

Fall 10-1-2021

Grands axes missiologiques après Vatican II : une relecture de la mission spiritaine à partir du cas portugais

Pedro Fernandes C.S.Sp.

Follow this and additional works at: <https://dsc.duq.edu/horizons-spiritains>

Recommended Citation

Fernandes, P. (2021). Grands axes missiologiques après Vatican II : une relecture de la mission spiritaine à partir du cas portugais. *Horizons Spiritains*, 17 (17). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/horizons-spiritains/vol17/iss17/7>

This Wellsprings is brought to you for free and open access by the Spiritan Horizons (English, French, and Portuguese) at Duquesne Scholarship Collection. It has been accepted for inclusion in Horizons Spiritains by an authorized editor of Duquesne Scholarship Collection.

Pedro Fernandes, C.S.Sp.



Pedro Fernandes, C.S.Sp.

Spiritain depuis 1992, l'actuel provincial du Portugal, le P. Pedro Fernandes, est né à Lisbonne en 1969.

Il a d'abord étudié la théologie à l'Université catholique portugaise de sa ville natale, puis à l'Institut catholique de Paris, et, pour finir, à la Grégorienne, l'université pontificale de Rome.

Il part en 1996 au Mozambique comme missionnaire, et y fait de facto partie de la toute première équipe spiritaine de ce pays. Il rentre au Portugal en 2010 pour assumer le poste de Recteur de la Maison de formation en théologie de Porto.

*Traduit du portugais
par J.-M. Gelmetti, C.S.Sp.*

GRANDS AXES MISSIOLOGIQUES APRÈS VATICAN II: UNE RELECTURE DE LA MISSION SPIRITAINE À PARTIR DU CAS PORTUGAIS

INTRODUCTION

À l'image de ce qui s'est passé dans toute l'Église, l'itinéraire missionnaire des Spiritains a vu les modèles d'action et d'auto-compréhension varier en fonction des circonstances politiques, sociales et culturelles et, en même temps, en articulation permanente avec la pensée missionnaire de l'Église, avec son inévitable révision et télélaboration, lesquelles s'inscrivant dans les circonvolutions souvent chaotiques de l'histoire. Variations et évolutions se reflètent également dans les relations sociales, culturelles et ecclésiales entre l'Europe et les autres continents. Dans chaque cas particulier, on peut cependant trouver des éléments spécifiques qui se rejoignent néanmoins dans un processus commun de renouvellement de la pensée missionnaire et de l'action évangélisatrice de l'Église. La réflexion qui suit part d'un cas spécifique, celui de la mission de la province spiritaine du Portugal, de façon à mettre en évidence une série d'aspects communs de l'évolution missiologique post-Vatican II.

L'émergence d'un nouvel ordre européen et mondial dans la seconde moitié du XX^e siècle a entraîné de profonds changements (dont le Portugal ne bénéficierait que bien plus tard), lesquels ont vu naître une nouvelle pensée sur l'Église, sur la place de l'évangélisation et sur la relation entre Église et monde. Ces changements ont eu d'immenses conséquences pour la théologie de la mission et pour un nouvel ordonnancement de la présence des instituts missionnaires dans le monde, ainsi que, dans le cas spécifique, de la présence des Spiritains. Ce nouveau modèle (ou ces nouveaux modèles), dont les contours ne cessaient de se développer, de se complexifier et

de mûrir, a vu émerger une nouvelle façon pour les « instituts missionnaires » de se situer dans l'Église et dans la société.

L'auto-compréhension des spiritains suit également cette trajectoire et la conversion à ces nouveaux modèles. La réactualisation de la vie et de la mission spiritaines a été marquée par une réception houleuse et divisée du Concile, qui s'est poursuivie des années après la fin de ce dernier. Sans prétendre réduire une richesse incommensurable d'acquis et de redécouvertes à une analyse succincte et même lapidaire, il est peut-être possible d'esquisser ici les grands axes de ce nouveau modèle missiologique.

*Le passage
d'un axe fonctionnel
de l'activité missionnaire
[...] à un recentrage
théologique.*

I. DES MISSIONS À LA MISSION

L'un des approfondissements théologiques les plus importants, aux conséquences pastorales immenses, a été le passage d'un axe fonctionnel de l'activité missionnaire, dont la compréhension était centrée sur les lieux — les missions — et les œuvres, à un recentrage théologique. Dans cette nouvelle optique, la mission apparaît comme le fondement même de l'être et de l'activité de l'Église et s'enracine dans le dynamisme interne de La Trinité et dans ses divines missions : Le Père envoie le Fils, dans l'Esprit Saint ; le Père et le Fils envoient l'Esprit Saint, dans le Saint-Esprit ; le Fils envoie les disciples, à partir de sa relation filiale avec le Père : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie : recevez l'Esprit Saint¹. » De cette approche éminemment théologique émane la théologie de la *Missio Dei*, comme on la qualifie, qui resitue complètement toute la compréhension de la mission et de l'activité missionnaire².

Sans entrer dans l'extraordinaire complexité de ce processus de réflexion et de réorientation des pratiques, nous pouvons ici mettre en exergue comment cette approche essentiellement théologique détermine une nouvelle compréhension qui valorise moins l'action en tant que telle que l'identité baptismale, moins la fonction et la multiplication des actions de mise en œuvre institutionnelle et plus la relation avec Dieu. Et, à partir de cette relation-là, cette nouvelle compréhension valorise une nouvelle relation entre les personnes comprise toujours à partir d'une clé de fraternité universelle, enracinée dans la création, et à partir d'une clé ecclésiale, enracinée dans la vie de disciple du Christ, Rédempteur de tous, ainsi que dans le don du Baptême.

1. Jo 20, 21

2. Cf. Concile Vatican II, Décret *Ad Gentes*, n° 1-5.

Dans ce décret, comme dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* ou dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, nous trouvons les fondements de cette approche qui marque un changement de position des instituts missionnaires, comme de toute l'Église, face au défi missionnaire et aux engagements concrets dans les missions.

D'autre part, la théologie de la *Missio Dei*, dans sa conception la plus extensive, relativise la dimension géographique de la mission, qui se trouve en tout lieu, dans une articulation multipolaire entre les situations religieuses, culturelles et humaines et non plus seulement dans l'articulation bipolaire entre « pays chrétiens » (dans un concept de « chrétienté » que la laïcité de l'État et la séparation des registres ont depuis longtemps plongé en crise) et les « terres de mission ». Dieu est présent partout et c'est dans chaque cœur humain que se dresse le chantier de la mission. Ce déplacement géographique de la mission engendre une autre crise : celle du concept même de « *missio ad gentes* ». Qui sont les peuples si tous les peuples sont agents et destinataires de la mission ? D'autres formules ont été proposées, comme celle de « *missio ad extra* » (mais toute mission n'est-elle pas sortie de soi ?) ou encore, à partir des nouvelles théologies asiatiques, celle de mission « *inter gentes* » (avec en présumé cette spécificité du contexte asiatique qui veut qu'une communauté chrétienne, minoritaire, se sente envoyée, à partir du milieu de son peuple, à tout ce peuple – *inter gentes*).

Avec l'encyclique *Redemptoris Missio*, Jean-Paul II consacre définitivement l'expression, au-delà de la littéralité de son sens, en tant qu'expression technique, laquelle indique la dimension de la première évangélisation, au sein de la vitalité missionnaire de l'Église dans son ensemble³. . Cet horizon est donc récupéré, « toujours au point de départ⁴. » de la mission, mais en la basant sur sa source théologique, ce qui la libère de tout réductionnisme institutionnel ou simplement utilitaire.

La théologie
de la *Missio Dei*,
dans sa conception la
plus extensive, relativise
la dimension géographique
de la mission.

2. DE L'IMPLANTATION INSTITUTIONNELLE AU DYNAMISME COMMUNIONNEL

La mission devient donc moins un processus stratégique d'implantation de l'Église par expansion tentaculaire de ses structures institutionnelles qu'une irradiation vitale dans laquelle le don de la vie en Christ est communiqué par le témoignage, la proclamation, le service et le dialogue, sur la base d'une expérience de la vie de disciple et de l'envoi dans l'Esprit Saint. Cette expérience, parce qu'elle se fonde sur la mission de Dieu et sur un envoi baptismal conjoint, est conduite par le Christ, dans l'Esprit, à travers l'Église comme sacrement du salut. Il s'agit donc d'une expérience vécue par tous les chrétiens, chacun selon sa vocation propre, et elle est en fait mêlée à l'être même de l'Église, dans laquelle la mission et l'ecclésialité sont fondamentalement les différentes désignations d'une seule et même réalité. Mission et communion se réfèrent donc à un dynamisme commun : la communion trini-

3. Cf. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, 1990, n°30.

4. *Ibidem*.

taire est essentiellement dynamique, constituée par les relations d'envoi au sein de La Trinité et, dans l'œuvre de la création, comme une sorte d'irradiation, par amour, de la vie divine. Accueillir le don de l'Esprit, donné par le Christ depuis le Père, c'est accepter d'être greffé sur ce mouvement éternel d'aller et de retour à sa rencontre. Suivre Jésus, c'est l'accompagner dans sa mission. Participer en Lui à la vie de Dieu, c'est devenir Église et c'est, par définition, une irradiation dynamique, une participation à l'unique Mission, qui est à la fois du Christ et le Christ lui-même.

L'expansion de l'Église est donc comprise comme accueil et rayonnement de la communion, dans un processus dynamique que nous appelons mission. Par conséquent, les missions, en tant que lieux de présence et d'activité de l'Église (ou des missionnaires spéciaux qui y sont envoyés) deviennent relativement secondaires, une conséquence pratique de la Mission du Christ, pour le Christ et avec le Christ, que nous célébrons dans l'Eucharistie, que nous annonçons dans la Parole et que nous servons dans les frères. D'où un nouvel accent mis sur tous les chrétiens: non plus seulement les prêtres, les religieux et religieuses, mais aussi les fidèles laïcs, la multitude des disciples qui, de plein droit et non à titre subsidiaire, s'assument comme membres actifs d'un corps ecclésial tout entier missionnaire. Les mouvements spiritains ont été invités à s'imprégner de cette nouvelle façon de se situer: les *Liamistes* et, plus tard, les *Jeunes sans frontières*, comme tous les autres membres des autres mouvements et groupes, ne sont pas les auxiliaires des profès spiritains, mais les collaborateurs d'une mission commune, vécue en pleine coresponsabilité et coparticipation.

Dans l'activité missionnaire, dans ses diverses expressions typiquement spirituelles de première évangélisation, de service aux pauvres, ou d'accueil de projets naturellement non désirés, chacun intervient en tant qu'agent actif et les concepts mêmes d'« avant-garde » (les missionnaires religieux) et d'« arrière-garde » (les laïcs) n'ont plus de sens s'ils sont compris de la sorte. Une irradiation vitale dans laquelle le don de la vie en Christ est communiqué par le témoignage, la proclamation, le service et le dialogue, sur la base d'une expérience de la vie de disciple et de l'envoi dans l'Esprit Saint. Ce modèle clairement « communautaire / communionnel » ouvre donc la voie à l'émergence d'une expression importante de la mission contemporaine: celle du volontariat missionnaire. Le volontariat solidaire, qui se développe aujourd'hui dans tous les contextes sociaux, trouve une place importante dans l'Église et un poids croissant dans les engagements *ad gentes*.

*Une irradiation
vitale dans laquelle
le don de la vie en Christ
est communiqué par le
témoignage, la proclamation,
le service et le dialogue,
sur la base d'une expérience
de la vie de disciple
et de l'envoi dans
l'Esprit Saint.*

3. DU CLOISONNEMENT DES RELIGIEUX À LA CENTRALITÉ DE L'ÉGLISE LOCALE

Le rayonnement théocentrique, christologique et pneumatologique de la mission la ramène, comme on l'a dit, au cœur de l'identité ecclésiale, en la soustrayant à un statut réducteur et restrictif de caractère fonctionnel et géographique, attribué à un secteur d'activité spécifique de l'Église, réservé à des institutions spécialisées dans ce domaine fonctionnel. Située au cœur même de l'Église, cette dernière en devient la détentrice légitime et, par conséquent, l'opérabilité de la mission en vient à dépendre, par définition et exigence théologique, non pas d'institutions spécialisées mais bien de toute l'Église, selon son caractère charismatique et hiérarchique. Ainsi, dans leur rôle de service de direction au sein de l'Église, les évêques sont-ils, par nature, les premiers responsables de l'action missionnaire de cette Église. Les

Une compréhension renouvelée de la place des évêques au service de l'évangélisation.

instituts religieux sont une composante du tissu ecclésial ; ils occupent la place qui leur revient et, par conséquent, ne sont pas des entités parallèles aux Églises particulières, au contraire, ils participent à la constitution de leur dynamisme interne. Dans les « terres de mission », les supérieurs provinciaux représentent l'institution « titulaire » pour l'évangélisation d'un territoire donné. Ils pourraient s'opposer aux évêques car ceux-ci sont pour ainsi dire les otages de cette titularité étrangère à la structure dogmatique de l'Église. Dans le cadre de la compréhension renouvelée évoquée plus haut de la place des évêques au service de l'évangélisation, cette crispation perd tout son sens, et ceci sans pour autant exclure la première évangélisation. À ce renouveau et à cet approfondissement théologique apporté par le Concile s'est ajouté le développement effectif des Églises locales où les Spiritains oeuvraient. Dès le début, les spiritains, en accord avec leur propre spiritualité, ont assumé comme un engagement *sine qua non* la création de structures au service des Églises locales et la formation d'un clergé indigène. Cette urgence, soulignée bien avant le Concile par ce modèle clairement « communautaire / communionnel » ouvre donc la voie à l'émergence d'une expression importante de la mission contemporaine. Le Magistère romain⁵, trouve un exemple intéressant (parmi une myriade d'autres) dans la

5. Les encycliques missionnaires qui se sont succédé à partir de 1919, en particulier la première, *Maximum Illud*, de Benoît XV, et sans omettre les autres, comme *Fidei Donum* de Pie XII, avaient déjà fortement souligné l'urgence de la formation et de la consolidation d'un clergé local, ainsi que l'engagement missionnaire de toutes les Églises, avec à leur tête leurs évêques. Cet engagement doit également se traduire par une solidarité concrète sous la forme d'un partage du clergé avec les Églises dans le besoin, notamment dans l'hémisphère sud. Les prêtres séculiers envoyés par leurs évêques pour les « missions » étaient appelés « prêtres *Fidei Donum* », précisément en raison de la relation que cette forme d'engagement missionnaire entretenait avec l'encyclique qui l'encourageait.

présence spiritaine en Angola. Les évêques d'Angola, après la création de trois diocèses au début des années 1940 (Luanda, Nova Lisboa et Sá da Bandeira — devenus aujourd'hui Huambo et Lubango) ont été dès le début des spiritains, pour ensuite être rejoints par des clercs formés par des spiritains. Avec les scissions successives des diocèses, qui ont conduit à la riche profusion d'Églises locales en Angola ainsi que nous le voyons aujourd'hui, cette empreinte spiritaine est même devenue peut-être plus évidente. Concernant la formation des prêtres en effet, jusqu'à l'indépendance les Spiritains s'étaient cantonnés à la formation du clergé séculier local, et ceci par choix délibéré, à telle enseigne que la première maison de formation spiritaine proprement dite n'a été ouverte qu'en 1977, plus de cent ans après l'arrivée de la congrégation dans le pays.

Cette primauté de l'Église locale, consacrée par le Concile, mais déjà présente, donc, dès le début, ne comporte pas seulement des aspects ecclésiologiques, mais aussi politiques, culturels et sociaux, de-puis que les sociétés africaines ont pris conscience du droit fondamental à l'autodétermination des peuples. Comme il a été dit plus haut, le modèle missionnaire dans lequel les Spiritains évoluaient a hérité d'une imbrication de motivations ecclésiales et pastorales avec des motivations européennes nationalistes et ethnocentriques, combinant « travail d'évangélisation » et « travail de civilisation », en vue de l'assimilation culturelle des peuples africains par la culture occidentale supposée chrétienne. Cette conjugaison a commencé à se purifier en même temps que le processus par lequel les peuples africains, toujours plus conscients de leurs droits et de la légitimité de leurs revendications, ont commencé à s'organiser pour se libérer du joug colonial. À partir des années 1940 et surtout pendant les années 1950, la réflexion et le militantisme africains ont débouché sur un discours organisé et fondé qui exigeait la libération, pour finalement céder la place à la lutte armée, en l'absence d'alternative. Dans le cas du Portugal, l'idéologie fasciste du régime dictatorial qui a régné au Portugal jusqu'en 1975 a qualifié cette lutte de libération de « terrorisme » et, au moins dans une première phase, les couches sociales d'origine européenne n'ont fait qu'adopter ce langage et cette attitude, et la majorité des missionnaires n'a en aucun cas constitué l'exception. Cependant, l'évolution de l'histoire et l'érosion du régime ont fait place à une nouvelle attitude, qui a mûri jusqu'à l'indépendance des nations africaines lusophones en 1975. Dans ce contexte, les missionnaires (spiritains bien sûr, mais pas exclusivement) qui n'avaient pas réussi à se frayer un chemin dans ce nouvel ordre social et politique, se sont retrouvés plongés dans une profonde et douloureuse remise en question de la raison d'être de la présence missionnaire

*La réflexion
et le militantisme
africains ont débouché
sur un discours organisé
et fondé qui exigeait
la libération.*

étran-gère elle-même : si on ne se trouvait plus au Portugal, pourquoi donc rester ? En outre, si la période était celle de la prépondérance des Églises locales, quel sens pouvait avoir la présence et les activités de ces instituts religieux ?

Ces questions, qui reflétaient une profonde crise du sens et exigeaient une réappréciation des motivations, ont eu la vertu de provoquer un processus de purification et de clarification, ce qui a redynamisé les intentions authentiquement missionnaires, éclairées par le Concile et la réflexion théologique et pastorale qui a suivi. Au cours de cette période de bouleversements, de nombreux missionnaires ont ainsi quitté leur lieu de mission, non seulement parce qu'ils étaient désorientés par la situation de l'époque, mais surtout parce qu'ils ont été expulsés (alors qu'ils souhaitaient rester) ou parce qu'il leur était impossible de gérer les conditions insupportables et l'extrême violence engendrées par les régimes marxistes-léninistes (qui apportaient une nouvelle oppression succédant à la précédente) et par la guerre qui a dévasté

l'Angola (et aussi le Mozambique, où les Spiritains n'arriveront que plus tard, dans un contexte complètement différent).

Les missionnaires qui ont réussi à rester ont eu le privilège de participer activement à l'édification d'une Église locale dans cette nouvelle étape décisive, marquée par des persécutions et des épreuves de toutes sortes mais d'accroissement en maturité. Les diocèses

se sont multipliés, le clergé local s'est consolidé et, dans plusieurs

cas, est devenu capable de solidarité en partageant ses ressources humaines

avec des Églises encore plus dans le besoin. Ainsi s'est consommée une situation dans laquelle ces jeunes Églises sont passées de « fondées » à « fondatrices », manifestant un dynamisme missionnaire à caractère pluriel, multipolaire et en constante interaction avec d'autres contrées (y compris les Églises mères d'Europe) et d'autres cultures.

Un processus de purification et de clarification qui a redynamisé les intentions authentiquement missionnaires.

La proximité entre les missionnaires et les personnes auxquelles ils sont envoyés est condition sine qua non.

Priorité aux projets liés, au sens large, à la justice et à la paix et au développement.

4. DE L'ŒUVRE CIVILISATRICE À L'INCULTURATION

Il a toujours été très clair, quel que soit le modèle de mission, que la proximité entre les missionnaires et les personnes auxquelles ils sont envoyés est condition sine qua non. Comme nous l'avons déjà dit, les Spiritains ont toujours été animés par un fort engagement dans l'apprentissage des langues et des cultures locales, ce qui, dans le cas de

l'évangélisation en Angola et au Cap-Vert, a été particulièrement remarquable.

Cet effort réel des missionnaires au cours des siècles pour s'intégrer et s'ajuster à la réalité de chaque peuple (par la langue, l'accès au symbolisme culturel, la proximité affective) pourrait être appelé génériquement « acculturation », se référant ainsi aux individus et à leur manière de se mettre en adéquation, plus ou moins étroite, avec les réalités locales. En ce qui concerne le fond et la forme de la proposition et le contenu de l'évangélisation, la priorité donnée à la langue et aux traductions a également toujours été de mise, ainsi que l'effort pour rendre le message évangélique intelligible à tous les peuples. Ces processus d'approche du message pourraient être appelés adaptation : la proposition est essentiellement extrinsèque aux récipiendaires, mais elle leur est présentée dans un format adapté à leurs codes linguistiques et culturels, de manière à la rendre perceptible et acceptable. Cependant, et en raison de la manière dont l'Église s'est comprise, de son message, de sa pratique liturgique et de son expression de la foi, la manière d'être et de pratiquer le catholicisme est restée inchangée chez les peuples auxquels les Spiritains ont été envoyés : les formes liturgiques, le langage, les modèles catéchétiques ont largement suivi le modèle européen ; l'attention portée aux paradigmes culturels, à la vision du monde et aux codes éthiques n'est pas allée jusqu'à les mettre en dialogue avec la proposition chrétienne, ce qui aurait permis à cette dernière de les réorienter sans les vider de ce qu'elle y trouvait d'incompatible. En 1962, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, Joseph Masson, S.J., a publié un article intéressant⁶ qui a été identifié comme l'un des textes fondateurs de ce qu'on allait appeler l'inculturation. Dans les décennies suivantes, avec l'abondante production théologique et pastorale sur le sujet, le thème de l'inculturation s'est fortement développé, non seulement sur le plan théologique, mais surtout dans le domaine pastoral. Par inculturation, on entend non pas des formes superficielles de communication de l'Évangile, mais le processus même d'intégration de l'Évangile dans les cultures, en les transformant de l'intérieur et en produisant ainsi la métamorphose personnelle et sociale qui rend possible la formation d'une authentique communauté chrétienne, générée dans un peuple et à partir d'une culture. Dans l'inculturation, il ne s'agit pas seulement de produire une expression de foi avec des éléments propres à la culture, mais il s'agit bel et bien d'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*⁷. »

Le processus même d'intégration de l'Évangile dans les cultures.

L'inculturation se réfère donc beaucoup plus à l'Évangile et à l'Église en tant que tels qu'aux seuls agents de la mission. Ce n'est pas le missionnaire étranger qui

6. MASSON J., « L'Église ouverte sur le monde », dans *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962).

7. ARRUPPE Pedro, « Lettre du P. Arrupe sur l'inculturation », 14 mai 1978, dans *Inculturazione*, Rome : Éd. Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1983.

est inculturé, mais l'Évangile qui, en pénétrant les cultures, génère une nouvelle réalité qui, sans être syncrétique ou hybride, devient l'expression d'une Église authentiquement catholique et authentiquement locale. Par conséquent, l'inculturation ne se réfère pas seulement au processus initial d'évangélisation (en tant que première évangélisation), mais à toutes ses étapes, dans tous les contextes : elle présuppose un dialogue permanent entre foi et cultures, puisque la foi sert toujours du support culturel comme véhicule et expression.

Un « état pur » de la foi, se passant de ce support culturel, n'existe tout simplement pas, puisque la foi est vécue par des humains qui ne se conçoivent jamais autrement que dans leur contexte culturel. Tout cela présuppose une manière très dynamique et procédurale de concevoir la mission dans tous ses aspects, y compris celui de la transmission de la foi. Bien qu'elle puisse sembler principalement théorique, cette approche de la mission, en tant que processus d'évangélisation, est avant tout pratique et elle a d'immenses conséquences sur la manière dont les missionnaires se situent par rapport à la société dans laquelle ils vivent, par rapport à l'Église à laquelle ils appartiennent ainsi que par rapport aux personnes avec lesquelles ils établissent de nombreuses interactions. La marque que ce passage a laissée sur les Spiritains est indélébile et mérite au moins quelques brèves évocations. Les Spiritains ont contribué à la formation d'un clergé local et d'un laïcat arrivé à maturité, ce qui est en soi une condition première et indispensable au développement du processus d'inculturation. La croissance du clergé local et des agents laïcs d'évangélisation dans les Églises africaines (et ailleurs) constitue donc la base décisive de l'émergence d'une Église authentiquement locale et authentiquement catholique. Dans le cas des Spiritains portugais, en ce qui concerne la mission *ad gentes* de la période préconciliaire, cet investissement s'est surtout concentré sur l'Angola et le Cap-Vert.

Les engagements missionnaires pris par les Spiritains après le Concile Vatican II présentaient déjà, en termes de priorités et de valeurs missionnaires centrales, la nécessité de se consacrer à la maturation de l'Église locale à partir de cette catégorie fondamentale d'inculturation. Le cas de la Guinée-Bissau est sans doute particulièrement intéressant, dans la mesure où, s'agissant d'un projet international, il a compté sur la présence de Spiritains qui se sont investis dans la mise en valeur d'une proposition évangélisatrice qui irait donner lieu à l'émergence d'une communauté chrétienne locale, à partir de sa propre culture et avec une orientation d'inculturation très bien assumée et fondée. Ainsi l'Évangile, dans son originalité comme toujours, recevait de la culture locale sa configuration propre et originale, créant dans cette culture une reformulation nouvelle et essentielle. Cet effort, qui remonte au début de la présence des spiritains en Guinée-Bissau, a produit des fruits indéniables d'évangélisation dans

*La base décisive
de l'émergence
d'une Église
authentiquement locale
et authentiquement
catholique.*

**Être chrétien
ne signifie pas changer
de culture, mais plutôt
devenir soi-même différent
au sein de sa propre
culture.**

les régions où ils se trouvaient, dans un premier temps uniquement parmi le peuple manjak. Dans le cas en question, comme dans d'autres où la présence missionnaire est déjà plus ancienne, le changement radical de registre est très évident : le service intégral de l'être humain, dans lequel on cherche la croissance de celui-ci dans tous les aspects de la réalité individuelle et collective, ne passe pas par la transmission de catégories culturelles européennes. Il s'agit bien d'un refus de faire comme si la civilisation occidentale faisait partie de la proposition évangélistrice. Aider les êtres humains à être eux-mêmes, chaque peuple à être lui-même, est une condition pour que l'annonce de Jésus-Christ devienne pertinente dans ce processus de « développement intégral ».

Être chrétien ne signifie pas changer de culture, mais plutôt devenir soi-même différent au sein de sa propre culture. Avec ce présupposé en poche, le travail des missionnaires *ad gentes* peut se permettre d'inclure des éléments extrinsèques à la culture, sans complexes ni crainte de violence : une fois que l'on assume que le peuple, avec sa culture, est détenteur et protagoniste de son propre processus de croissance dans la foi chrétienne, la reconnaissance que la culture est une réalité dynamique en interaction continue avec l'altérité et le contraste crée alors des conditions favorables pour que la rencontre avec la différence que l'Évangile représente puisse advenir dans l'environnement ouvert d'une éducation qui soit de l'ordre d'un apprentissage valorisant le différent, y compris sur le plan culturel. Le sujet d'un tel processus doit certainement être l'Église locale et le peuple de Dieu, bien plus que le missionnaire étranger, qui lui, fait ce qu'il peut dans la mesure où il s'intègre réellement à la nouvelle Église et à la société qui l'accueille.

5. DU DISCOURS MONOLITHIQUE AU DIALOGUE INTERCULTUREL ET INTERRELIGIEUX

L'évolution du regard de l'Église sur la culture et les cultures est importante dans la transformation du regard porté sur les autres religions. La perception de la valeur intrinsèque de chaque peuple et de sa culture (avec son univers de valeurs spirituelles, esthétiques, artistiques, techniques, littéraires, etc.) conduit à la reconnaissance de la présence essentielle du Bien dans chaque culture, sans exclure l'élément spirituel et religieux. Le Concile Vatican II récupère la théologie et la spiritualité des « semences du Verbe » dont parlait l'apologiste Saint Justin (au IIe siècle), en se référant aux expressions de la vérité et de la présence de Dieu dans toutes les traditions religieuses, fonctionnant ainsi comme une préparation à la rencontre avec l'Évangile. Dans le décret *Ad Gentes*, le Concile invite les chrétiens (et donc tous les missionnaires), dans leurs rapports avec les différents groupes humains, à se fa-

**La reconnaissance
des « semences du
Verbe » dans les
autres religions.**

miliariser: « [...] avec leurs traditions culturelles et religieuses; à découvrir avec joie et respect les semences du Verbe latentes en eux⁸. » La rencontre avec les religions devient alors, non pas une stratégie d'annonce de l'Évangile, mais un lieu d'évangélisation valable en soi, en articulation permanente avec l'annonce: « De même que le dialogue entre les religions est un élément de la mission de l'Église, l'annonce de l'œuvre salvatrice de Dieu l'est aussi; il serait insensé de choisir l'un et d'ignorer l'autre⁹. » Le document *Dialogue et annonce*¹⁰ du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux identifie cinq grands piliers de la mission de l'Église: le témoignage, le service au développement social, la liturgie, le dialogue et l'annonce. L'importance de la proclamation, de l'annonce dans la transmission de la foi est si grande qu'elle peut éclipser les quatre autres éléments, eux aussi déterminants, mais la réaffirmation successive par le magistère de l'importance du dialogue, en fournissant des éléments pour sa définition et sa compréhension, ne laisse aucune place au doute sur ce point.

Cependant, l'importance accordée par le Concile et le Magistère à la validité spirituelle et religieuse de nombreux aspects présents dans les autres religions a certainement généré une crise difficile, voire déchirante, qui a nécessité l'approfondissement de certains postulats christologiques et ecclésiologiques, portant sur la foi au Christ, unique sauveur, et sur le principe ecclésiologique selon lequel hors de l'Église il n'y a point de salut.

Sans remettre en cause le rôle de Jésus, Fils unique de Dieu, comme unique sauveur, ni la centralité de l'Église, « sacrement du salut », la reconnaissance des « semences du Verbe » dans les autres religions non seulement légitime, mais exige une approche missionnaire pleine d'humilité, dans un esprit de pèlerinage et de contemplation de la vérité que Dieu a insufflé à tous les peuples et à toutes les cultures, approche pleine de proximité et d'hospitalité, accueillant la différence de l'autre comme un lieu où Dieu me parle et rend possible « un dialogue de salut » nécessaire à la rencontre avec le Christ et à l'intégration dans la communauté de ses disciples.

C'est l'expérience dont parlait Paul VI dans son encyclique *Ecclesiam Suam*, lorsqu'il disait que: « l'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église devient une parole, un message, une conversation »¹¹. Ce parcours de réflexion théologique et d'enseignement magistériel, balayé ici de manière très brève et très résumée, a généré de bonnes conditions pour offrir à la mission spiritaine un

8. Conc. Vaticano II, Decr. *Ad Gentes*, n° 11.

9. Jean-Paul II, cit. dans Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et Annonce* (1991), n° 6.

10. Cf. *Op. Cit.*

11. Paul VI, *Ecclesiam Suam*, n° 38.

visage proche des gens et ouvert au dialogue.

La valeur de simplicité, toujours présente dans la spiritualité et la pratique spiritaines, a été renforcée par un type de choix missionnaire et d'action pastorale dans lequel le missionnaire est vraiment inséré parmi les gens, partageant leurs causes, leurs joies et leurs peines, participant à leurs luttes et se tenant toujours à leurs côtés, dans une mystique d'empathie et de solidarité spirituelle et sociale. Cette proximité et cet esprit d'insertion ont imprégné et inspiré tous les lieux et toutes les formes de présence spiritaine.

Dans le cas du Brésil, où de nombreux Spiritains portugais sont arrivés dans les années 1970, après avoir été contraints de quitter l'Angola, les options spirituelles ont toujours été au niveau de la proximité et de l'insertion parmi les personnes les plus pauvres, en prenant en charge avec l'Église locale la cause de la libération intégrale des personnes. On peut en dire autant de la très modeste présence spiritaine au Paraguay ou dans d'autres pays d'Amérique latine, ainsi qu'au Mozambique, avec une implantation spiritaine plus tardive.

*Une attitude
d'humilité,
d'auto-relativisation
et d'inclusion.*

6. D'UNE MISSION SPÉCIALISÉE ET EXCLUSIVE À UNE MISSION PARTAGÉE

Tout ce qui a été dit sur la nouvelle théologie de la mission, qui intègre l'importance de l'inculturation et du dialogue à la fois interreligieux et inter-spirituel, consolide le chemin, commencé bien avant le Concile, de l'inclusion des laïcs dans la mission spiritaine, en portant maintenant cette inclusion à des niveaux beaucoup plus profonds. En effet, le dépassement d'une position monolithique à l'égard de la vérité et de la mission a non seulement ouvert la voie à un comportement différent à l'égard des peuples et de leurs différentes religions, mais, et ce n'est pas moins important, a favorisé une attitude d'humilité, d'auto-relativisation et d'inclusion qui a rendu possible et naturelle une bien plus grande proximité à l'égard d'autres vocations et identités au sein et de l'Église et de la famille spiritaine. Ainsi, le chemin de l'inclusion et de la mission partagée, commencé il y a déjà bien longtemps, gagne ici une nouvelle possibilité d'enrichissement. Le mouvement *Jovens Sem Fronteiras* (JSF — [Jeunes sans Frontières]), fondé auprès du Patriarcat de Lisbonne en 1983, en est un exemple éloquent : insertion missionnaire au milieu des jeunes, à partir des jeunes, valorisation de leurs formes d'expression culturelle et spirituelle tout en les rendant protagonistes de leur processus propre de maturation chrétienne. Le précepte de Libermann : « Faites-vous nègres avec les nègres ! » est également mis en application ici, comme principe d'identification et d'empathie avec les personnes concrètes avec lesquelles on est appelé à cheminer. Autre cas éloquent, la *Liga Intensificadora da Ação Missionária* (LIAM — [Ligue pour l'intensification de l'action missionnaire]),

L'émergence des associés laïcs spiritains est une autre expression forte de la mission partagée des Spiritains.

matérialisé dans chaque communauté concrète, dans chaque Église spécifique.

Plus récemment encore, l'émergence des associés laïcs spiritains est une autre expression forte de la mission partagée des Spiritains, basée sur une spiritualité commune vécue en différentes vocations. Il en va de même pour les fraternités spiritaines et le bénévolat missionnaire.

Ce dernier point, en particulier, reflète un véritable signe des temps : la croissance des missionnaires laïcs, en nombre et en pertinence, dans le cadre de la mission *ad gentes* ou de la mission *ad intra*, témoigne de ces vents nouveaux qui ouvrent de nouveaux horizons à la mission spiritaine.

En regardant la réalité contemporaine de la congrégation au Portugal, la place à laquelle sont appelés les laïcs spiritains pour vivre et réaliser la mission est de plus en plus évidente, tant au niveau des œuvres et des engagements missionnaires, qu'au niveau de la stimulation de la fraternité au sein de la province et de la famille spiritaine au sens large.

7. DE L'EXCLUSIVITÉ NATIONALE À LA MISSION AU NIVEAU INTERNATIONAL

L'élargissement des horizons au niveau conceptuel et théologique a conduit à un dépassement progressif de la compréhension de la mission définie par des paramètres nationaux : il n'y a pas d'étrangers dans l'Église, ni dans la Congrégation, ni dans l'expérience de la mission. Tous sont également détenteurs, également partenaires d'un envoi commun. Le caractère bipolaire de la mission entre la « chrétienté » et les « terres de mission », identifiée comme « outre-mer », a été converti en une vision beaucoup plus complète, toujours multipolaire, dans laquelle l'échange et le dialogue, l'ouverture et la rencontre des diversités dans la même communion, deviennent le paradigme prédominant.

Ces évolutions structurelles conduisent à la perception que, indépendam-

fondée à Fatima en 1937. Elle sera déterminante dans l'empreinte que les Spiritains laisseront sur l'Église portugaise dans la seconde moitié du XX^e siècle. La base paroissiale et diocésaine de la LIAM, sur un modèle que par la suite suivront les JSF, assume pleinement ses assises en donnant à l'Église locale le rôle dirigeant qui lui revient de fait : l'œuvre spiritaine n'est pas un projet parallèle, mais fait toujours partie intégrante du grand projet de l'Église,

Il n'y a pas d'étrangers dans l'Église, ni dans la Congrégation, ni dans l'expérience de la mission.

ment de la réduction du nombre effectif de membres autochtones des provinces européennes (et cette réduction, accompagnée d'un vieillissement notoire, est bien réelle), la présence plurielle de membres multiculturels dans ces provinces s'impose comme une nécessité spirituelle et éthique.

Le témoignage du dialogue, de la fraternité universelle et du témoignage évangélique a absolument besoin du pluralisme des agents et de l'expérience, vécue ad intra, des joies et des peines de la diversité culturelle. C'est pour cette raison que la dimension de l'« internationalité » ou de l'« interculturalité » fait partie intégrante du modèle actuel de mission de plus en plus assumé dans la congrégation : les autres ne sont pas des auxiliaires, ils sont porteurs d'une mission commune ; « nous » sommes faits « des autres », la communion présuppose la diversité et le même n'existe pas sans l'autre.

*Priorité
aux projets liés, au
sens large, à la justice
et à la paix et au
développement.*

8. DE LA PATERNITÉ À LA PARITÉ : NOUVELLES APPROCHES EN MATIÈRE DE JUSTICE ET PAIX

La dimension de justice et de paix dans la mission de l'Église a toujours été omniprésente et transversale. L'option pour les pauvres, essentielle dans le charisme spiritain, a toujours été un pilier de tout ce que les spiritains ont fait, depuis leur fondation et, dans le cas du Portugal, depuis leur arrivée dans ce pays. Au fil des décennies, les efforts d'évangélisation des Spiritains, dans leur dimension de service et de témoignage, ont toujours donné la priorité aux projets liés, au sens large, à la justice et à la paix et au développement.

Les écoles, hôpitaux, projets agricoles et artisanaux, les œuvres de développement économique, la défense des faibles, l'émancipation des femmes, etc. ont toujours été fortement ancrés dans la mission spiritaine. Il est intéressant de noter comment les gens gardent, non pas tant le souvenir de la compétence, de l'éloquence ou de la fécondité de l'action, mais surtout le souvenir des missionnaires qui ont défendu leurs droits, qui ont marché à leurs côtés. Prenez, par exemple au Cap-Vert, le P. Cretaz ou encore le P. Campos, on les associe à d'innombrables histoires, quelquefois quasi mythiques, toujours liées à des venues à la rescousse des plus pauvres.

Les différents aspects du long parcours décrit ci-dessus et les transitions successives de la mission spiritaine ont donné lieu à une nouvelle approche, y compris en ce qui concerne la défense des plus pauvres¹². « Spiritains, avocats et défenseurs des plus pauvres », c'est voir les pauvres dans tous ceux avec qui nous travaillons, comme sujets de leur propre processus de croissance et de libération de la pauvreté et

12. LIBERMANN Francis, *Règlement de 1849*, dans *Notes et Documents*, vol. X, p. 517, cité dans *Règle de vie spiritaine*, n° 14.

La solidarité est de moins en moins considérée comme une option d'amour et de plus en plus comme un devoir de justice.

non comme objets de la charité des autres ou de l'action sociale de spécialistes.

La solidarité est de moins en moins considérée comme une option d'amour et de plus en plus comme un devoir de justice, qui place l'option d'amour, toujours présente, dans son registre le plus approprié.

L'engagement aux côtés des victimes de l'injustice ou des plus faibles n'est pas une option facultative, mais un impératif évangélique et missionnaire.

Ainsi, les projets de développement et de solidarité sociale deviennent de moins en moins des actions de riches pour aider les pauvres et de plus en plus des projets proprement humains, de personnes qui coopèrent entre elles à la construction d'une société plus juste et plus proche des valeurs évangéliques.

Cela implique des entreprises conçues avec un professionnalisme et une rigueur toujours plus affirmée et plus exigeante, en transparence, responsabilité et redevabilité aussi intégrales que non négociables.

L'ONG *Sol sem Fronteiras* [Soleil sans frontières], émanation des spiritains et de la Famille spiritaine du Portugal, incarne dans son quotidien cette approche de service solidaire au développement.

Quant au CEPAC¹³, à Lisbonne, il trouve sa première expression, embryonnaire, dans le travail des Pères José Vaz, Figueira, Afonso Cunha et bien d'autres, qui, au moment de l'indépendance du Cap-Vert et par la suite, se sont engagés à protéger et à accueillir les Cap-Verdiens qui arrivaient au Portugal sans les conditions minimales pour une intégration dans la dignité.

Après des débuts très simples, le Centre a pris de l'ampleur au point de représenter une entité de soutien social réunissant un nombre considérable de collaborateurs et des dizaines de bénévoles.

Ces deux institutions spiritaines au Portugal, même si elles ciblent différents secteurs d'activité, constituent le pivot de l'action missionnaire de la famille spiritaine et génèrent de grandes synergies entre les missionnaires spiritains aussi bien ad intra que ad extra, entre les différents mouvements de la famille spiritaine et les nombreuses personnes de bonne volonté qui s'identifient aux causes spiritaines.

EN GUISE DE CONCLUSION

Tout au long du chemin parcouru par les Spiritains au Portugal au cours du siècle dernier, les acquis spirituels, théologiques et pastoraux se sont accumulés pour

13. Le *Centro Padre Alves Correia* [Centre P. Alves Correia], fondé en 1992 par les Spiritains pour aider les immigrants capverdiens et angolais, etc., en situation précaire ou sans papiers en règle.

y constituer ce qui est aujourd'hui le modèle dominant de la vie spiritaine.

Au vu de ce qui a été décrit ci-dessus, nous pourrions en résumer quelques axes centraux :

- une **mission de proximité** qui valorise le fait d'être au milieu des gens, de partager leur situation, leurs difficultés et leurs interpellations missionnaires ;
- une **mission de dialogue et d'hospitalité** qui valorise les cultures, les différences et la manière dont Dieu nous parle aujourd'hui à travers l'autre ;
- une **mission d'annonce et de transparence confessionnelle** qui se propose de suivre le Christ de manière non équivoque et radicale, en témoignant et en annonçant le Salut que Lui seul peut offrir. Cette proclamation et ce témoignage s'inscrivent dans ce processus de proximité et de dialogue, profondément respectueux des différences et profondément cohérent avec sa propre identité.

Au-delà des stratégies ou des systèmes théologiques, ce qui est en jeu ici c'est toujours la vie et l'assomption d'une spiritualité christocentrique qui traverse tout et nous invite à tout revoir à la lumière de l'Évangile et à partir d'une expérience concrète de Dieu au milieu de son peuple.

C'est cette vitalité spirituelle et cette expérience existentielle de Dieu qui rendent possible le chemin parcouru au siècle dernier, et qui doit être accompli en celui où nous nous trouvons, en fidélité constante à un appel depuis toujours présent, mais qui se renouvelle dans les défis de l'aujourd'hui. ■

*Pedro Fernandes, C.S.Sp.,
Lisbonne, Portugal*

