurentin, *op. cit.*, p. 168-180.

14. Texte dans *L'Eglise des cinq continents*, p. 229-238. Ses mises en garde (p. 234-236) seront en partie reprises dans *Evangelii nuntiandi* (à propos de la libération et des petites communautés). Mais le discours rappelait aussi l'importance du maintien de la communion avec le Siège Apostolique : le pape restait bien le « pasteur ordinaire ». En outre, Paul VI mettait en garde contre une diversification des *théologies* selon les continents et les cultures.

15. Le texte a connu de nombreuses éditions, y compris en français. Il est daté du 8 décembre 1975 et a suscité de nombreux commentaires. Celui de Mgr Ph. Delhaye, *La Evangelización cristiana hoy*, dans *Tierra nueva* 18 (1976) 5-39, attaché à justifier le point de vue romain, est particulièrement bien documenté. Voir aussi P. Valadier, S.J., *L'évangélisation dans le monde moderne*, dans *Etudes* 344 (1976) 605-610.

mencer par le souci de donner à l'évangélisation un fondement doctrinal, mais aussi : la nécessité de la prédication (11, 22, 42), l'importance du témoignage de vie (21, 41, 76), l'aboutissement de l'évangélisation dans la vie sacramentelle (28), etc. On ne remarque pas moins les accents nouveaux et, avant tout, ceux qui portent sur des points sensibles de l'actualité : la libération comme indissociable de l'évangélisation (29-38), l'évangélisation des cultures (20,63), le rôle des communautés ecclésiales de base (58), l'importance de la piété populaire (48), la diversification des ministères (73). Sur toutes ces questions, le document se signale par sa clarté, son ouverture, son souci de dépasser les controverses. On y retrouve certaines préoccupations romaines : l'importance accordée à l'universalité, l'allergie aux critiques de la base, une certaine méfiance face à l'engagement politique [16]. On peut s'interroger aussi sur l'idée même d'évangélisation : le texte l'applique non seulement à la « première annonce » (51) mais à l'action de l'Eglise auprès des déchristianisés, des non-pratiquants, et même au soutien de la foi des fidèles (52, 56, 54). Sans doute Paul VI s'en explique : il s'agit d'une « réalité riche, complexe et dynamique », qu'on ne peut enfermer dans une définition sans l'appauvrir (17). Mais le risque n'est-il pas grand d'en venir à négliger, à cause des difficultés mêmes, ce qui précisément donne au mot son sens premier, l'annonce de la Bonne Nouvelle à « ceux qui sont loin » [17] ?

d. *Le « moratoire »*

Il faut signaler un épisode qui, vers la même époque, provoqua de nombreux remous : l'appel à un « moratoire », lancé à Lusaka en mai 1974 par la Conférence protestante des Eglises de toute l'Afrique (CETA). Significatif, cet appel demandait aux Eglises des pays missionnaires de surseoir pendant quelques années à tout envoi de personnel et de ressources financières [18].

Cet appel avait été répercuté en milieu catholique par un article de F. Eboussi, qui parlait d'une nécessaire « dé-mission » [19]. A la

16. Voir l'article de M. ALCALA, dans *Théologies de la libération. Documents et débats.* Introduction par B. CHENU et B. LAURET, Paris, Cerf-Centurion, 1985.

17. Voir G. DE ROSA, *Significato e contenuto di 'evangelizzazione'*, dans *La Civiltà cattolica* n° 3040 (1977) 321-336.

18. Sur cet appel, voir A. ROUX (cité n. 5), p. 322-324 ; R. AGENEAU et D. PRYEN, *Après la mission*, (cité n. 5), p. 141-143.

19. F. EBOUSSI BOULAGA, *La démission*, dans *Spiritus* n° 56 (1974) 276-287.

fin du IV[e] Synode, les évêques représentant le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) protestent contre cette tendance. Ils dénoncent comme « contraire à l'Evangile et à l'enseignement authentique de l'Eglise » tout geste, toute parole visant à s'immiscer dans les affaires de coopération entre les anciennes et les jeunes Eglises [20].

Plus posément, Mgr Kalilombe, évêque de Lilongwe (Malawi), explique dans la revue *Telema* (le nouveau nom de la *Revue du clergé africain*) que l'Afrique a encore besoin de missionnaires, mais d'un nouveau style. Il est d'accord avec le but du moratoire : les Eglises d'Afrique doivent sortir de leur condition d'assistées. Mais il refuse les moyens proposés, qui à ses yeux manquent de réalisme et reposent en outre sur une ecclésiologie criticable. Que les Eglises soient « self-supporting », très bien ; mais elles doivent aussi vivre d'échanges réciproques : « nous avons aussi quelque chose à donner [21]. »

Plus polémique, le P. Hebga prend la défense du « moratoire » dans un livre au titre dénonciateur : *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire* [22]. Le « moratoire » ne vise pas un repliement sur soi : « l'esprit du moratoire est que soit close l'ère de la mission à sens unique, pour revenir à la mission multilatérale, apostolique » (p. 33-34) ; « il rejette les critères de discrimination entre Eglises de première et de seconde classe : statistiques, ancienneté et argent. » Pour qu'une Eglise soit autonome, « il ne faut donc pas attendre le renversement des statistiques », « l'ancienneté est sans importance », et ce n'est pas une question de « compte en banque » (p. 34). Les objections courantes ne résistent pas à l'examen. Le clergé est trop peu nombreux ? La politique des missionnaires s'arrange pour que cette situation se prolonge. Il manque de compétence financière ? C'est peut-être vrai mais n'en faisons pas une question de race : l'Afrique compte parmi les laïcs beaucoup d'excellents hommes d'affaires. Quant au système actuel, une excellente machine à faire venir de l'argent, les évêques locaux l'encouragent. Dépassons les apparen-

20. Texte dans *L'Eglise des cinq continents* (cité n. 9), p. 208 ss.

21. P. KALILOMBE, *Un certain type de mission est révolu mais la mission, elle, continue,* dans *Telema* (1975/4) 75-84.

22. M. P. HEBGA, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire,* coll. Culture et religion, Paris, Présence africaine, 1976, p. 33-50.

ces: « la fin de la mission », c'est « la fin de l'impérialisme des sociétés missionnaires » (p. 50).

Qui oserait prétendre réglée aujourd'hui la question soulevée par le moratoire ? Une conférence récente de Mgr De Souza, archevêque de Cotonou, l'évoque encore : peut-être la solution proposée était-elle hâtive ? elle ne cesse pourtant de nous interpeller : si nous continuons à être dépendants, comment arriverons-nous à devenir nous-mêmes ? Mgr De Souza ne propose pas de solution. Avec honnêteté, il reconnaît se trouver devant « un dilemme crucifiant » [23]. Mais il conteste avec autant de vigueur que le P. Hebga la politique de « survie » des instituts missionnaires. Guidés par l'instinct de conservation, ceux-ci recrutent des autochtones, des collaborateurs laïcs, alors qu'ils devraient peut-être se dire qu'ils ont fait leur temps (p. 688-691) [24].

Si nous nous sommes attardé à cette question, c'est qu'elle éclaire certaines données du travail missionnaire en de nombreux pays, surtout en Afrique. C'est encore M. Hebga qui l'exprime avec sa franchise coutumière : « La mission demain sera rude : rude pour les missionnaires qui se sentiront souvent de trop et que tout le monde ne rassurera pas. Rude pour nous qui prenons le risque de les voir partir en claquant la porte avant que nous ayons pu mettre en place un autre type de communauté chrétienne [25]. »

e. *Puebla*

Un dernier événement à relever dans ce contexte est la III^e^ Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, tenue à Puebla,

23. Mgr De Souza, *La mission aujourd'hui,* dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 686-694.

24. En d'autres régions les missionnaires se sont déjà trouvés acculés plus tôt à une situation plus grave qu'un simple moratoire. Ainsi en Inde où, depuis les années 50, le gouvernement a pratiquement fermé la porte aux missionnaires. L'Inde est aujourd'hui un des pays du monde où les vocations au presbytérat et à la vie religieuse sont le plus nombreuses et où se développe toute une « mission intérieure », du Sud plus christianisé vers le Nord qui l'est beaucoup moins. Mais la porte ne s'était pas fermée aux devises étrangères, au point que, dans les régions pauvres, l'Eglise catholique peut apparaître autant, sinon plus, comme une agence de bienfaisance ou de développement que comme une institution religieuse. C'est du moins le témoignage d'un autochtone comme M. Carapiet, *La pobreza como factor de inculturación en la Iglesia de la India,* dans *Misiones extranjeras* n° 69 (1982) 220-226 (trad. d'un article de *Vidyajyoti* 45 (1981) 117-123.)

25. M. Hebga, *op. cit.*, p. 161.

au Mexique, du 27 janvier au 13 février 1979. Dix ans après Medellín, l'Eglise latino-américaine entreprend une révision de son travail pastoral sous un titre significatif : « L'évangélisation dans le présent et l'avenir de l'Amérique latine » [26]. La démarche, devenue classique dans les textes ecclésiaux du continent, s'inspire de la méthode popularisée par la J.O.C. de Cardijn : voir, juger, agir. Voir la réalité latino-américaine, en perspective historique et socio-culturelle. Discerner le dessein de Dieu sur cette réalité. Enfin, définir les champs d'action, les moyens et les priorités.

Mais s'agit-il bien d'évangélisation, dans un continent où les baptisés forment l'immense majorité ? Oui sans doute, au sens large d'*Evangelii nuntiandi*. L'originalité du texte n'est pas là, ni même dans les thèmes qui fournissent les têtes de chapitres : à peu près tous se rencontraient déjà au IV[e] Synode. La valeur du document tient à la précision plus grande des analyses de situation, à l'approfondissement des sujets abordés, à la fixation des priorités : les pauvres, les jeunes, la construction d'une société pluraliste, la défense des droits de l'homme. Tout cela, non pas en termes généraux, mais de façon précise, argumentée [27].

L'importance du texte de Puebla tient aussi au fait qu'il laisse les portes ouvertes. Dans un contexte socio-politique difficile, dans une période de la vie ecclésiale que beaucoup qualifiaient de remise en ordre, voire de restauration, la crainte existait d'un retour

---

26. Le texte espagnol a été publié (avec un index analytique) à Bogotá (éditions du CELAM) et aussi à Madrid dans la Biblioteca de Autores Cristianos (1979). Trad. française par Ch. Antoine et P. Duboys de Lavigerie : *Construire une civilisation de l'amour*, Paris, Centurion, 1980.

27. Les analyses occupent les 160 premiers numéros du texte. La réflexion théologico-pastorale rappelle d'abord le « contenu de l'évangélisation » : la vérité sur Jésus-Christ, sur l'Eglise et sur l'homme ; elle aborde ensuite des thèmes plus actuels : évangélisation de la culture (n. 385-443), évangélisation et religiosité populaire (n. 444-469), évangélisation, libération et promotion humaine (n. 470-506), évangélisation, idéologies et politique (n. 507-562). La 3[e] partie passe en revue les divers centres, secteurs et agents de l'action pastorale. La définition des grandes options est réservée à la 4[e] partie, nettement plus concrète que les précédentes. Son titre est caractéristique : « Eglise missionnaire au service de l'évangélisation en Amérique latine ». On y traite de l'option préférentielle pour les pauvres (n. 1134-1165) et pour les jeunes (n. 1166-1205), de la collaboration de l'Eglise à l'édification d'une société pluraliste (n. 1206-1253) et de son action en faveur de la personne dans la société nationale et internationale (n. 1254-1293). Enfin la 5[e] partie est très brève et constitue une sorte d'envoi. Son titre : « Sous le dynamisme de l'Esprit » (n. 1294-1310).

en arrière par rapport à Medellín. Puebla fut reçu comme une confirmation [28].

3. *Le déplacement des problèmes*

Vingt ans après *Ad gentes*, les grands problèmes de la mission se sont donc transformés. Les questions ne sont pas toujours neuves, mais la façon de les traiter est nouvelle. Est-ce la même chose de considérer l'engagement de l'Eglise dans des tâches temporelles comme une collaboration ou d'y voir une œuvre de libération ? d'utiliser le terme d'inculturation ou celui d'adaptation ? Quelque chose de l'Eglise change lorsque les chrétientés du Tiers-Monde s'éveillent à la mission, lorsque se développe le mouvement des communautés de base, lorsque se diversifient les ministères exercés par des chrétiens, hommes ou femmes [29].

a. « *Evangélisation et promotion humaine* »

Ainsi s'intitulent une série d'articles parus autour d'*Evangelii nuntiandi*. Promotion humaine : la tournure — prudente, nous l'avons dit [30] — concerne l'appui donné par l'Eglise aux populations

---

28. Sur le texte de Puebla, voir le numéro spécial de *Foi et développement* (Centre Lebret), n° 65-67 (1979) ; J. Van Nieuwenhove, *Eglise et théologie à Puebla. Réflexions sur le message de l'épiscopat latino-américain à l'Eglise universelle*, Bruxelles, Prospective international, 1980 ; Id., *Het profiel van een bevrijdende Kerk. Licht en schaduw in de Puebla-documenten*, dans *Internationaal katholiek Tijdschrift Communio* 4 (1979) 210-218. Les conditions de travail de l'assemblée expliquent la longueur et la qualité inégale des différentes sections du texte. On ne peut nier non plus une certaine surabondance assez latine du document. Affirmations de principe et programmes d'action se laissent facilement écrire. Mais c'est le sort de tous les programmes, et l'influence effectivement exercée par celui-ci sur la pastorale ne doit pas être sous-estimée.

29. Il y aurait lieu d'évoquer aussi le thème « missions et œcuménisme depuis Vatican II ». Sur ce sujet, voir A. Roux (cité n. 5), p. 133-156. Vatican II a « levé les interdits qui pesaient sur les relations au niveau de la pastorale quotidienne » et par là, « il a permis la prolifération... de ce travail capillaire en petits groupes » dont le P. Congar a souligné l'importance pour l'œcuménisme (p. 155-156). C'est plus vrai en Afrique qu'ailleurs. En Amérique latine, l'œcuménisme a subi un sérieux coup de frein depuis quinze ans à cause de la prolifération des églises libres, financées surtout à partir des Etats-Unis. Si beaucoup y voient une machine de guerre destinée à affaiblir un catholicisme devenu trop critique, Puebla invite à s'interroger sur les raisons de leur succès auprès du peuple (voir *Puebla*, n° 1122).

30. Voir *NRT* 107 (1985) 521. Dans des termes déjà précis, la problématique était présente dès l'époque du Concile. Voir par exemple l'article de Mgr Van Cauwelaert, *Mission de l'Eglise et édification de la civilisation*, dans *Doc. Cath.* 60 (1963) 1155-1162.

pauvres pour sortir de leurs conditions de vie inhumaines. Concrètement, c'est la mobilisation des communautés ecclésiales de base à partir d'une analyse critique de leur situation économique et sociale, c'est le réveil ou le renforcement des solidarités, la mise en œuvre collective des solutions sur le terrain dans la mesure du possible, la revendication des droits des pauvres auprès des pouvoirs publics, etc. [31].

On le voit, il ne s'agit pas simplement de secourir les pauvres en allant au plus pressé, mais d'amener l'Eglise à prendre sa part du combat contre l'injustice. Face à de multiples formes d'« oppression », ce combat avait conquis ses titres historiques dans les luttes ouvrières et les victoires remportées sur l'esclavage. Il affirmait aussi ses titres bibliques : le Dieu de la Bible entend le cri du pauvre et de l'opprimé. Il est un Dieu qui libère, et la Pâque, depuis l'Exode jusqu'à la Résurrection de l'Innocent crucifié, reste le prototype de toute libération.

Libération. Le Synode de 1974 avait finalement abouti à un consensus sur ce point. L'Evangile propose un message de libération, et la lutte pour la justice forme une partie intégrante de l'annonce de la Bonne Nouvelle [32]. En même temps il s'agit d'éviter qu'on réduise la libération soit à une pure libération intérieure et spirituelle, soit à une tranformation sociale et politique [33], deux réductions également ruineuses.

Ces mises en garde, reprises par Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* (32-37), se justifiaient sans doute au moins en partie. A l'époque, beaucoup d'« agents pastoraux » étaient des néophytes dans les questions sociales et politiques. De loin leur utilisation d'un certain vocabulaire marxiste pouvait effrayer. Vu de plus près, ce mar-

31. Cet engagement social des communautés ecclésiales de base est relevé en termes très positifs par le congrès missionnaire international de Manille (2-7 déc. 1979), *Le nouvel âge de la mission. Message final du congrès,* dans *Doc. Cath.* 77 (1980) 479. Le fait à souligner est évidemment qu'il ne s'agit pas tant d'un engagement des « agents pastoraux » que des communautés elles-mêmes.

32. Texte dans *L'Eglise des cinq continents,* cité n. 9.

33. M. Alcala (dans *Théologies de la libération,* cité n. 16) observe que le thème avait fait l'objet d'un débat au Synode. Les évêques d'Amérique latine avaient réagi contre le document de base du P. D. Grasso, très « spiritualisant », et la position de Mgr Wojtyla, qui mettait surtout en relief la libération individuelle.

xisme avait subi quelques transformations non négligeables, et Karl Marx n'y aurait pas reconnu ses petits [34].

Cependant, du point de vue de la mission de l'Eglise, l'exemple latino-américain avait quelque chose de trompeur. L'urgence des luttes pour la justice traduisait celle de la misère matérielle, de la survie. En un premier temps, l'annonce de la Parole semblait pouvoir attendre. Et de fait : en Amérique latine, il s'agissait d'un peuple de baptisés. Le mouvement des communautés de base croissait dans une terre préparée. Le peuple qui se remettait à lire la Bible se réappropriait en réalité son héritage, avec la joie d'une redécouverte.

Il n'en allait pas de même en d'autres lieux, sauf peut-être aux Philippines, qui connaissaient une situation analogue. L'engagement des « agents pastoraux » auprès des plus pauvres s'imposait avec une telle urgence que par le fait même la « mission » changeait de visage [35]. On mesurait mal, en un premier temps, comment la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres comportait indissociablement annonce de la Parole, partage de vie et solidarité dans les luttes pour plus de justice [36]. Par ailleurs l'engagement lui-même conduisait à déplacer les perspectives et provoquait une sorte de conversion chez les missionnaires eux-mêmes. Partis pour évangé-

34. Il m'est impossible d'entrer ici dans les débats récents autour de la théologie de la libération. Qu'il suffise de signaler que l'Instruction de la C. pour la doctrine de la foi *Sur quelques aspects de la ' théologie de la libération'* (6 août 1984) a été souvent reçue en Amérique latine comme un bon document, qui confirmait les grandes orientations de Medellín et Puebla, avec des mises en garde, toujours utiles. En fait, dans la plupart des cas, le marxisme des chrétiens latino-américains et de leurs théologiens n'est pas athée, la lutte des classes n'y joue pas le rôle d'un principe explicatif de l'histoire, son « matérialisme » n'est autre que celui qui sert de présupposé méthodologique à toutes les sciences actuelles. Des inquiétudes sont venues du fait que le document romain risquait d'être utilisé en divers pays d'Amérique latine comme une arme pour justifier la répression qui vise les organisations populaires animées par des chrétiens.

35. Caractéristiques jusque dans leurs titres, les trois ouvrages de R. AGENEAU et D. PRYEN, cités n. 5. Voir aussi la Semaine de missiologie de Louvain (1972) : *Mission au temps des révolutions,* Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1972 ; l'article de Mgr KALILOMBE, cité n. 21 ; le livre du P. HEBGA, cité n. 22, etc.

36. L'orientation de la mission vers les plus pauvres n'était pas absente de Vatican II, en particulier sous l'influence de Mgr Fulton P. Sheen, évêque auxiliaire de New York, appuyé par Mgr G. Riobé et Mgr G. Lercaro. Leur préoccupation a trouvé place dans le chapitre doctrinal d'*Ad gentes* (12,20). Voir S. PAVENTI, « Etapes de l'élaboration du texte », dans *L'activité missionnaire de l'Eglise.* Texte et commentaires, coll. Unam Sanc-

liser les pauvres, ils découvraient qu'en luttant à leurs côtés ils apprenaient à leur tour à mieux lire l'Evangile. De nouveaux aspects s'éclairaient, des richesses insoupçonnées se dévoilaient. « Les pauvres nous évangélisent » : cette formule, absente de Vatican II [37], est devenue courante en terre d'évangélisation. C'est aussi, semble-t-il, la solidarité concrètement vécue avec les communautés chrétiennes populaires qui immunise contre le « venin » des fausses idéologies totalitaires [38].

b. *Evangélisation et inculturation*

Inculturation : depuis quelques années, le mot a envahi la littérature missionnaire [39], remplaçant, nous l'avons dit, d'autres vocables, et très spécialement le mot « adaptation », très utilisé à Vatican

---

tam, 67, Paris, Cerf, 1987, p. 172. Sur ce même chapitre, voir les références données en note par le P. CONGAR, *ibid.* p. 198.

Sur le risque d'oublier la Parole et sur la nécessité de l'annonce, la problématique était très présente à l'assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises à Upsal (1968). Elle fut au centre de l'Assemblée de Bangkok (janvier 1973). Au congrès de Lausanne (août 1974), le discours d'ouverture de Billy Graham (« La tâche essentielle est et reste le salut des âmes ») fut implicitement contredit par René Padilla, de Buenos-Aires — très applaudi (« Comment donc une Eglise qui se prononce en faveur de l'apartheid dans l'intérêt d'une expansion numérique peut-elle avoir quelque chose à dire à un monde divisé ? »). Voir W. HOLLENWEGER, art. *Evangelisation*, dans *Theol. Realenzyklopädie*, t. 10, 1982, p. 638-639 ; voir aussi A. ROUX, *op. cit.* n. 5, p. 151, 289-292, 324-330.

37. Dès 1967 le P. A.M. HENRY avait relevé le fait, dans *L'activité missionnaire...*, p. 431-434.

38. Ce point est mis en lumière par le théologien chilien R. MUNOZ, SS.CC., dans le Memorandum adressé à son supérieur général après la parution de l'instruction romaine (citée n. 34), et repris ensuite dans diverses publications : « Nous, les théologiens latino-américains, vérifions dans notre pratique pastorale que l'Evangile est plus globalisant et plus fort que le marxisme sous n'importe quelle forme, et dès lors, lorsque comme croyants nous confrontons honnêtement et critiquement notre foi avec le marxisme, c'est la foi qui 'assimile' des éléments du marxisme en une synthèse chrétienne, et non l'inverse » (n° 9,4).

39. « Le néologisme n'est pas aussi nouveau qu'on veut bien nous le faire croire », observe Br. Chenu, qui le trouve déjà très présent à la 29e Semaine de missiologie à Louvain en 1959. Voir Br. CHENU, *Glissements progressifs d'un agir missionnaire*, dans *Lumière et Vie* 33 (1984) 69. Tout l'article est une bonne introduction à la question (p. 69-84). — Voir aussi l'excellente présentatoin du thème par J. SCHEUER, *L'inculturation*, dans *Lumen Vitae* 39 (1983) 251-259. Dans la littérature abondante sur le sujet, on peut relever aussi : M. SALES, *Le christianisme, la culture et les cultures*, dans *Axes* 13 (1981) 3-40 ; A. ROEST CROLLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, dans *Gregorianum* 61 (1980) 253-274. ; P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps.* Essais bibliques, coll. Cogitatio fidei, 114, Paris, Cerf, 1984 ; le numéro spécial *Lumière et Vie* n. 168 (1984), d'où est tiré

II [40]. Sur ce point, le Concile, sans d'ailleurs guère innover sur le plan des principes, rappelait la nécessité de cette adaptation à l'échelle des « grands espaces culturels » et en mobilisant la collégialité [41].

Le changement de vocabulaire signifiait un approfondissement. Sans doute, la grande tradition missionnaire s'était toujours préoccupée d'annoncer l'Evangile dans un langage adapté à la culture des destinataires — et le langage enveloppe aussi la coutume et le costume, les gestes, les objets [42]. Mais, dans la pratique, la mission de l'époque coloniale a partagé largement l'idéologie civilisatrice de l'Occident, ignorant presque, dans bien des cas, les cultures autochtones, généralement peu estimées, encore moins souvent comprises.

La décolonisation qui suivit la guerre de 1940-45 ébranla cette bonne conscience. On le voyait bien, l'expansion missionnaire avait profité de l'expansion coloniale. On percevait moins comment elle lui avait servi de caution idéologique. Mais le réveil culturel qui accompagnait, souvent de façon revendicatrice, l'effort des anciennes colonies vers leur indépendance économique signifiait aux missionnaires que l'évangélisation de la culture avait à peine commencé.

---

l'art. de Br. Chenu cité ci-dessus ; A. ROUX, cité n. 5, les ch. X, XI et XII. — Notons que c'est en 1978 qu'apparaît la nouvelle rubrique « Missioni e culture » dans la *Bibliografia missionaria* publiée par l'Université pontificale Urbaniana (Rome). La liste des titres s'allonge chaque année.

40. Sur l'adaptation à Vatican II, nombreuses amorces : voir *LG*, 13, 17 ; *GS* 44 (et tout le chapitre sur les cultures) ; *SC* (surtout 37-40) et bien entendu *AG*, 11, 16, 18, 21 et principalement 22 (« un des sommets de la pensée du Concile sur les missions », dit le P. X. SEUMOIS, dans *L'activité missionnaire...*, p. 326).

41. Voir X. SEUMOIS, *ibid.*, p. 331.

42. Il faut relire à ce sujet le savoureux article de P. CHARLES, S.J., *Missiologie et acculturation*, dans *NRT* 75 (1953) 15-32 : les grandes questions y sont posées, avec une perception très vive de la difficulté. Il faut rendre justice aux missions protestantes, tard venues à l'entreprise missionnaire, d'avoir dès le début procédé en ce domaine avec une plus grande audace. Voir A. ROUX, art. *Missions*, dans *Catholicisme*, t. IX, 1982, col. 323-325 : dès les débuts, les missionnaires se préoccupent : 1. d'ouvrir des écoles pour apprendre à lire la Bible ; 2. de traduire la Bible dans les langues locales ; 3. de se familiariser avec les mentalités locales pour bien prêcher ; 4. d'obtenir la conversion personnelle des païens ; 5. d'établir le plus vite possible des ministères locaux. Sur ce dernier point, nous avons **vu dans la 1re partie de cet article (n. 8) que les missions protestantes ont devancé les catholiques.**

Devant cette prise de conscience, l'adaptation ne suffisait plus. En effet, elle supposait toujours un donné bien établi, qu'il suffirait de débarrasser de son vêtement occidental pour lui donner un style africain ou asiatique. On cherchait à faire adopter « un christianisme préfabriqué » [43]. Ce n'était pas encore évangéliser les cultures « de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines » [44].

Cette entreprise-là, plus exigeante encore, impliquait, comme le dit encore Paul VI, « d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Evangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité » [45]. Ou, pour reprendre une définition assez largement acceptée de l'inculturation, ce qu'il fallait atteindre, c'était « l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle ' création ' » [46] : telle est « la haute ambition de l'inculturation » [47].

Sans doute l'ampleur de pareille tâche nous échappe-t-elle encore. Après tout, qui oserait affirmer que la culture européenne est évangélisée « en profondeur » [48] ? Quoi qu'il en soit, pour nous en tenir aux régions du monde où les chrétiens sont minoritaires, nous percevons mieux quelle résistance certaines cultures opposent à l'Evangile, et cela en raison même de leur richesse. L'Evangile ne progresse-t-il pas surtout là où des cultures traditionnelles ont été soit réprimées par une culture dominante (ainsi en certaines

43. Br. CHENU, *op. cit.* n. 39, p. 73.
44. PAUL VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (1975), n° 20.
45. *Ibid.*, n° 19.
46. P. ARRUPE, S.J., *Lettre sur l'inculturation* (14 mai 1978), dans *Acta Romana S.I.* 17 (1978) 282-309. Br. CHENU, *op. cit.*, p. 75, note que c'est la définition « qui recueille le maximum de suffrages ».
47. Br. CHENU, *ibid.*
48. On peut se contenter de critères plus modestes. Par exemple, on dira qu'une Eglise locale a atteint la « maturité » lorsqu'elle est apte à prendre sa part de la tâche missionnaire, tant pour sa propre aire culturelle que pour les autres Eglises.

régions de l'Inde), soit déstructurées par le choc de la colonisation [49] ?

Ajoutons à cela que l'ethnologie nous a rendus quelque peu timides. Elle nous a appris à voir les cultures comme des systèmes, des ensembles intégrés de codes de conduite, de coutumes, d'organisations, de signes symboliques, dont les éléments sont interdépendants. Impossible d'en isoler quelques-uns à sa guise pour les intégrer dans un autre ensemble. N'est-ce pas la raison de la persistance incroyable de certaines coutumes que les missionnaires s'attendaient à voir disparaître sans peine devant la lumière de l'Evangile ? Lorsqu'on perçoit alors la force de cohésion d'une culture, on peut être tenté de renoncer à l'évangéliser de l'intérieur pour en édifier une autre à côté [50].

En outre l'ethnologie, tout comme la décolonisation, a contribué à vulgariser un certain mythe de l'identité culturelle, selon lequel toutes les cultures mériteraient à un titre égal d'être conservées, fût-ce comme vestiges de la créativité humaine [51]. Mais cette façon de voir ne correspond guère à l'histoire de l'humanité. Celle-ci enclôt un cimetière de cultures disparues, certaines par étiolement, d'autres écrasées par une rivale plus forte. Nous le savons aussi, les zones de plus grande créativité culturelle se situent au point de contact de diverses cultures, si bien qu'il n'existe pratiquement plus sur la planète que des cultures hybrides. Le repli actuel sur les identités culturelles n'est si marqué (du moins apparemment) que parce qu'il tente en vain de réagir contre l'énorme brassage culturel opéré par la modernité et ses techniques [52].

---

49. Br. CHENU, *op. cit.*, p. 83, pose des questions analogues à partir de la rencontre des religions : le christianisme n'intègre-t-il une religion antécédente qu'au moment où celle-ci dépérit ?

50. Il y avait sans doute une réaction de ce genre dans la politique missionnaire qui, en Afrique, a souvent créé autour des postes de mission de véritables villages chrétiens. Mais ceux-ci rassemblaient souvent des marginaux, soit exclus de leur communauté traditionnelle, soit séduits par la puissance des étrangers. Voir à ce sujet, par exemple, l'analyse faite par BEYA NKUNZA SHABANGI, *Enjeux et problèmes de la pastorale diocésaine au Kasayi*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1985, p. 16-88, et les ouvrages de M. HEBGA (cité n. 22) et J.-M. ELA (cité n. 5). Déjà en 1945, P.J. DE MENASCE (cité n. 7), p. 142, signalait que cette politique avait suscité des réserves de la part des autorités ecclésiastiques.

51. Voir à ce sujet les fortes pages de Selim ABOU, S.J., *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Ed. Anthropos, 1981 ; en particulier, p. 9-24.

52. Voir M. MESLIN, « Culture et modernité », dans *Théologie et choc des cultures* (cité n. 39), p. 75-91.

C'est bien pourquoi on commence de divers côtés à relever les ambiguïtés de la problématique de l'inculturation [53]. Tâche essentielle si l'on va au fond des choses, elle offre un alibi à ceux qui en limitent les exigences.

Tout d'abord, le risque existe de rêver d'un retour aux vieilles traditions, comme si la rencontre de l'autre n'avait pas déjà irrévocablement modifié les données du problème. On ne refait pas l'histoire. L'inculturation de la foi chrétienne doit tenir compte des faits : elle ne s'opère qu'au sein même du « choc des cultures », avec les divers phénomènes de séduction, de contamination, de refoulement, de fécondation mutuelle qui l'accompagnent [54].

Cette complexité, notons-le en passant, présente à la fois une chance et un risque. Risque, car elle estompe les frontières nettes et rend difficile le discernement de ce qui convient sur le terrain [55]. Mais chance également : si les cultures forment système, ce ne sont jamais des ensembles clos et rigides, mais bien en transformation constante. Cette ouverture rend possible un projet d'inculturation dans lequel les cultures soient « jugées » par l'Evangile. A sa lumière, un tri s'opère entre valeur et non-valeur, et non seulement entre les éléments acceptables ou non par la culture dominante. Pour réussir, il suppose, entre l'autochtone et l'étranger,

---

53. Dans la 3e partie de son article (p. 80-85), Br. CHENU énumère les « ombres » de la problématique : la tentation du retour au passé, l'obstacle que représentent les (grandes) religions (élément inspirateur de tous les autres domaines de la culture, nous rappelle le document de Puebla, n. 389), la difficulté de concilier en pratique inculturation et libération.

54. Voir sur ce point B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique du Vodun dahoméen,* Paris, Lethielleux, 1982, 1, Introduction. Br. CHENU, *op. cit.,* p. 80-81, qui renvoie pareillement à Adoukonou, observe que souvent les systèmes de référence traditionnels « continuent d'accompagner le déplacement culturel ». Un cas particulièrement typique est la persistance du Vodou en Haïti, malgré toutes les « campagnes anti-superstition » ; mais on trouve des équivalents chez les baptisés du Brésil ou du Zaïre.

55. Un exemple qui n'a pas fini d'être débattu : faut-il célébrer l'eucharistie partout dans le monde avec du pain de froment et du vin de vigne ? On connaît les arguments. D'un côté, l'unicité historique de l'événement du Christ. De l'autre, l'étrangeté culturelle des matières importées, voire leur caractère de contre-signe (on célèbre le mystère de communion avec la nourriture du conquérant, exploiteur, dominateur, esclavagiste). Voir D. NOTHOMB, *Une eucharistie sans pain ni vin,* dans *NRT* 105 (1983)69-79) ; J.-M. ELA (cité n. 5), p. 9-17 ; Br. CHENU, *op. cit.,* p. 77. M. HEBGA (cité n. 22), p. 56, observe à ce propos : si la norme actuelle est « de droit divin », « il ne nous reste qu'à acclimater le froment et la vigne dans tous nos pays, **ou bien à nous résigner à faire prospérer le commerce d'autrui ».**

un dialogue dans lequel l'Evangile intervient comme référence commune. Ainsi, dans un espace culturel donné, les transformations (inévitables) seront plus ou moins influencées par l'Evangile [56]. Mais c'est là un processus lent, tâtonnant, par essence inachevé.

Une autre ambiguïté de la problématique de l'inculturation tient au contexte socio-politique. En effet, en de nombreux pays, un pouvoir civil inefficace ou abusif se pare volontiers d'une recherche d'identité culturelle, qui semble alors plus importante que la réalisation d'un ordre social plus juste. « La valorisation du culturel fait le jeu des élites en place, flatte quelques privilégiés et contribue à maintenir l'Eglise sur un terrain qui n'est pas celui des véritables enjeux actuels... Les régimes répressifs ne sont pas les derniers à manipuler la culture ambiante sous couvert d'identité et d'authenticité [57]. » C'est pourquoi, du point de vue chrétien, le souci légitime d'autonomie culturelle, et donc aussi d'inculturation de la foi, ne devrait pas prendre le pas sur les priorités évangéliques ou masquer les vrais problèmes : la Bonne Nouvelle est-elle réellement annoncée aux pauvres [58] ?

Plus radicalement, la problématique de l'inculturation risque d'être faussée lorsqu'on imagine qu'une culture peut aisément se dissocier de la religion qui l'imprègne. Notre question côtoie donc celle de la rencontre des religions, avec le défi qu'elle pose à l'universalisme chrétien. Rencontre à peine amorcée, peut-on dire, mais inéluctable, et rencontre à l'échelle planétaire. Elle oblige à poser la question de l'inculturation dans toute son ampleur et sa radicalité.

---

56. Dans le même sens P.J DE MENASCE (cité n. 7), p. 127 : les religions « présentent des zones susceptibles d'être séparées du centre, des éléments qu'on pourra récupérer au service du message ».

57. Br. CHENU, *op. cit.*, p. 83-84. Voir aussi J.-M. ELA (cité n. 5), p. 145-166 ; Al. PIERIS, *L'Asie non-sémitique face aux modèles occidentaux d'inculturation,* dans *Lumière et Vie* 33 (1984) 50-62.

58. Il s'agit, on le voit, de la rencontre de la problématique de l'inculturation avec celle de la libération. C'est ce qui se passe depuis quelques années, comme en témoignent les colloques internationaux de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde (EATWOT) : Dar-es-Salam (1976), Accra (1977), Colombo (1979). São Paulo (1980), New Delhi (1981), Genève (1983). Les contributions des deux premières rencontres ont paru à Paris (L'Harmattan). La série des rencontres est présentée avec précision par M. CHEZA, *Vers une décolonisation théologique ?* dans *La Foi et le Temps* 12 (1982) 543-560 ; *Dialogue avec les théologiens du tiers-monde, ibid.* 13 (1983) 128-148.

En effet, d'une rencontre de ce genre personne ne sort inchangé, mais c'est sans doute le prix d'une humanité solidaire. « Inculturer la foi, c'est l'essence même de la mission qui consiste à initier le peuple à la solidarité de Dieu avec lui dans le mystère de l'Incarnation. » Mais il faut mesurer ce que cela signifie, si « la culture est l'acte de solidarité originaire qui nous fait victorieux, ensemble et chacun, de la mort. La culture naît du défi de la mort, et c'est la communauté humaine qui relève ce défi en institutionnalisant la relation aux autres. » « La tragédie d'Abel et de Caïn nous a appris que l'antihumain, c'est l'antisolidaire. Le défi de Babel, qui est l'anticulture, a été relevé par le miracle de la Pentecôte », qui est communication sauvegardant les différences. « Celle-ci est, sous un certain rapport, la célébration de la victoire culturelle comme ce qui, en étant le plus communautaire, est le plus personnel et personnalisant [59]. » Ces réflexions de Mgr de Souza permettent d'entrevoir jusqu'où peut aller l'exigence de l'inculturation. Elles font comprendre aussi pourquoi il s'agit d'une dimension permanente de la mission de l'Eglise, et d'une « longue gestation » : « Nous ne savons pas encore ce que sera un christianisme réellement africain ou asiatique [60]. »

c. *Un nouveau visage missionnaire de l'Eglise*

« L'Eglise existe pour évangéliser », elle est « communauté évangélisatrice », elle « se trouve de façon permanente en état de mission » : magnifiques affirmations de principe [61] ! C'est déjà beaucoup d'y voir, de plus en plus concrètement, une tâche [62]. L'Eglise prend conscience de l'ampleur de l'incroyance moderne comme de la vitalité des grandes religions. Dans le vaste monde, elle est minoritaire, et cette situation ne changera pas de si tôt. Mais l'objet de l'amour de Dieu c'est ce monde-là.

Cette prise de conscience modifie peu à peu l'image et le visage de l'Eglise. Depuis l'avènement de la « Tierce Eglise », son cen-

---

59. Mgr De Souza, *La mission aujourd'hui,* dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 693.

60. Br. Chenu, *op. cit.*, p. 78-79.

61. *Ad gentes,* 1, 5, se contentait de montrer comment la mission fait partie de la nature de l'Eglise. Les formules citées vont plus loin. Elles sont de Paul VI (*EN*, 13-14)et de Jean-Paul II (*Redemptor hominis*, 20).

62. Ce peut être aussi le point de départ d'une ecclésiologie : voir R. Haight, S.J., *Mission : the Symbol for Understanding the Church Today,* dans *Theol. Studies* 37 (1976) 620-651.

tre de gravité se déplace [63]. Nous ne sommes plus dans un espace chrétien défini, entouré de terres à conquérir. Presque partout, l'Eglise est plantée, et, de plus en plus, les jeunes Eglises elles-mêmes prennent leur part de la tâche missionnaire [64]. Mais en même temps de nouveaux espaces à évangéliser se découvrent, non plus géographiques cette fois. Des espaces qui s'ouvrent partout, et partout différents. Dès lors, toute l'Eglise doit se mettre en état de mission. Les grands textes catholiques officiels d'après Vatican II, peut-on dire, invitent l'Eglise entière à organiser la pastorale en fonction de sa dimension missionnaire [65].

Mais qu'entend-on par là ? Avant tout, constituer des communautés chrétiennes responsables, prises en mains par les chrétiens eux-mêmes [66]. Le rayonnement de l'Eglise locale dépend de sa vitalité. Rien d'étonnant si le congrès missionnaire international de Manille, en décembre 1979, définit les tâches actuelles de la mission en termes d'« édification de l'Eglise locale », et énumère sous ce titre : le dialogue comme méthode essentielle, l'inculturation résolue du message, le dialogue inter-religieux, la solidarité et le partage avec les pauvres, la défense des droits de l'homme, la création de communautés ecclésiales de base où tous se sentent responsables et où s'exercent des ministères diversifiés [67].

Que devient dans ce contexte l'activité missionnaire ? « Ce n'est plus et ne peut être un mouvement à sens unique », dès lors que « chaque Eglise locale *est* missionnaire et ne peut être que missionnaire ». C'est donc chaque Eglise locale qui, « selon ses possibilités, doit partager ses dons » [68]. La mission devient

63. W. BÜHLMANN, OFMCap., *Wo der Glaube lebt,* Freiburg, Herder, 1974 (5e éd. en 1976 ; trad. en italien, anglais, néerlandais, espagnol, portugais) ; M. HEBGA, *op. cit.* n. 22 ; E.-J. PÉNOUKOU, *Eglises d'Afrique, propositions pour l'avenir,* Paris Karthala, 1984.

64. Voir O. DEGRIJSE, CICM, *L'éveil missionnaire des Eglises du Tiers Monde,* Paris, Fayard, 1983.

65. Voir J. ESQUERDA BIFET, qui résume, dans *Euntes Docete* 37 (1984) 469, une contribution à *Missiologia oggi,* Roma, Pont. Univ. Urbaniana, 1984.

66. P. SCHOUVER, cité n. 5, p. 49.

67. Texte dans *Doc. Cath.* 77 (1980) 480. Le principe de la diversification des ministères était posé à Vatican II (*LG*, 4 et 12 ; *AA*, 2 ; *AG*, 17). Les ministères s'étaient ensuite développés sur le terrain, principalement en Amérique latine, y compris pour les femmes. Paul VI avait souligné le fait en l'appréciant très positivement, dans *EN*, 17. Le nouveau Droit canon évoque à ce sujet diverses possibilités (voir cc. 1064, 1112).

68. Congrès de Manille, cité n. 67, p. 479.

« assistance réciproque » [69], l'échange ayant aussi pour but de promouvoir l'esprit missionnaire, qui consiste toujours à annoncer l'Evangile « hors limites » [70].

En effet, on ne voit pas disparaître une spécificité de l'action missionnaire. La mission reste toujours une question de « frontières », même si celles-ci ne sont plus seulement géographiques. Elle est toujours le « lieu » où les disciples du Christ rencontrent les autres, proches ou lointains, et même, à la limite, en nous ou hors de nous [71]. Mais il s'agit bien d'un point de jonction, d'une rencontre. Mieux : de dialogue, puisqu'il s'agit de libertés.

Dialogue : « maître-mot du dernier tiers du XX[e] siècle ». Après la « mission de surplomb », puis d'adaptation, on passe à la « mission de dialogue », où le « missionnaire » (on met le mot entre guillemets) accepte d'être mis en question, interpellé, de la même façon dont, à son tour, il interpelle l'autre [72]. L'évangélisation comporte donc toujours un processus de découverte, où l'évangéliste apprend sur l'Evangile quelque chose qu'il ne savait pas [73].

---

69. J. Verkuyl, *Zending in zes continenten. Wederkerige assistentie als opdracht,* Leiden, Department of Missiology, 1973.

70. A. Roux, *op.cit.* n. 5, p. 288.

71. Le nouveau Droit canon parle toujours de l'« actio proprie missionalis qua Ecclesia implantatur » (c. 786). Le terme tend à retrouver sa spécificité d'« évangélisation première » ou « première annonce ». En effet, nous avons vu que « évangélisation » pouvait s'appliquer aussi aux jeunes Eglises ou aux secteurs des pays chrétiens où manque la foi pratique. En ce dernier cas, on parlera parfois de « ré-évangélisation », ou plus récemment, de « seconde évangélisation ». De son côté, Jean-Paul II justifie l'actualité permanente des instituts missionnaires pourvu qu'ils gardent leur identité et leur tâche propre, « proclamer l'Evangile au milieu de ceux qui n'en ont jamais entendu parler, et surtout parmi les plus pauvres » (*Discours aux membres de l'Assemblée générale des missions africaines,* dans *Doc. Cath.* 80 (1983) 564).

72. A.M. Henry, dans *Catholicisme,* t. IX, 1982, col. 322 et 336.

73. W. Hollenweger, cité n. 36, p. 640, parle d'« évangélisation dialogique ». C'est, dit-il, la plus fréquente dans le Nouveau Testament. Elle procède souvent par paraboles, que l'auditeur interprète dans sa situation, en dialogue avec l'évangélisateur. Le N.T. montre que celui qui annonce reçoit, lui aussi, une vision nouvelle : ainsi Pierre en *Ac 10.* Une des approches suggestives de la mission en termes de rencontre nous paraît celle que propose, en contexte africain, le P. B. Joinet, P. Bl., *Je parle dans la maison de mes hôtes. L'insertion du missionnaire dans la communauté locale,* dans *Lumen Vitae* 29 (1974) 525-540. « L'ère des missionnaires est révolue », dit-il, « nous entrons dans l'ère des invités » (p. 526).

Mais le dialogue ne représente-t-il pas toujours une démarche préliminaire ? La mission ne cherche-t-elle pas à convertir [74] ? Mais qu'est-ce à dire ? En effet, vivre la mission de l'Eglise, c'est faire en sorte qu'elle rencontre tous les hommes « d'une présence pleinement actuelle » [75]. Que peut donner une rencontre ? On l'ignore toujours d'avance. Si la rencontre a vraiment lieu, les deux partenaires s'en trouvent transformés. Et dès lors nous sommes amenés à « planter plus large les cordeaux de nos tentes », à nous faire une plus haute idée de l'amour de Dieu pour notre monde. L'Eglise comme espace clos retrouve ce qu'elle n'a jamais cessé d'être : en mouvement. L'Eglise advient, écrivait le théologien réformé Johannes Christiaan Hoekendijk, partout où il devient possible à des hommes de lier leur sort et leur vie au sort et à la vie de Jésus de Nazareth, maître et seigneur de l'histoire : « partout où cette dynamique travaille dans l'histoire, partout où des hommes libérés de leur statu quo se mettent en mouvement et s'ouvrent à l'avenir, là advient l'Eglise [76]. » Cette idée d'une « Eglise en formation partout avant qu'elle ne soit totalement présente » est un thème « cher aux théologiens catholiques », note le P. Congar, mais c'est aussi, et de plus en plus, la « vérité des choses » qui nous l'impose [77].

Vivre dans cette optique la mission de l'Eglise, à l'étranger ou dans son propre pays, relève de l'aventure spirituelle. Celui qui dit l'Evangile ne peut le faire sans s'engager dans sa propre parole. La mission est toujours témoignage, « martyria » [78]. Dans une société athée, ou face aux croyants des autres religions, l'Evangile montre sa force divine avant tout par la séduction qu'il exerce sur

74. Ainsi M. ZAGO, *Dialogue in the Mission of the Church,* dans *Bulletin,* Secretariatus pro non christianis, nº 57 (1984) 267-269.

75. Y. CONGAR, dans *L'activité missionnaire...,* p. 196-197.

76. J.C. HOEKENDIJK, art. *Kerk,* dans *Theologie voor niettheologen,* Utrecht, Ambo, 1965, p. 7.

77. Y. CONGAR, *art. cit.,* p. 196. Il renvoie à Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné,* I et II, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1942 et 1951, et à E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise et l'humanité,* dans *Concilium* 1 (1965) 57-78, ainsi qu'à ses propres travaux.

78. Voir A.M. HENRY, *art. cit.,* p. 336 : le fait pour le témoin de se montrer tel qu'il est, de laisser voir comment l'Evangile l'habite, fait partie du témoignage. Même accent dans W. HOLLENWEGER, *loc. cit.* On peut relever depuis Vatican II un intérêt croissant pour une spiritualité missionnaire. Voir *AG,* 23-25 ; *EN,* 74. La situation d'invité dont parle B. JOINET (cité n. 73) indique quelques caractéristiques de cette spiritualité. De même, la « kénose » dont parlent certains théologiens africains. Voir aussi H.

le croyant, même — et peut-être surtout — si celui-ci vit cette séduction comme Jacob luttant avec l'ange. Pareil témoin n'a rien d'un fanatique. Il parle, certes, mais comme celui qui chante sa chanson dans le concert du monde, toujours un peu surpris lorsque quelqu'un s'arrête pour l'écouter. Il s'avance, émerveillé. Donnant gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement. Pénétré, donc, du sens de la grâce. A la fois poussé par une sorte d'urgence intérieure et, en même temps, « pour rien ». Pour l'amour de Dieu [79].

De même, l'Eglise missionnaire : elle chemine sur toutes les routes, partout étrangère et partout chez elle, solidaire de tous les paumés, intéressée à toutes les rencontres. Elle vit sa mission comme « une participation réciproque, ' multilatérale et théocentrique ', à l'histoire religieuse de tous » [80].

B - 1060 Bruxelles
Avenue A. Demeur, 13.

Paul TIHON, S.J.
« Lumen Vitae »

Sommaire. — Les vingt années qui ont suivi le décret *Ad gentes* de Vatican II ont vu se poursuivre de grands mouvements historiques : décolonisation, extension de l'exploitation économique du Tiers-Monde, renforcement des régimes politiques répressifs. Ces événements ont tous eu leur répercussion sur la mission de l'Eglise : on en trouve la trace dans divers temps forts qui balisent l'histoire missionnaire, tels que Medellín, le IV[e] Synode romain, Puebla... Au cours de ces vingt années, les questions se radicalisent. Deux mots-clés les désignent : libération, inculturation. Et ce qui change aussi, c'est le visage de l'Eglise missionnaire.

BAUM, SVD, *Mut zum Schwachsein — in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor.*, Sankt Augustin, 1977, avec une bibliographie sur la spiritualité missionnaire (p. XXI-XXIII).

79. Cette gratuité du témoignage est évoquée par A.M. HENRY, *art cit.*, p. 342 et 350. Elle ressort avec force des analyses de J. VALLERY dans ses deux ouvrages sur la foi des jeunes : *Ma foi oui, ma foi non,* Bruxelles, Conseil de la Jeunesse catholique, 1979 ; *Un peu de sens, ibid.,* 1983. Elle marque aussi, à mon sens, toute l'œuvre littéraire de J. SULIVAN, plus « missionnaire » que beaucoup de publications qui se proposent explicitement de l'être.

80. S. RAYAN, dans *Etudes* 346 (1977), cité par Br. CHENU, *op. cit.*, p. 82. On a maintes fois relevé la signification des voyages de Jean-Paul II comme figure de la mission universelle telle qu'elle commence d'apparaître aujourd'hui.