

## Missionnaires après le Vatican II

# Repartir de la mission

### Introduction

En raison du mouvement vers l'extérieur (*Ad Extra*) qui caractérise la mission de leurs membres, les communautés locales des Instituts missionnaires sont de plus en plus multiculturelles. Ce fait, qu'elles considèrent comme une grâce, leur permet d'éprouver et d'exprimer, dans la contingence des situations historiques où elles sont engagées, la catholicité intrinsèque à l'Église. Il est aussi une *via crucis* : le passage de la simple juxtaposition des cultures à leur fécondation mutuelle ne fait jamais l'économie du conflit et de la conversion. Il en résulte que là où les antagonismes ne sont pas dépassés au travers de la dynamique par laquelle chacun se tourne intérieurement vers l'Évangile et, à partir de là, s'ouvre au visage de l'autre reçu dans la lumière de Dieu, les communautés deviennent des champs de batailles entre « frères ». De telles situations, qui se multiplient malheureusement, constituent un défi que l'on ne peut éluder sans conséquences fâcheuses pour la mission *ad gentes* : « Qu'ils soient un afin que le monde croie. » (Jn 17, 21)

Néanmoins, à bien y réfléchir, ce défi important n'est pas le défi majeur qui se pose aujourd'hui à la conscience des instituts missionnaires. En effet, au regard des déplacements culturels et politico-économiques qui ont traversé le monde depuis la deuxième guerre mondiale d'une part, du renouvellement de la théologie de la mission lié à l'ecclésiologie missionnaire du Concile Vatican II d'autre part, ces Instituts ont été acculés à comprendre à nouveaux frais leur identité, c'est-à-dire la nature de leur vocation dans l'Église et de leur action dans le monde. Cette démarche de réinterprétation créatrice de leur héritage charismatique, dans laquelle ils se sont investis avec plus ou moins de sérieux, ne peut cependant être féconde que si elle suppose la volonté de répondre rigoureusement à un certain nombre de questions. Parmi celle-ci, quatre me semblent fondamentales : que signifie être « une équipe de missionnaires » dans une Église *intrinsèquement* missionnaire ? Sur quelles motivations fonder une action missionnaire prenant en compte le fait, reconnu par le magistère post-conciliaire, que les cultures et les religions, en ce qui en elles est fécondé par le Verbe de Dieu, peuvent être des médiations *participées*<sup>1</sup> du salut ? Quelles sont les implications, pour les « stratégies » missionnaires, de la prise de conscience que « l'autre », vers lequel est envoyé le missionnaire, n'est plus exclusivement situé dans les « pays de mission » ? Quelles dynamiques missionnaires exige la situation historique d'une Église qui, humiliée dans le scandale des abus sexuels et de pouvoir, renonce à la posture condescendante de donatrice de leçons pour s'inscrire dans un rapport aux « autres » structuré par la logique de la réciprocité ?

Eu égard à ce questionnement, il ne me semble pas exagérer d'affirmer que la persistance, sous des déguisements spirituels, des « motivations » missionnaires découlant d'une théologie surannée de la mission, est la cause ultime de la crise que traversent aujourd'hui plusieurs Instituts. Il devient donc urgent de penser l'engagement de ceux-ci à la lumière de la façon dont l'Église, depuis le concile, s'auto-comprend et interprète son rapport au monde des cultures et

---

<sup>1</sup> Congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration "Dominus Iesus" sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, n° 14.

des religions. La présente réflexion fait sienne cette préoccupation. Elle se veut une modeste contribution au travail de refondation théologique de la pratique missionnaire.

## 1. Kénose et « mission dans la faiblesse »

Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise du Concile Vatican II enracine la mission dans le mystère du Dieu trinitaire. Ce faisant, il redécouvre une théologie ayant prévalu dans l'Eglise jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. A partir de l'époque patristique, en effet, le terme de « mission » a le sens théologique de *missio Dei*<sup>2</sup>. Il désigne précisément les processions en Dieu<sup>3</sup>. Dans la mesure où les relations intratrinitaires (*missio ad intra*) des personnes divines tend à se diffuser par la création, l'incarnation, et l'effusion de l'Esprit, la *missio Dei* était aussi présentée comme *missio ad extra*<sup>4</sup>. Ainsi comprise, elle signifie le dessein du Père sur l'humanité, la mission du Fils et la mission de l'Esprit<sup>5</sup>. C'est dire que, chez les Pères de l'Eglise, la mission a une signification théo-logique : elle est l'expression de la nature de Dieu et la forme que prend sa relation au monde. Aussi n'emploient-ils pas le terme de « mission » en lien avec l'activité par laquelle l'Eglise s'édifie elle-même et annonce l'Evangile à ceux qui n'en sont pas membres. Pour rendre compte de celle-ci, on a recours, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, à un champ lexical qui s'organise autour des mots : témoignage (martyre), prophétie, ministère de la Parole, propagation et diffusion (de la foi), conversion des gentils, annonce et promulgation de l'Evangile, etc.<sup>6</sup>

Les Jésuites ont été les premiers à utiliser le terme de « mission » pour signifier l'annonce de la foi chrétienne aux personnes qui ne faisaient pas partie de l'Eglise catholique. Il en est résulté une interprétation ecclésiologique de l'action missionnaire, qui marquera profondément la relation de l'Eglise aux cultures et aux religions « païennes ». En effet, quand elle est centrée sur la communauté ecclésiale et sur sa volonté de « croissance », la mission obéit inexorablement à une logique de conquête. La *missio ecclesiae* n'est une véritable *missio* que si elle s'inscrit dans le mouvement de la *missio Dei*.

Karl Barth fut l'un des premiers théologiens à mettre en exergue cette vérité. A l'occasion d'une conférence donnée au cours de l'assemblée missionnaire de Brandebourg, en 1932, il fit valoir que la mission de l'Eglise est une participation à l'activité de Dieu lui-même. En tant que telle, elle relève non pas de l'ecclésiologie ou de la sotériologie, mais de la doctrine de la Trinité. Cette orientation permit d'élargir la doctrine classique de la *missio Dei* comme envoi du Fils par le Père et envoi de l'Esprit par le Père et le Fils de façon à inclure un autre « mouvement » : l'envoi de l'Eglise dans le monde par le Père, le Fils et l'Esprit. On établissait ainsi un lien entre la mission ecclésiale et la doctrine de la Trinité, introduisant par le fait même une innovation importante dans la réflexion missionnaire<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. Marie-Hélène ROBERT, « Pour que le monde croie ». *Approches théologiques de l'évangélisation*, Lyon, Profac-Théo, p. 93.

<sup>3</sup> Le Fils procède du Père ; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

<sup>4</sup> Marie-Hélène ROBERT, « Pour que le monde croie », *op. cit.*, p. 94.

<sup>5</sup> Cf. Christian SALENSON, « La missio Dei », dans Emmanuel PISANI (dir.), *Maximum illud. Aux sources d'une nouvelle ère missionnaire*, Paris, Cerf-Patrimoine, p. 127-139.

<sup>6</sup> Cf. Marie-Hélène ROBERT, « Pour que le monde croie », *op. cit.*, p. 94.

<sup>7</sup> Cf. David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Hayo/Karthala/Labor et Fides, Lomé/Paris/Genève, 1995, p. 526.

En effet, la notion de *missio Dei* laisse entendre que Dieu n'est pas seulement l'inspirateur de la mission, mais qu'il en est aussi la source et le principal agent. Dans cette perspective, l'action de l'Eglise est à comprendre comme le lieu de sa collaboration avec le Dieu missionnaire. Il en résulte que la reconnaissance, la contemplation, et la confession de la présence active de Dieu dans les cultures et les religions sont les présupposés de l'engagement missionnaire. Le jésuite français Yves de Montcheuil, dans le contexte trouble des années 40, avait défendu vigoureusement cette idée dans un texte qui n'a rien perdu de son actualité. Il y mettait en évidence les implications, pour la pratique de la mission, de la prise de conscience de l'universalité de l'activité salvifique de Dieu :

« Quand l'Eglise va vers un peuple qui n'a pas encore reçu la foi, écrit-il, elle va à la rencontre d'une grâce de Dieu. En effet, la grâce est en travail dans chaque groupe humain, et, à l'intérieur de chaque groupe humain, dans chaque homme ; (...) Ce n'est donc pas vers un simple vide que celle-ci se dirige pour le combler. Elle est attirée par un appel de Dieu<sup>8</sup>. »

Ainsi, selon Montcheuil, c'est à partir des « destinataires » que retentit l'appel à la mission. Dans la logique de cette position, la mission est envisagée à la fois comme don et accueil, annonce et écoute. Aussi des théologiens contemporains invitent-ils à penser celle-ci non seulement à partir de la finale de l'évangile de Mathieu et de Marc (Mt 28, 19-20 ; Mc 16, 15), mais également en fonction des « discours de mission » que les synoptiques situent dans le temps du ministère pré-pascal de Jésus (Mt 10, 5-10 ; Mc 6, 7-9. 12 ; Lc 9, 3-4 ; Lc 10, 4.7). Dans ces textes, « Jésus insiste quasi exclusivement sur la *façon* d'aller<sup>9</sup> ». En outre, « les recommandations qu'il donne à ceux qu'il envoie se résument en un point : ils doivent aller *démunis*<sup>10</sup> ». Qu'est-ce qui explique cette insistance sur le dénuement ? La réponse que Pierre-François de Béthune donne à cette question est éclairante. Il écrit précisément :

« Il apparaît [alors] que, si Jésus envoie ses disciples en les privant des moyens de survivre seuls, c'est pour qu'ils reçoivent des autres de quoi vivre. Les précisions qu'il donne à ses disciples sur la façon d'aller ne sont pas destinées à les rendre plus *détachés*, mais plus *dépendants*. Car, ainsi démunis, ils sont bien *obligés de demander l'hospitalité*. Tel est le sens obvie de cette demande de Jésus d'aller démunis. Il veut développer chez ceux qu'il envoie une attitude d'humble demande d'asile. Parce qu'alors le contact avec ceux qu'ils rencontrent est juste. Ils apportent en effet beaucoup de bienfaits : la paix, la guérison, l'annonce de la venue imminente du Royaume de Dieu, mais Jésus leur demande d'abord de recevoir, de ceux qu'ils rencontrent, les vivres et le couvert qui leur sont indispensables. Ainsi ils pourront établir une relation humaine respectueuse et l'évangélisation pourra se vivre comme un dialogue, un échange de vivres, de raisons de vivre. Car seule la réciprocité dans la vulnérabilité peut assurer une vraie communion<sup>11</sup>. »

Dans le passé, prisonnière d'une ecclésiologie qui avait tendance à identifier l'Eglise dans l'histoire avec le Royaume, la « théologie de la mission » faisait découler la nécessité de celle-ci de l'expérience de la précarité spirituelle, culturelle, et économique des « païens ». Le missionnaire abandonnait sa patrie pour annoncer l'Evangile et administrer les sacrements sans

---

<sup>8</sup> Yves de Montcheuil, *Aspects de l'Eglise*, Paris, Cerf, p. 176.

<sup>9</sup> Pierre-François DE BETHUNE, « Pour porter la Bonne Nouvelle, commencer par demander l'hospitalité. Nouveau regard sur les discours de mission dans les évangiles » dans *Nouvelle Revue Théologique*, 4 (2021), p. 582-595.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

lesquels, pensait-on, ces derniers, dont la culture était assimilée « aux ténèbres de l'ombre et de la mort », étaient inévitablement voués à la damnation. La mission était donc envisagée comme aide-aux-personnes-en-détresse. Aussi ne pouvait-elle se réaliser que dans une certaine puissance, car l'homme qui n'attend rien de celui à qui il apporte « tout » habite, par rapport à ce dernier, une position surplombante. Je me demande si nous sommes suffisamment conscients du fait que justifier l'engagement missionnaire exclusivement par la volonté de bâtir un univers religieux, culturel, et socioéconomique fragile nous enferme dans une logique de puissance.

Au regard de ces considérations, il me semble nécessaire, aujourd'hui, de penser la mission à partir de la contemplation de la croix et, par conséquent, de la comprendre comme une dynamique kénotique. En outre, cet enracinement de l'être-en-mission dans le mystère de la rédemption par l'abaissement autorise à repenser le concept de « mission dans la faiblesse » à l'aune d'une théologie de la création qui interprète l'univers comme le lieu de l'action ininterrompue de Dieu. Envisagée dans cette perspective, l'expression « mission dans la faiblesse » ne désigne pas uniquement le vécu de la mission dans la maladie, la persécution, ou la modestie des moyens ; elle signifie surtout la *metanoia* profonde qu'exige une mission comprise comme espace d'échange de dons. Il s'ensuit que le missionnaire qui ne serait pas disposé à recevoir les lumières et les vivres matériels et spirituels provenant des « autres », n'a pas encore rejoint Dieu là où il n'a jamais été absent, à savoir dans la complexité de toutes les expériences humaines. Le point de départ de la mission, c'est la conversion du missionnaire au Dieu missionnaire.

## 2. La vie comme mission : repenser l'articulation *Ad gentes-Ad vitam*

Le Concile Vatican II a été le lieu de la *conversion* missionnaire de toute l'Eglise. Il a inscrit la mission dans l'être de celle-ci, qui est lui-même enraciné dans l'être-missionnaire-de Dieu : « De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur la terre, est missionnaire, puisqu'elle tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. » (AG 2). Ainsi, parce qu'elle constitue la substance de l'Eglise, la mission est la vocation de tous les baptisés (AG 23). David Bosch a fait remarquer que « le modèle biblique qui sous-tend cette conviction [...] est celui que nous trouvons dans 1 P 2, 9 ». L'Eglise y est présentée, en effet, non pas comme celle qui envoie, mais comme celle qui est envoyée. Bosch en déduit que sa mission, qui consiste en ce qu'elle *est envoyée*, n'est pas secondaire à son être<sup>12</sup> : l'Eglise existe en tant que *communauté envoyée*. Il en résulte que l'Ecclésiologie ne précède pas la missiologie. Autrement dit, la mission n'est pas « l'activité annexe d'une Eglise fortement établie, une pieuse cause à laquelle on "peut" s'adonner quand les foyers intérieurs brûlent d'abord avec de belles flammes<sup>13</sup> » ; elle est précisément *l'Eglise en œuvre*. Il ne convient donc plus parler de l'Eglise *et* de sa mission, mais de la mission *de* l'Eglise<sup>14</sup>.

Cette ecclésiologie de Vatican II est aujourd'hui reprise et approfondie par le pape François. Ce dernier fait valoir, en effet, que dans la mesure où l'Eglise est une communauté *en sortie*, les baptisés qui la constituent ne réalisent pleinement leur vocation que s'ils se libèrent de l'autoréférentialité pour assumer leur existence comme une mission. Il écrit précisément :

« La mission au cœur du peuple n'est ni une partie de ma vie ni un ornement que je peux quitter, ni un appendice ni un moment de l'existence. Elle est quelque chose que je ne

---

<sup>12</sup> Cf. David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, op. cit., p. 504.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

peux pas arracher de mon être si je ne veux pas me détruire. Je suis une mission sur cette terre, et pour cela je suis dans ce monde. » (*Evangelii Gaudium* 73).

Ainsi, selon François, la mission n'appartient pas d'abord au « faire » de l'Eglise mais à son « être » ; il s'agit moins de « faire la mission » que « d'être en mission ». Il me semble qu'il y a, sous-jacente à cette idée, l'invitation à ne pas lier exclusivement l'être-en-mission à l'exercice d'un type d'activité se déployant dans un temps et un territoire considérés respectivement comme « temps de la mission » et « terre de mission ». En d'autres termes, envisagée la mission comme réalité ontologique conduit à affirmer que *la missio ad gentes* est fondamentalement *missio ad vitam* : la mission c'est ma vie. Il en résulte que je suis en mission partout où je me trouve. La question fondamentale n'est donc plus : « Où suis-je en mission ? » mais « Suis-je en mission là où je me trouve ? » Ce changement de perspective autorise à distinguer - sans les séparer- la *disponibilité* à sortir de son pays, qui est requise de chaque Xavérien, et la *sortie effective* de son pays : l'absence de la première met *ipso facto* en dehors de la vocation xavérienne, ce qui n'est pas le cas de la deuxième.

Eu égard à ce qui précède, il me semble légitime de penser que la crise qu'ont traversé plusieurs confrères, crise en partie liée au fait qu'il leur était demandé de quitter un « pays de mission » ou d'abandonner une activité « missionnaire », s'explique en partie par le fait que l'on n'a pas suffisamment pris en compte, dans le processus de formation des missionnaires, les implications de l'inscription de la mission dans l'être de l'Eglise et de chaque baptisé.

### **3. Ad extra géographique et Ad extra ecclésial : une tension à maintenir**

*La missio Ad gentes* est la clé de voûte du charisme xavérien. Elle est la finalité exclusive pour laquelle notre Institut a été fondé. L'*Ad extra* et l'*Ad vitam* lui sont relatifs. Dans la configuration actuelle du monde, elle peut avoir une existence autonome, car elle n'implique pas nécessairement l'*ad-extra* géographique<sup>15</sup>. Inversement, l'*ad extra* géographique peut être assumé sans un lien direct avec l'*Ad gentes*. Néanmoins, si l'on veut faire justice au charisme xavérien, il faut affirmer avec force que, dans l'optique ce celui-ci, l'*ad-extra* géographique est au service de l'*Ad gentes* : une communauté *ad extra* qui ne serait pas en même temps communauté *ad gentes* ne réaliserait pas l'être-en-mission xavérien. Il ne suffit donc pas d'être hors de son pays et de sa culture d'origine pour être missionnaire *ad gentes*.

Si l'on veut relancer l'élan missionnaire de l'Institut, il est nécessaire de faire de l'affirmation de l'ordination de l'*Ad extra* à l'*Ad gentes* le lieu du discernement des choix à opérer et de l'évaluation des processus déjà enclenchés. Une telle orientation rendrait certainement évident le fait que plusieurs xavériens sont engagés dans une prise en charge pastorale du « monde chrétien » en dehors de leur pays et culture d'origine. Cet état de choses me semble être la conséquence d'une herméneutique superficielle de l'*Ad extra*, herméneutique qui tend à réduire celle-ci à sa dimension territoriale. Or, lorsque la *missio Ad extra* est comprise uniquement comme présence sur un territoire étranger, elle devient source d'illusions et ferment de paresse apostolique. Aussi convient-il de distinguer l'*ad extra* géographique de l'*ad extra* lié à l'*Ad-gentes*, que l'on pourrait appeler *ad extra ecclésial*.

L'*ad extra* géographique n'a de valeur, d'un point de vue xavérien, que s'il s'accompagne d'un effort pour aller au-delà des frontières institutionnelles de l'Eglise, à la rencontre de l'« autre ». Envisagée dans cette optique, il conduit le missionnaire à œuvrer non pas « dans » l'Eglise,

---

<sup>15</sup> Par « *Ad extra* géographique », nous entendons la sortie de son propre pays.

mais à la frontière de l'Eglise et du « monde » qui lui est étranger, devenant pour ainsi dire l'espace de la rencontre de la communauté ecclésiale avec l'altérité des cultures, des religions, et de l'incroyance. Considéré à la lumière de cette herméneutique de l'*Ad extra xavérien*, le refuge dans la pastorale ordinaire, qui est bien souvent une *missio ad intra*, s'explique en partie par la difficulté que nous avons à nous déprendre d'une pratique missionnaire évaluée en termes quantitatifs, où la sacramentalisation donne au missionnaire le sentiment d'être « utile ».

Judicieusement interprétée, la *missio ad extra* xavérienne met la pastorale ordinaire au service de la *missio ad gentes*. Autrement dit, s'il est vrai que le xavérien ne doit nullement se désintéresser du « troupeau » que protège l'enclos - car celui-ci, intrinsèquement missionnaire, est appelé à l'être dans les faits-, il n'en demeure pas moins qu'il a avant tout joué sa vie sur cette parole du Seigneur : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix, et il y aura un seul troupeau et un seul berger. » (Jn 10, 16)

Ce qui précède offre des ressources pour entreprendre le travail, encouragé par le dernier chapitre général, de discernement relatif à la « paroisse missionnaire ». En effet, pour que celui-ci ait un réel impact sur le ministère paroissial des xavériens, il convient que son point de départ ne soit pas la réflexion autour de ce que doit être une « paroisse missionnaire », mais une enquête qui rende compte de la manière dont les xavériens qui y sont engagés habitent la réalité de la paroisse. Trouve-t-on dans leurs projets pastoraux d'une part, et dans la traduction de ceux-ci dans les faits d'autre part, une mise en situation de mission *Ad gentes* des communautés paroissiales dont ils ont la charge ?

## **Conclusion**

L'Eglise ne sauve sa vie qu'en la perdant (Mc 8,35-36). Sa mission est le prolongement, dans l'aujourd'hui du monde, du mystère pascal. Elle y meurt à sa mondanité pour renaître dans l'événement de la rencontre avec une Parole de Dieu inscrite au cœur des cultures et des religions, Parole qui la déplace en même temps qu'elle la féconde. L'engagement missionnaire est donc le critère de vitalité d'une communauté chrétienne. En tant que tel, il doit être la visée de toute réforme ecclésiale. Il en résulte qu'une communauté d'Eglise qui serait plus préoccupée par sa survie et, en raison de cela, transformerait ses institutions pour qu'elles servent davantage le bien-être et l'entre-soi des relations de ses membres, se trompe de chemin. Toute vraie réforme met l'Eglise en situation de mission ; elle la tourne vers le monde. D'où la question que nous devons lucidement nous poser : le travail de discernement dans lequel nous sommes engagés actuellement comme Institut missionnaire, et les choix qui en découlent, sont-ils effectivement au service de la mission *Ad gentes* ? Cette question est d'autant plus importante qu'une réforme *interne* qui n'est pas simultanément réforme en vue de la mission *externe* dégénère en narcissisme ecclésial et, par le fait même, enferme les « missionnaires » dans d'interminables discussions pour savoir lequel d'entre eux est le plus grand (Mc 9, 33-34). Ainsi, pour que le *repositionnement* missionnaire ne soit pas substitué par une dynamique de *positionnement* idéologique et mesquin dans l'institution, nous n'avons pas d'autre choix que de repartir de la mission.

**Pierre EMALIEU, sx.**