

« *Missionnaires de Marie* » - 200 ans plus tard...

David Fleming sm, novembre 2016

Dans le vocabulaire marianiste, y a-t-il un terme qui se révèle plus pénétrant que le mot « mission » ? Dans les pages qui suivent, je me propose d'examiner les connotations marianistes de cette notion et de réfléchir sur les différentes manières dont, au cours de notre histoire commune, nous avons sans cesse de nouveau été poussés à reconsidérer et à approfondir la conscience que nous avons, nous Marianistes, d'être des personnes que Chaminade appelait « missionnaires de Marie ». Je voudrais donc m'arrêter sur la riche signification du concept de « mission » dans l'histoire marianiste et sur plusieurs transformations qu'elle a subies au cours de cette histoire, jusqu'à nos jours.

Commençons donc par rappeler un certain nombre d'occasions, dans le cours de la vie du fondateur, dans lesquelles ce mot de « mission » a joué un rôle actif.

- Dans sa jeunesse, Chaminade a rejoint une petite congrégation de religieux de son diocèse connus sous le nom de « Missionnaires de Saint Charles Borromée ». Sa première formation religieuse, jusqu'à son ordination sacerdotale et même au-delà, fut marquée par la spiritualité explicitement missionnaire de cette congrégation. C'est comme membre de cette congrégation qu'il a prononcé les vœux qui ont fait de lui un religieux. Rappelons qu'il n'a jamais ressenti la nécessité de quelque autre profession religieuse.

- Cette petite congrégation disparut dans les remous de la Révolution, mais son esprit continua à guider le Fondateur au cours de ses années de ministère actif et dangereux au cœur de Bordeaux, aux périodes les plus chaudes de la Révolution.

Plus tard, exilé-hors de France à cause de son inflexible détermination à exercer son ministère sacerdotal en dépit des contraintes gouvernementales, il rencontra d'autres prêtres français ou correspondit avec eux, rêvant d'une pratique missionnaire radicalement nouvelle une fois possible leur retour dans leur patrie.

- Quand il retrouva la France, encore privée de son administration ecclésiastique traditionnelle, Chaminade, au début de l'année 1801, reçut le titre de « Missionnaire Apostolique », en même temps qu'on lui demandait d'administrer le diocèse de Bazas, alors sans évêque, à quelque 60 kilomètres au sud-est de Bordeaux. Cette dernière mission ne dura guère car le diocèse de Bazas fut rapidement fusionné avec l'archidiocèse de Bordeaux par le Concordat qui restaurait l'appareil de l'Église d'une manière qui agréait au gouvernement de Napoléon.

- Cependant, Chaminade continua, pendant le demi-siècle qui lui restait à vivre, à revendiquer assez souvent le titre de « missionnaire apostolique », avec une certaine insistance. Il avait l'air de tenir à ce titre comme à un fondement quasi canonique de sa créativité dans son ministère.

Après la fondation de ses congrégations religieuses, de femmes puis d'hommes, Chaminade a souvent mis l'accent sur leur caractère missionnaire. Dans les moments de tension ou de découragement, il demandait à ses disciples de se rappeler qu'ils étaient « tous missionnaires ! » (ex. : lettre 725 du 7 février 1834) ; « à chacun de nous, écrivait-il, la Très Sainte Vierge a confié un mandat pour travailler au salut de nos frères dans le monde. » (lettre 1163 du 24 août 1839).

- En 1839, Chaminade sollicita et obtint du pape Grégoire XVI le privilège suivant : que le titre de « Missionnaire apostolique » soit porté par tous ses successeurs au poste de Supérieur général de la famille religieuse qu'il fondait.

Un terme dont les connotations ont changé

Pour comprendre ce que signifie l'insistance de notre Fondateur sur la « mission », nous devons prendre acte des changements et de l'évolution de cette notion et de son usage dans le discours de l'Eglise. Ce qui nous vient spontanément à l'esprit lorsque nous entendons ce mot aujourd'hui ne correspond probablement pas exactement à ce que Chaminade avait dans la tête quand il utilisait le mot « mission » ; le sens que nous lui donnons est également différent de celui que les évangélistes et les grands théologiens entendaient dans ce terme.

Dans l'usage courant du début de notre vingt-et-unième siècle, le mot « mission » fait d'abord penser à un chrétien, homme ou femme, envoyé de chez lui, de son pays traditionnellement chrétien, pour aller prêcher l'évangile et fonder ou renforcer une Eglise naissante dans un pays lointain. Tout naturellement, nous comprenons aujourd'hui dans le mot « mission » la tâche accomplie par l'Eglise dans un des pays « en voie de développement », en Afrique, en Asie ou éventuellement en Amérique Latine. Les missionnaires sont typiquement des femmes et des hommes qui consacrent leur vie à implanter l'Eglise dans des régions situées loin de leur pays d'origine. Leur travail missionnaire suppose habituellement l'apprentissage de langues nouvelles et l'adoption de comportements culturels nouveaux. Avec le temps, les missionnaires cherchent à transmettre leur œuvre aux nouveaux chrétiens autochtones, et ceux-ci finissent par mettre leurs pas dans ceux des missionnaires et d'offrir leur mûre contribution, bien inculturée, à l'Eglise universelle. Cette signification plutôt particulière du mot « mission » est relativement récente dans le vocabulaire de l'Eglise ; dans une large mesure, ce sont les dix-neuvième et vingtième siècles qui l'ont forgée.

Auparavant, les mots « mission » et « missionnaire » servaient à traduire le terme *apostolos* qu'on trouve dans le Nouveau Testament, avec diverses formes du verbe *apostello* (envoyer). Dans l'Evangile de St Jean, par exemple, le terme est appliqué à Jésus lui-même, comme étant un « envoyé » du Père dans le monde (ex. : Jn 3, 17 ; 17,3.8.18.20-21). A son tour, Jésus envoie (*apostellein*) ses disciples pour proclamer son message dans le monde. L'élan de la mission, qui part de la relation du Père et du Fils et qui s'étend au monde entier constitue une pierre de fondation de toute l'Eglise. Cependant, dans le langage de l'Eglise primitive le terme « apôtre » devient rapidement un terme spécialisé, habituellement réservé aux douze premiers disciples choisis par Jésus. Le terme « apôtre » ou « missionnaire » ne s'applique normalement pas à un cercle plus large, et dans le vocabulaire de l'Eglise primitive, les termes de « mission » et de « missionnaire » ne s'appliquent pas à des évangélistes ou à des fondateurs de communautés chrétiennes.

Dans le haut Moyen-âge, lorsque des théologiens comme St Thomas d'Aquin réfléchissent sur le mystère de la Trinité, nous apparaît un élargissement de la notion théologique de « mission ». Dans ce contexte, les relations internes de la sainte Trinité sont décrites comme une série de « missions » : le Père « envoie » le Fils et, ensemble, le Père et le Fils, dans leur amour mutuel, « envoient » le Saint-Esprit (Somme théologique, I, q 43). Cette approche voit la Sainte Trinité comme une source dont l'amour et la miséricorde se répandent sur la terre des hommes, et

même sur tout l'univers, pour attirer ce monde vers sa destinée éternelle. « Ici, « mission » désigne une action de Dieu plutôt qu'une action des humains, et le mot sert à donner une idée des relations existant à l'intérieur de la Sainte Trinité, lesquelles, à leur tour, se diffusent et se communiquent à l'humanité.

Un certain nombre de chrétiens du Moyen-Age (surtout St François et de ses disciples) quittent leur patrie pour répandre le message chrétien dans des parties reculées du monde et dans des cultures qui l'ignorent mais on ne recourt pas à cette occasion au vocabulaire de la « mission » et on ne dit pas que ces chrétiens sont envoyés pour fonder de nouvelles Eglises dans des pays « de mission ».

Ce n'est qu'au XVI^e siècle qu'un nouveau langage missionnaire se met en place dans l'Eglise. Les européens « découvrent » des parties nouvelles du monde et de nouvelles cultures, et un certain nombre de ministres chrétiens sont appelés à répandre le message du Christ et de son Eglise dans ces nouveaux milieux. Pour la première fois l'Eglise se met, ici ou là, à appliquer à de tels agents le terme de « missionnaires » et à parler de leurs nouvelles Eglises reculées comme de « missions ».

Dès 1493, le pape Alexandre VI, un Borgia d'ascendance espagnole, sans encore parler de mission, décida de confier le travail de fondation de ces nouvelles Eglises à la juridiction et à la gestion des royaumes catholiques d'Espagne et du Portugal. A partir de ce moment là, tout un clergé espagnol et portugais fut envoyé, non seulement par l'Eglise mais également par l'Etat, comme un élément constitutif de l'effort de l'Europe pour partager son héritage aux possessions coloniales nouvellement découvertes. Le clergé envoyé dans cette perspective en vint à être désigné par le terme de « missionnaires ».

Durant tout le premier siècle de ce type de travail missionnaire, cette stratégie hispano-portugaise semble avoir été efficace mais dès le début du 17^e siècle il fut évident que si l'Espagne était largement en mesure d'assurer le développement de l'Eglise dans son grand empire colonial, par contre, le rôle assigné au petit pays du Portugal dépassait de loin ses capacités. D'autres puissances européennes manifestèrent leur ambition et envoyèrent leurs propres conquérants et, dans la foulée, leurs « missionnaires », dans diverses régions d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Le Portugal était sollicité pour établir les nouvelles « missions » de l'Eglise, non seulement dans les colonies qu'il gouvernait au Brésil, mais également pour envoyer des missionnaires à travers tout son vaste réseau commercial, avec ses avant-postes (ses comptoirs, ses *feitorias*) le long des côtes d'Afrique et d'Asie. Nagasaki, Macao, Goa... comptèrent parmi ses comptoirs les plus fameux, chacun étant doté de fortes implantations ecclésiastiques. Il fallait construire et diriger des églises dans de nombreuses colonies le long des côtes d'Afrique, dans les îles de l'Océan Indien, en Inde, en Indonésie, au Japon et en Chine. Il fallait du clergé pour tous ces lieux et aussi pour pénétrer à l'intérieur des pays, au-delà des comptoirs côtiers. Malgré une évidente incapacité à satisfaire toutes ces attentes, les autorités portugaises s'accrochèrent obstinément, mais sans y parvenir, au rôle prestigieux qu'ils avaient hérité de l'Eglise.

Dans cette situation, le Vatican sentit la nécessité d'une nouvelle approche de l'évangélisation hors de l'Europe. C'est ainsi qu'en 1622, passant outre aux objections du Portugal, le pape Grégoire XV instaura la Congrégation romaine de la *Propaganda Fide* (« pour la propagation de la foi ») pour coordonner « les missions » non-européennes et envoyer pour cette tâche des prêtres « missionnaires » provenant d'autres pays, principalement de France et d'Italie. Comme on

pouvait s'y attendre, les « missions » contrôlées par le Vatican se développèrent et se diversifièrent rapidement, ce qui n'empêcha pas des conflits récurrents entre les missionnaires du Vatican et les portugais d'émailler la vie missionnaire, en bien des endroits d'Afrique et d'Asie, et cela jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle.

Le dix-septième et le début du dix-huitième siècles connurent également un approfondissement nouveau de la notion de « mission » **à l'intérieur** même de l'Europe. De nouvelles congrégations de prêtres « missionnaires » furent fondées ou inspirées par des hommes comme Charles Borromée, Vincent de Paul, François de Sales, Pierre de Bérulle, Jean-Jacques Olier, Jean Eudes, Louis Grignon de Montfort, et Alphonse de Liguori. L'objectif premier de ces nouvelles fondations « missionnaires » européennes n'était pas d'envoyer leurs membres loin de l'Europe, mais plutôt de stimuler et de renouveler la pratique parfois décadente de la vie catholique sur leur propre continent, dans la fidélité à la vision du concile de Trente, qui avait cherché à promouvoir une vie catholique plus fervente. Des groupes de « missionnaires » itinérants parcoururent de nombreux pays d'Europe, sur le grand réseau des paroisses de villages et de bourgades, avec pour objectif de relever le niveau de l'instruction chrétienne, de renouveler la vie sacramentelle et de promouvoir de nouvelles pratiques de dévotion. Habituellement, ces mêmes sociétés de « missionnaires » se faisaient un devoir d'ouvrir et de diriger des séminaires, dans le but d'assurer aux futurs prêtres diocésains une solide formation dans l'esprit de Trente. La congrégation des « Missionnaires de Saint Charles Borromée » qu'avait rejoint Chaminade dans le diocèse de Périgueux était un petit exemple de ces nombreuses congrégations « missionnaires » fondées pour animer et renouveler la vie chrétienne en France, jusqu'à la Révolution et même au-delà. Ces congrégations « missionnaires » se sentaient chargées d'étendre leurs initiatives bien au-delà des limites d'une unique paroisse, pour susciter la ferveur et renouveler la vie chrétienne.

Cette expérience missionnaire et cette réflexion sur la « mission » occupaient largement l'esprit de Chaminade quand il rentra à Bordeaux de son exil espagnol, vers la fin de l'année 1800. L'Eglise qu'il trouva à Bordeaux était dans une situation qu'en dépit de notre expérience actuelle de la sécularisation il nous est difficile d'imaginer. Plus de dix ans de Révolution et d'application de la « constitution civile du clergé », la suppression de nombreuses paroisses et des tentatives répétées, par des gens comme Robespierre, de créer une religion nouvelle, tout cela avait produit un vide religieux inquiétant. Très peu d'églises étaient ouvertes et en service en 1800. Les écoles catholiques, les séminaires, les maisons religieuses avaient depuis longtemps été fermées.

Chaminade ne tarda pas à retourner en France, dès qu'il fut clair pour lui qu'un nouveau régime, sous l'autorité de Napoléon Bonaparte, rendait possible une restauration au moins partielle de structures ecclésiastiques. Mais quand il parvint à Bordeaux, en novembre 1800, il n'y trouva encore aucune hiérarchie ecclésiastique en place, et pratiquement aucune institution d'Eglise en fonctionnement. Presque tous les évêques français avaient fui en exil et la plupart d'entre eux réalisèrent qu'ils avaient peu de chance d'être rétablis dans leurs fonctions avec l'agrément à la fois de l'Eglise et de l'Etat. Le concordat, qui devait régler les relations entre le gouvernement et le Vatican, était encore dans une phase de pointilleuse négociation et on voyait bien que la place pour des initiatives ecclésiastiques nouvelles serait rigoureusement limitée. Les ordres religieux allaient évidemment rester proscrits dans un avenir incertain. Les édifices paroissiaux furent peu à peu remis en état et ouverts au culte, sous la responsabilité des prêtres revenus d'exil ou réhabilités, moyennant un acte de repentance pour avoir prêté serment à la constitution civile du

clergé. Il n'y avait pas encore d'écoles catholiques, ni d'hôpitaux, ni de séminaires. La France allait peut-être revenir au catholicisme mais une vague de jeunes parvenait à l'âge adulte sans avoir reçu, au cours des dix dernières années, même un minimum de formation aux essentiels de la foi catholique. Il était évident, en outre, que toutes les initiatives dans le domaine religieux allaient être surveillées de près et limitées par la police, pour que l'Eglise demeure soumise à un Etat qui voulait tout garder sous sa coupe.

Peu après son retour à Bordeaux, Chaminade reçut le titre de « missionnaire apostolique » (cf. D. Fleming, *A new fulcrum*, Dayton, NACMS 2014, pp. 15-36), grâce à l'intervention du cardinal de la Tour du Pin, archevêque d'Auch, qu'il avait connu en Espagne. On n'a plus d'archives renseignant sur les circonstances et les raisons de l'attribution de ce titre à Chaminade, mais il semble bien que ce fut à la suite de son court mandat comme responsable de la restauration du diocèse rural de Bazas, à quelque soixante kilomètres au sud-est de Bordeaux. Comme on l'a déjà dit, ce petit diocèse fut rapidement supprimé et inclus dans l'archidiocèse de Bordeaux, conformément aux dispositions du Concordat entre le Vatican et le gouvernement de Napoléon.

Il est cependant remarquable que, jusqu'à la fin de sa vie, le P. Chaminade soit resté attaché au titre de « missionnaire apostolique ». Il lui servait à expliquer et à justifier la nouveauté de ses initiatives apostoliques. Ce titre, Chaminade le percevait comme une invitation à faire preuve de créativité et de largeur de vue. Dans son esprit, ce titre-lui ouvrait un cadre très large, même pour des initiatives pastorales nécessairement modestes. Ce titre l'orientait vers une vision qui l'incitait, lui et ses successeurs, à regarder toujours plus loin que les limites de tel lieu ou de telle institution ecclésiale particulières. Il les poussait à considérer les besoins de l'Eglise sur de larges horizons, dans l'espace (« en France, en Europe et dans le monde entier » :-retraite de 1821, 18^e méditation, dans E&P VI p. 146), et dans le temps (face aux besoins actuels mais aussi dans la perspective d'une mission permanente assumée par « l'homme qui ne meurt pas »:- cf. E&P I p. 665 ss, où il se défend face aux critiques d'un clergé moins entreprenant).

En tant que « missionnaire apostolique », Chaminade se sentait encouragé et autorisé à se situer dans une perspective large et créative. Son interprétation du titre allait évidemment au-delà de sa signification canonique stricte, mais il est clair qu'elle le poussait dans le sens de l'ouverture et de la créativité dans la mission de l'Eglise, une attitude qu'il chercha à renforcer tout au long de sa vie et à transmettre à ses disciples. Il attendait de ses « missionnaires de Marie » qu'ils assument un rôle de coresponsabilité dans la revitalisation de l'Eglise sur une large échelle dans les temps nouveaux de l'après-Révolution. Il leur ouvrait large un cadre et une vision qui les inciterait à oser de nouvelles actions et des réalisations qui, même dans un rayon réduit, contribueraient à propager la foi dans une ère nouvelle.

Le mot « mission », au sens de implanter l'Eglise dans de nouvelles colonies, était de plus en plus employé dans le langage catholique des dernières années du P. Chaminade, mais à côté de cela, on gardait le souvenir des significations plus anciennes. Pour Chaminade, « mission » voulait certainement dire catéchèse et sacramentalisation dans de nouvelles régions mais par-dessus tout, il entendait par là la transmission d'un « esprit de foi » à interioriser et à mettre en œuvre partout dans une société en évolution.

Pour le Fondateur et ses disciples, il était immédiatement évident que « missions » voulait dire sortir de la sacristie (d'ailleurs peu de sacristies étaient fonctionnelles en France en 1800 !) et

rejoindre les lieux où se jouaient les changements sociaux : l'éducation, la santé, le service social... Ils vivaient en un temps de changement social rapide, de nouvelles manières de travailler, d'urbanisation et d'émergence de nouvelles classes dans le peuple. Une pratique missionnaire qui traiterait directement avec les nouvelles réalités sociales aiderait l'Eglise à comprendre les défis de la science moderne, les questions sociales, les changements politiques. Comme éducateurs dont l'action s'étendait sur de larges portions du territoire français, les Marianistes espéraient jouer un rôle appréciable dans ces nouveaux champs de la « mission » de l'Eglise. Cet objectif résume ce que le terme « missionnaire » provoquait dans la sensibilité des premières générations de Marianistes.

A l'aube du vingtième siècle, le centre de gravité de l'activité missionnaire marianiste se déplaça hors des frontières de son pays d'origine et la Société de Marie devint une congrégation religieuse proprement internationale (Antonio Gascon l'a amplement démontré dans son *Histoire générale de la Société de Marie*, vol. II, ch. 1 et 2). La très explicite spécialisation marianiste dans **l'éducation** fut comprise par la Société comme son envoi et sa tâche missionnaires spécifiques. Les Marianistes cherchèrent à répandre cette mission, d'abord dans les pays catholiques d'Europe et d'Amérique du Nord, puis également dans des pays perçus comme des territoires de mission, au sens nouveau de l'expression. A partir des années 1880, le champ de la mission marianiste s'étendit à l'Espagne, à l'Italie ainsi qu'à l'Afrique du Nord, au Canada, aux Iles Hawaï, au Japon, à la Chine et au Mexique. Après la première guerre mondiale, cette extension missionnaire marianiste se poursuivit en direction de plusieurs pays d'Amérique Latine : l'Argentine, le Pérou, le Chili. Entre la deuxième guerre mondiale et le concile Vatican II, le mouvement atteignit l'Afrique sub-saharienne (Congo, Nigéria, Kenya, Zambie, Malawi, Togo, Côte d'Ivoire), et aussi la Corée, le Liban, l'Irlande et l'Australie. Durant toute cette période, la mission marianiste s'est identifiée avec l'éducation.

Les Marianistes et la mission dans « une Eglise universelle »

Comme l'a remarquablement observé Karl Rahner, le vingtième siècle restera dans la mémoire de l'Eglise comme celui de l'avènement d'une Eglise proprement mondiale, comme le moment où l'euro-centrisme qui avait marqué l'Eglise pendant des siècles, pratiquement depuis Constantin, commença à céder la place à une approche vraiment internationale et multi-culturelle. Cet avènement d'une Eglise universelle coïncida avec les importants changements introduits par le Second Concile du Vatican et ouvrit une ère radicalement nouvelle, avec un sens nouveau de la « mission » pour toutes les communautés et toutes les institutions catholiques. Dans les années de l'immédiat après-concile, et malgré une diminution du nombre des religieux, les Marianistes furent entraînés dans de nouvelles fondations en Amérique Latine (Brésil, Colombie, Equateur, Mexique, Cuba), en Asie (Inde, Népal, Philippines, Vietnam, de nouvelles tentatives en Chine) et en Afrique (Congo RDC, Bénin). La chute de l'empire soviétique en Europe incita les Marianistes, à la même époque, à déployer de nouveaux efforts en Pologne et en Albanie.

Des documents fondamentaux sur la mission

Dans la Société de Marie, comme dans beaucoup d'autres congrégations, ce temps nouveau de la mission s'ouvrit de manière dramatique par la révision des écrits fondateurs, dans la mouvance des directives nouvelles données par le Second Concile du Vatican. Chez les Marianistes, le processus de révision avait même commencé avant l'ouverture du concile, à la suite du chapitre

général de **1961**. En **1966** on disposait d'un texte nouveau des constitutions, mais il fut carrément rejeté par un chapitre général en quête d'adaptation au nouveau contexte ecclésial. Un nouveau texte, provisoire, fut rédigé et approuvé par le chapitre, dans sa session de 1967, étant entendu que ce nouveau texte serait provisoire et *ad experimentum*, destiné à être finalisé ultérieurement.

Le chapitre général suivant, de **1971**, réuni pour la première fois hors de l'Europe, à San Antonio, Texas, proposa un certain nombre d'articulations nouvelles entre vie marianiste et mission, qui servirent de lignes directrices pour la mission durant la période de l'immédiat après-concile. Le chapitre général de **1976**, réuni à Pallanza, en Italie, sentit le moment venu pour préparer un texte constitutionnel définitif et mit en route un processus de large participation en vue de produire un texte acceptable par tous à l'horizon **1981**.

La « mission » dans la nouvelle Règle de Vie de la Société de Marie

Du processus de révision des constitutions, qui dura vingt ans, émergea une conception de la mission marianiste nouvelle, plus large et pratiquement acceptée par tous. Et cependant, au chapitre général de **1981** réuni à Linz, en Autriche, à la surprise générale des participants, les débats les plus vifs portèrent sur le chapitre V de la nouvelle Règle de vie, un chapitre court mais important consacré à la mission.

Les débats du Chapitre sur la question de la mission révélèrent un grand accord sur la manière dont les Marianistes comprenaient la mission au lendemain de Vatican II. Le chapitre de Linz avait progressé d'un pas ferme et plutôt tranquille, discutant et approuvant des textes constitutionnels sur des points tels que la nature du charisme, la vie consacrée, la communauté, la vie de prière... Au milieu du chapitre, la principale question qui restait à examiner était le chapitre sur la mission. La commission d'organisation du chapitre espérait achever une première révision de l'entièreté du texte des constitutions, à temps pour dégager un jour de pèlerinage et de détente au milieu du chapitre. Avec cet objectif, ils convoquèrent pour le soir une session spéciale des capitulants sur le chapitre de la mission, en vue d'achever ce travail avant de partir, le lendemain, pour une pause bien méritée.

Au début de cette séance de nuit, une sous-commission présenta brièvement son texte sur la mission, ne s'attendant, évidemment, qu'à quelques commentaires mineurs et à quelques suggestions. Mais voilà que se levèrent seize mains, de membres influents du chapitre, pour présenter des critiques sérieuses et argumentées du texte de la commission, la plupart réclamant une large révision et un changement d'approche. Lorsqu'arriva le second tour des interventions, 22 capitulants prirent longuement la parole, les uns pour défendre le texte proposé, les autres pour réclamer une révision plus radicale. Quand ce tour fut achevé, il n'était pas loin de 23h et finalement le chapitre décida de reporter la suite du débat et de laisser passer la nuit et le jour de repos. Tout le monde se rendit compte alors que le chapitre venait de buter sur un obstacle inattendu mais important pour la suite de son déroulement.

Ce qui était en jeu dans cette analyse de la mission marianiste est très significatif ; le débat révélait une image très éclairante de la pensée missionnaire marianiste au lendemain du concile et de ce qui la motivait pour une nouvelle créativité. Sans doute que d'autres capitulants analysent les choses différemment, mais voici ma propre analyse des enjeux qui animaient nos débats en 1981.

1. Notre objectif fondamental : la formation dans la foi

Dans l'histoire de la Société de Marie, beaucoup d'efforts ont été faits pour stimuler et reformuler notre option missionnaire fondamentale. Les priorités de Chaminade semblent avoir toujours insisté sur l'importance d'adopter consciemment l'idée, plutôt inhabituelle, de la « **mission de Marie** » comme motivation première de l'apostolat marianiste. L'autre point d'insistance du fondateur – l'esprit de foi – apparaît de même dans ses fréquentes exhortations et ses rappels pour dire que les Marianistes ne sont pas de simples professionnels – indépendamment de leur degré de compétence - , de simples « techniciens de l'instruction ». Leur objectif devait toujours être d'œuvrer pour **ranimer la flamme de la foi dans un monde** moderne qui ne considérait plus la foi comme une orientation naturelle et fondamentale pour la vie individuelle et sociale.

Cherchant à reformuler cette ferme orientation dans une phrase simple, facile à comprendre dans la période postconciliaire, les auteurs de la Règle de vie ont forgé une nouvelle expression : **l'éducation de la foi**, pour exprimer brièvement **l'objectif de la mission marianiste**.

En faisant cela, les auteurs des articles étaient persuadés qu'ils ne déviaient pas de l'orientation permanente de la mission marianiste, donnée par le Fondateur, mais que cette formulation courte récapitulait un long héritage, facile à comprendre en cette fin de vingtième siècle. La **Société existe pour la « foi »**, dit-elle, dans la droite ligne de l'enseignement du Bienheureux Guillaume-Joseph Chaminade, et son approche particulière de la foi, en continuité avec sa longue tradition de spécialisation dans le domaine de l'éducation, est de **former** les personnes **dans cette foi** pour qu'elle soit le fondement et la motivation première de toute leur vie.

Une explication, qu'on trouve dans divers contextes autour de 1980, souligne que les vrais Marianistes ont travaillé et espèrent continuer à **travailler surtout avec des chrétiens baptisés**, qui ont **implicitement** adopté la **foi** ; mais les Marianistes se proposent de les aider à **explicitier** et à **approfondir** cette foi, de sorte qu'elle devienne la **motivation** première de toute leur vie. Les Marianistes se veulent spécialistes dans la « formation » (l'éducation au sens le plus large), aptes à aider des générations de gens, surtout des jeunes, au cours de leurs années de formation, à **intérioriser** le don de la foi, à mieux le **connaître** et l'**approfondir**, et à en faire le **principe** de base de leur vie. Un grand nombre de gens d'Eglise se consacrent à la **première annonce** de la foi à ceux qui ne la connaissent pas (prédication dans des pays de mission et fondation d'Eglises) ; d'autres se proposent d'offrir leurs services pastoraux à des chrétiens, pour les aider à **pratiquer** leur foi et à en **témoigner**. Sans exclure ces ministères, qui sont importants, les Marianistes cherchent plus particulièrement à aider les croyants à **grandir** dans la foi et à l'**approfondir**, à former leurs esprits et leurs cœurs dans une foi vivante. Cette formulation était peut-être trop schématique et trop simpliste, mais elle aidait à préciser ce que voulait dire « formation dans la foi ».

Une perspective intéressante vint s'ajouter à cela du fait que « formation dans la foi » était souvent traduit en français, et parfois en espagnol, par « **l'éducation de la foi** ». Comme tous les ministres de l'Eglise, les Marianistes se préoccupent de la foi, mais en mettant l'accent plus particulièrement sur la formation, l'enracinement, l'éducation, l'intériorisation et l'approfondissement de cette foi en tant que base de toute la vie.

Cette formulation brève de l'approche marianiste de la mission reçut un accueil chaleureux des religieux et fut intégrée dans la Règle de Vie aux articles 63 (« former des personnes et des communautés qui vivent leur foi et la traduisent en actes...»), 71 (« notre objectif premier est l'éducation de la foi »), 74 (« les œuvres éducatives sont pour nous un moyen privilégié de formation dans la foi »), 5.1 (« l'éducation de la foi est le but de toute notre activité apostolique»), 5.16 (« tous nos efforts apostoliques visent à former des personnes et des communautés qui, dans la foi, participent à la création d'une société juste et fraternelle ») et autres. Aujourd'hui l'expression est utilisée comme une manière habituelle de parler, aux côtés de formulations plus anciennes, remontant au Fondateur, comme « **missionnaires de Marie** », « **raviver le flambeau de la foi** » et « **vous êtes tous missionnaires** », qui expriment l'essence de notre vocation missionnaire.

2. Des options missionnaires fondamentales

En 1981, l'Eglise était déjà habituée à l'insistance de théologiens de la libération latino-américains sur l'« **option préférentielle pour les pauvres** ». Entraînés par des capitulants marianistes marquants, œuvrant sur ce continent, beaucoup de membres de la Société souhaitèrent que cette même option soit généralisée pour tous les Marianistes.

Mais il y avait un problème avec cette perspective, certes inspiratrice. Au fil des décennies, et même depuis notre fondation, les éducateurs marianistes avaient souvent **commencé** par le service de gens **nécessiteux** mais avaient réussi à **progresser** avec ceux qu'ils servaient et à accéder à un niveau supérieur d'aisance et à une sorte de service d'éducation qui rencontrait leurs besoins de plus en plus sophistiqués. Souvent les politiques des gouvernements ont refusé d'apporter une aide publique à l'œuvre de religieux ou ont même explicitement bloqué ou limité le service des pauvres. Une ascension sociale progressive de ceux que nous servions accompagnait la réussite de l'œuvre d'éducation. Si certains religieux en vinrent à s'identifier avec des classes sociales plus élevées, plus privilégiées, ils avaient du moins accédé à ce statut et à cette influence supérieurs en même temps que les gens qu'ils servaient. Vers 1981, une « option préférentielle pour les pauvres » en vint ainsi à signifier que les Marianistes allaient se sentir obligés d'abandonner des situations dans lesquelles la Société avait œuvré avec succès pendant des décennies, pour se risquer dans des milieux sensibles pour lesquels ils étaient mal préparés et dans lesquelles ils tiendraient difficilement. Etait-ce bien, se demandaient beaucoup, ce que nous étions réellement appelés à faire ?

Certains des capitulants de 1981, en considérant les milieux sociaux dans lesquels les Marianistes étaient de fait les plus actifs plaidèrent, de manière un peu ambiguë, pour une « **option pour la classe moyenne** ». Ils firent remarquer que la plupart des Marianistes européens et nord-américains étaient eux-mêmes **issus de** ce groupe social, de plus en plus important dans le monde moderne. Plutôt que de quitter cette classe moyenne pour aller servir des gens d'un milieu que nous comprenons peu, ces Marianistes estimaient qu'il serait préférable pour nous d'affermir la foi de la classe moyenne.

Les gens qui plaidaient dans ce sens pouvaient se référer aux options du P. Lalanne, premier religieux marianiste et éducateur éminent, qui avait l'habitude de dire que la Société devait se spécialiser dans le service des familles bourgeoises de la classe moyenne, et laisser les enfants des

plus pauvres aux Frères des Ecoles Chrétiennes, et les classes supérieures, aux Jésuites.¹ Par ailleurs, la renommée internationale acquise par l'éducation marianiste à partir des années 1880, souvent appuyée sur la renommée du Collège Stanislas de Paris, avait été basée sur sa réussite avec une classe moyenne prospère et ascendante. Cet argument était particulièrement séduisant en Amérique du Nord et en Europe, où la présence marianiste était la plus développée et où la classe moyenne ou de la bourgeoisie était devenue l'épine dorsale du catholicisme.

Quittant la rhétorique habituelle sur les classes socioéconomiques, des capitulants plaidèrent plutôt pour une « option en faveur des jeunes », se référant à l'exemple évident du Fondateur sur ce point. C'était là, en partie, une réaction contre des religieux marianistes avançant en âge dans l'ère post-conciliaire et qui se sentaient aptes à travailler efficacement et à l'aise avec des adultes, plus que jamais par le passé, mais dépassés par la jeunesse moderne en évolution rapide. Or, en réaction contre cette tendance, beaucoup de capitulants estimèrent que nous sommes toujours appelés à privilégier l'éducation des jeunes.

Le texte finalement adopté par le chapitre de 1981 ne privilégia aucune option pour un âge ou une classe socioéconomique particulière mais parla plutôt de « formation dans la foi » comme étant le premier objectif de l'apostolat marianiste, insistant sur un engagement à « susciter et former des apôtres, et (à) faire surgir des communautés de laïcs engagés » (art. 71). Cependant le nouveau texte des constitutions mettait l'accent sur la solidarité avec les marginaux quand il incitait les Marianistes à se « rendre solidaires de ceux qui luttent pour la justice, la liberté et la dignité » (art. 72). Il nous encourageait également à rester fidèles à notre priorité historique en faveur de l'éducation comme « un moyen privilégié de formation dans la foi » (art. 74).

Le livre deux de notre nouvelle Règle de Vie est plein d'indications plus concrètes sur notre mission et son lien avec la justice sociale :

- Le texte nous rappelle l'exemple du Bienheureux P. Chaminade, de son « apostolat varié et fécond dans le domaine social », avec l'intention de « construire une société juste et fraternelle » (5,2) ;
- L'article (5.15) affirme que « les écoles nous offrent de multiples occasions de promouvoir la justice et la paix ; » et que « notre action éducative doit développer le sens critique des élèves, pour les préparer à construire un monde plus juste et à promouvoir l'union et le respect mutuel entre les peuples ».
- Le livre second va jusqu'à affirmer que « tous nos efforts apostoliques visent à former des personnes et des communautés qui, dans la foi, participent à la création d'une société juste et fraternelle » (5.16).

¹ Il existe plusieurs versions de cette opinion, dans divers manuscrits d'une *Notice historique de la Société de Marie*. Lalanne a été le principal rédacteur de ce document, qu'Ambrogio Albano a publié dans *La Gerbe* n°3. Le texte le plus ancien (de 1823 ?) est différent sur ce point de celui de 1858 édité par Lalanne. M. Collineau plaide en faveur d'écoles pour classes moyennes dans un projet de texte constitutionnel (octobre 1829) qu'on retrouve dans *Ecrits et Paroles* VI p. 692. On peut penser que plusieurs Marianistes ont ancré leur préférence dans leur manière d'interpréter les origines.

- Le texte de la Règle nous appelle à répondre communautairement et comme institution à l'injustice, à l'exploitation et à la marginalisation. Il précise clairement que « nos œuvres apostoliques doivent répondre à l'attente des pauvres. » (5.20)

L'« option en faveur des pauvres » est donc évidente, sans être exclusive, dans le livre II de la nouvelle Règle de Vie. Les textes ne demandent pas d'abandonner notre service des couches plus favorisées et privilégiées. Ils nous encouragent fortement à continuer notre engagement dans l'éducation des jeunes. Mais la nouvelle Règle de Vie nous pousse résolument à réorienter notre apostolat traditionnel vers une plus grande solidarité avec les pauvres.

En fait, dans le sillage de cette nouvelle Règle de Vie et dans la logique d'une plus grande conscience sociale, des Marianistes ont pris, depuis 1981, un nombre remarquable d'initiatives pour le service des pauvres et des marginalisés. Malgré la réduction du nombre des religieux et des budgets plus serrés, à peu près tous les nouveaux engagements pris depuis, dans toutes nos unités, ont cherché, d'une manière ou de l'autre, une plus étroite solidarité avec les pauvres. Pour illustrer cette affirmation, on peut rappeler quelques exemples d'œuvres marianistes récemment fondées ou restructurées durant cette période :

- Les initiatives des Marianistes italiens en Albanie et en Calabre ;
- L'œuvre des Marianistes espagnols auprès des gitans à Almeria et auprès des pauvres et de migrants dans les centres-villes de Madrid et de Saragosse ;
- en France, le maintien de l'œuvre marianiste en faveur d'une population plus pauvre à Saint-Dié, une cité industrielle du nord-est du pays ;
- la refondation par la Province de Méribah d'une école primaire diocésaine à la dérive à Saint-Martin de Porrès, destinée surtout aux immigrants pauvres en provenance de Haïti ;
- une série d'œuvres entreprises par la Province des Etats-Unis dans les centres de Cincinnati, San-Antonio et Los Angeles ;
- le souci des Canadiens pour Haïti ;
- et une série de nouvelles fondations (« missionnaires » au sens moderne du terme) en Inde, en Afrique de l'Est et de l'Ouest, et de nombreux centres en Amérique Latine.

Il est difficile de trouver de nouvelles fondations marianistes des quarante dernières années qui auraient été faites en faveur d'une clientèle plus aisée.

On peut conclure que l'« option en faveur des pauvres » est de fait devenue une préoccupation centrale dans l'évolution de la mission marianiste de notre temps. Ce nouvel objectif a été atteint au prix de choix réfléchis, conscients, parfois coûteux, dans le cadre de chaque unité.

3. Notre théologie des réalités terrestres

Une question sous-jacente à la nouvelle théologie qui prévalut à Vatican II est la perspective sur les relations des chrétiens avec le monde moderne, en particulier sur des questions sociales et politiques. Bien que la Règle de Vie ne soit pas un document théorique mais pratique, elle innove en invitant les Marianistes à choisir consciemment l'action sociale. Ce choix implique un

glissement significatif dans notre approche, dans l'Église catholique et dans la Société de Marie, du monde sociopolitique qui nous entoure.

Après le siècle des Lumières, la pensée catholique a longtemps été dominée par un rejet des tendances sociales et politiques modernes. La plupart des leaders catholiques semblaient désirer la restauration d'une société hiérarchiquement structurée et gouvernée par une idéologie catholique omniprésente. Tout au long du dix-neuvième siècle, la hiérarchie catholique s'est régulièrement lamentée sur les nouveaux idéaux politiques et sociaux, et a refusé les formes de gouvernement républicain ou parlementaire. Les autorités catholiques avaient l'air de considérer les types de gouvernement nouveaux et plus participatifs comme ruineux pour l'ordre chrétien. Les papes et les évêques ont fréquemment incité les fidèles à s'opposer aux idées politiques nouvelles et à rétablir les modèles politiques des régimes prérévolutionnaires, dans le but de garantir la stabilité, l'ordre politique, et la fidélité à une doctrine sociale établie rigide et immuable. Les autorités catholiques de ce temps ont régulièrement soutenu les souverains autoritaires (les monarchies des Bourbon ou des Habsbourg, et certains Bonapartistes en particulier) dont le désir était de revenir à un ordre absolutiste. Pendant des décennies et des décennies, beaucoup d'autorités catholiques, à commencer par des papes comme Grégoire XVI (1831-1846) et Pie IX (1846-1878), ont condamné les tentatives d'ouverture de certains catholiques aux nouvelles structures et aux nouvelles méthodes politiques et sociales. Le comble de cette tendance droitière extrême fut le *Syllabus des erreurs*, publié en 1864, dans lequel Pie IX condamne une série de quelque quatre-vingt idées modernes, d'ordre sociopolitique aussi bien que religieux.

Dans leurs propres rangs, des autorités catholiques ont souvent condamné des efforts modernes - à partir de Lamennais - cherchant quelque accommodation ou ralliement avec les démocraties parlementaires et des approches modernes des affaires sociales. Le champ de l'éducation de la jeunesse, dans lequel les Marianistes étaient profondément engagés, fut une cible privilégiée de ces batailles. L'histoire marianiste en France au XIXe siècle reflète très fort ces tiraillements, dans lesquels des autorités religieuses inflexibles se dressèrent contre des anticléricaux obsédés, souvent au détriment d'un simple progrès social.

La pression constante du développement moderne était néanmoins implacable, et il devint finalement évident pour presque tout le monde, qu'il ne pourrait pas y avoir de retour à quelque ancien régime. Petit à petit, plusieurs intellectuels et hommes d'action catholiques introduisirent de nouvelles approches. Le pape Léon XIII lui-même (1878-1903) se fit leader d'une prudente nouvelle approche catholique, tandis que son successeur, St Pie X (1903-1914), prit de nouvelles mesures disciplinaires contre la plupart des idées nouvelles. Les efforts faits en direction de nouvelles approches se heurtèrent souvent à de retentissantes condamnations, et cependant, avec le temps, surtout après la première guerre mondiale, il devint de plus en plus évident que le changement sociopolitique était irréversible et que les anciens systèmes n'étaient plus ni viables ni désirables.

La plupart des Marianistes tentèrent de s'adapter, de manière plutôt tâtonnante, aux flux et reflux des tendances sociopolitiques. On a l'impression que la plupart d'entre eux, à l'image du P. Simler, leur supérieur à long terme, étaient prêts pour des accommodations prudentes aux réalités sociopolitiques modernes. *Français sans peur, chrétiens sans reproche* (Stanislas de Paris)

ou *Pro Deo et Patria* (Dayton) furent des slogans spontanément adoptés par des institutions marianistes, témoignant d'une attitude d'ouverture et d'intégration, d'une sorte de « modernisation » par la manière de traiter des questions sociopolitiques dans différentes parties du monde. Bien qu'il n'y eût jamais de politique marianiste officielle en ces domaines, les Marianistes évitèrent généralement de se laisser identifier avec les tendances droitières d'un retour aux régimes anciens et cherchèrent à préparer leurs élèves et leur public à prendre part au développement de la politique publique dans un contexte républicain.

Un petit groupe de Marianistes bien respectés furent profondément impliqués dans une nouvelle approche, le mouvement du *Sillon*, qui cherchait à impliquer de jeunes étudiants catholiques dans des courants politiques et sociaux progressistes –(cf. *Le Sillon chez les Marianistes*, La Gerbe n°8, 1999, par Ambrogio Albano). Ce mouvement finit par être condamné par le Vatican, en 1910, peut-être un peu moins vigoureusement que beaucoup d'autres tentatives du même ordre. Néanmoins, la société catholique européenne, avec des tensions et d'adaptations, s'ouvrit à de nouvelles orientations et adopta, de fait, la plupart des positions prônées par le *Sillon*. Sous le règne du pape Pie XI (1922-39) il fut clair que les catholiques pouvaient et devaient s'impliquer dans l'élaboration de nouvelles structures sociopolitiques (l'« Action Catholique » ici, « La démocratie chrétienne » ailleurs) ; cherchant à intégrer les valeurs catholiques dans l'évolution de la société moderne.

Entre la fin de la seconde guerre mondiale et le deuxième concile du Vatican (1962-65), des Dominicains français jouèrent un rôle de pionniers dans l'évolution de la pensée sociale catholique, souvent en se heurtant à leurs confrères d'autres pays. L'un de leurs théologiens les plus éminents, Marie-Dominique Chenu (1895-1990) forma une génération de penseurs plus connus (tels Yves Congar ou Gustave Thils) dans le domaine de la *théologie des réalités terrestres*. Quoique condamné dans un premier temps par le Vatican et par des dominicains plus conservateurs, ce travail d'ensemencement ouvrit finalement la voie à de nouvelles approches. L'œuvre de Chenu et de Congar exerça une grande influence au cours des sessions de Vatican II, en particulier dans le document novateur et inspirateur *Gaudium et Spes*, sur le rôle de l'Église dans le monde moderne. En Amérique du Nord tout particulièrement, cette nouvelle *théologie des réalités terrestres* fit naître la théologie centrée sur la création, controversée et jamais approuvée mais très influente, de Matthew Fox, et sa spiritualité, une œuvre fort appréciée de beaucoup de Marianistes.

Cet important courant théologique en vint à se refléter, de manière un peu oblique, dans le travail de révision de la Règle de Vie. A la fin des années 1970, le Groupe de travail sur la théologie contemporaine de la Conférence des supérieures des religieuses aux États Unis a sponsorisé une série de questionnaires détaillés et d'études cherchant à tracer l'influence de cette nouvelle ligne de pensée sociale sur « les réalités terrestres » dans la sensibilité des religieuses.² Plusieurs Marianistes, hommes et femmes, dont l'auteur du présent-essai, ont participé à cette analyse et aux commentaires sur ce projet américain. Par eux, la nouvelle Règle de Vie marianiste en vint à refléter et à assumer une certaine dimension sociopolitique dans son approche de la mission.

² Description du processus dans *Steps in the Journey* (Washington, D.C.: LCWR, 1979) et *Starting Points* (Washington, D.C.: LCWR, 1980). L'ensemble du processus a été piloté par Sr Lora Ann Quiñonez, C.D.P. Sr Margaret Ann Leonard, L.S.A. a joué un rôle clef en articulant les trois attitudes et en analysant les résultats des questionnaires.

A cette même époque, ce projet américain se traduit, en gros, par une division tripartite des religieuses américaines :

1. A peu près un tiers d'entre elles, vers la fin des années 1970, adoptèrent une « attitude positive » à l'égard de la culture moderne, cherchant à intégrer la technologie moderne et des tendances modernes, comme l'égalité des genres, la justice raciale, des approches nouvelles—inspirées de la psychologie et de la sociologie, embrassant et appuyant de nombreuses tendances à la mode.
2. Un autre tiers des religieuses suivirent les théologiens de la libération, se positionnant plutôt dans une « attitude négative », en rejetant vigoureusement et en condamnant les injustices sociales, comme l'extension de la pauvreté, l'exploitation, le racisme et l'usage du pouvoir politique au profit des privilégiés et des riches.
3. Autour de 1978, à peu près un tiers des religieuses américaines, dont beaucoup de communautés monastiques et contemplatives prirent comme position une « non-solidarité » avec le changement social, affirmant que les valeurs traditionnelles, anciennes, et les structures des communautés religieuses devaient tout simplement être maintenues comme elles étaient et développées dans ce sens, indépendamment de l'évolution de la culture populaire environnante.

Cette répartition tripartite des positions constitua un cadre de réflexion stimulant comme contexte pour le travail de rédaction de la nouvelle Règle de Vie et pour la réflexion du Chapitre général de 1981. L'analyse des religieuses américaines ne fut pas citée souvent par les capitulants mais elle a néanmoins eu une influence significative sur certains participants, dont moi-même, et elle semblait nous fournir une série éclairante de catégories nous permettant de mieux comprendre notre mission.

Comme les religieuses américaines, les membres de la Société de Marie de cette époque pouvaient être répartis dans ces trois catégories, probablement dans les mêmes proportions, en gros, et leurs choix missionnaires s'opposaient souvent à partir de là.

Les Marianistes de « l'attitude positive » mettaient l'accent de la mission sur le fait d'apprendre des gens des temps modernes et d'intégrer dans leur apostolat les nouvelles manières de voir, séculière mais peut-être aptes à rendre la vie meilleure. Ces frères-là se voulaient des leaders et des innovateurs à la page dans leur travail apostolique.

Les Marianistes de « l'attitude négative » insistaient sur la conscience critique à avoir ; ils dénonçaient les modèles sociétaux de l'exploitation, du racisme, du gaspillage et de l'exclusion, et ils réclamaient une position ferme en faveur de la justice. Leurs préoccupations s'exprimèrent dans des publications marianistes de l'époque, exposant largement leurs opinions et leurs revendications, avec une nouvelle insistance sur le social.

Cependant, il y avait encore beaucoup de Marianistes, en 1981, qui semblaient être « sans nouvelle position » et qui prônaient le maintien d'un *statu quo* historique qui avait depuis longtemps prouvé sa valeur et qui, pensaient-ils, ne devait pas être modifié pour se conformer aux circonstances sociales externes.

La réflexion sur ces thèmes transparait de manière subtile dans le texte de la nouvelle Règle de Vie. L'article 5.2, dit que le P. Chaminade « a été amené (...) à exercer un apostolat varié et fécond dans le domaine social », dans le but de « conduire les hommes à construire une société juste et fraternelle ». L'article 5.15 affirme que « notre action éducative doit développer le sens critique des élèves, pour les préparer à construire un monde plus juste et à promouvoir l'union et le respect mutuel entre les peuples ». De telles affirmations supposent une sensibilité croissante

aux questions sociales dans notre apostolat, insistant sur la nécessité des attitudes à la fois positives et négatives avec le monde environnant.

Les articles 5.16 à 5.20, sous le titre « contribuer à édifier une société juste et fraternelle » parlent des dimensions sociales de nos communautés et de nos œuvres, donnant des exemples de positions aussi bien positives que négatives par rapport aux réalités et aux tendances sociales du milieu. Ces articles reflètent largement l'influence du Fr Raymond Fitz, membre de la commission « mission » du chapitre général de 1981, et président marianiste encore relativement nouveau alors de l'université de Dayton, avocat fervent d'un engagement social plus direct de la part des Marianistes et de leurs institutions. Ces articles affirment surtout que les Marianistes devraient « aider à percevoir le lien qui existe entre le message évangélique et la recherche de la justice » (art. 5.20).

Finalement, le chapitre sur la mission, dans le livre second de la Règle de Vie, se conclut par une section sur l'« extension de la présence évangélique » (art. 5.21-5.24), qui inclut l'engagement « dans les moyens de communication sociale », le travail « dans les organisations qui visent le progrès social et culturel, dans la formation permanente et la recherche scientifique », sans oublier « le vaste monde du travail » (art. 5.22).

Ce large programme constitue un appel à nous solidariser, à la fois positivement et négativement, avec la société et la culture contemporaines. La non solidarité, semble déclarer la Règle, peut difficilement être défendue comme une option authentiquement marianiste.

4. Intériorisation de la spiritualité ou transformation de la société ?

Avant 1960, la plupart des Marianistes ont été formés comme éducateurs dans les humanités ou dans les sciences physiques. L'immédiat après-concile fut pour beaucoup le temps de la découverte des sciences sociales.

La psychologie moderne exerça un impact sans cesse croissant sur l'éducation et la pastorale. Des ateliers et des sessions sur des questions psychologiques se multiplièrent dans la plupart de nos unités. Dans leurs rôles d'éducateurs ou de pasteurs, beaucoup de Marianistes de cette époque découvrirent et exercèrent une activité apostolique indépendante de la salle de classe, dans un bureau d'orientation et dans la réflexion pastorale. Non seulement des étudiants mais aussi beaucoup d'adultes se tournèrent vers des Marianistes et d'autres religieux cherchant une aide substantielle pour démêler des questions de maturité psychologique et les aider à surmonter certains obstacles à leur plein épanouissement humain.

Un nombre plus restreint mais significatif de Marianistes se lança, à cette époque, dans un travail social. Comme d'autres ministres de l'Eglise, les Marianistes prenaient une conscience de plus en plus vive de l'impact de la sociologie sur les organisations humaines et sur le travail apostolique contemporain. En un temps de rapide changement social, et avec un plus haut degré de conscience des luttes contre la discrimination fondée sur la race, le sexe, la culture ou la religion, beaucoup reconnurent l'urgente nécessité d'une analyse sociale. Il semblait important d'apprendre à comprendre et à transformer des structures sociales pour être au service à la fois des jeunes et des adultes. Ce défi existait déjà au temps du fondateur, mais de nouvelles réalités sociales rendaient la réponse plus urgente.

Il fut donc de plus en plus évident, pour beaucoup de Marianistes, après le concile, que les engagements de foi dépendaient largement de facteurs psychologiques et sociologiques.

Tandis que les Marianistes réfléchissaient sur leur mission dans le monde moderne, un nombre important d'entre eux choisirent de privilégier des missions de conseillers, d'accompagnement et de direction spirituelle d'adultes et de jeunes, cela pour répondre au besoin ressenti par des gens de tous âges d'être accompagnés personnellement dans leur cheminement spirituel et psychologique. Pour beaucoup d'éducateurs, surtout ceux qui travaillaient pour des gens plutôt sophistiqués et économiquement à l'aise, en Amérique du Nord et en Europe, la direction spirituelle individuelle, le conseil, l'éducation psychosociale et des ateliers de communication et de maturation devinrent des options-clefs dans leur approche du ministère. Plutôt que de tenter d'administrer et de diriger de grandes institutions, certains Marianistes prétendirent que des postes de conseillers, de facilitateurs et d'aumôniers devaient être le cœur de notre apostolat.

En même temps, d'autres Marianistes plaidaient, au contraire, pour qu'une prise de position plus directement sociale soit considérée comme la pointe de notre mission en notre temps. Dénonçant la prédominance de la discrimination, du racisme et de la marginalisation dans le monde moderne et l'oppression exercée par les riches et les puissants sur une vaste majorité de gens simples et exploités, ces religieux prônaient, parfois avec agressivité, une solidarité explicite avec les pauvres et les marginaux dans leurs luttes. Certaines unités marianistes se mirent à financer des sessions et des retraites sur l'engagement social et la solidarité avec les pauvres. Pas mal de Marianistes proposèrent le retrait des religieux de cadres larges et confortables pour encourager au contraire une présence consciente et sentie au milieu des pauvres et des marginaux. Pour ces Marianistes là, le défi majeur de notre mission était la solidarité avec les victimes innombrables de l'exploitation moderne. Certains opposèrent explicitement cette approche « sociale » à l'option « psychologique », qu'ils décriaient parfois comme un simple effort d'attention aux problèmes psychologiques et spirituels d'élites privilégiées.

Certes, beaucoup de capitulants étaient prêts à reconnaître qu'en ces temps modernes les deux approches dans le champ apostolique étaient valables, sans être exclusives. Néanmoins, les débats sur l'apostolat marianiste, en vue de la rédaction de la nouvelle Règle de Vie, révélèrent une tension significative. C'étaient souvent des Marianistes d'Europe et d'Amérique du Nord, travaillant avec un public de classe moyenne, qui prenaient parti en faveur de l'accentuation psychologique. Les partisans de l'approche orientée vers l'action sociale représentaient des situations du Tiers-Monde, surtout d'Amérique Latine, ou, dans les pays plus riches, des minorités marginalisées parmi les immigrants.

Comme nous l'avons vu, la nouvelle Règle de Vie choisit explicitement de mettre au centre la catégorie très large de « l'éducation de la foi » comme étant « le but de toute notre activité apostolique » (5.1). La Règle peut donc être interprétée par certains comme favorisant plutôt l'approche psychologique. Cependant, le texte de la Règle évite tout accent trop appuyé ou exclusif en soulignant que « la Parole vivante a le pouvoir de convertir les cœurs et de conduire les hommes à construire une société juste et fraternelle » (art. 5.2). De toute évidence, la nouvelle Règle de Vie ne voulait privilégier ni l'approche psychologique ni l'approche sociologique dans l'apostolat contemporain, laissant les frères choisir en fonction de la grande diversité des

situations ecclésiales, dans les différents lieux où œuvrent des Marianistes et aussi en fonction des dons et des compétences des différents individus.

De toute manière, avec le temps, il devint de plus en plus évident que le bon positionnement de nos apostolats actuels dépend moins d'options en faveur de tel ou tel type de service ou de formation et davantage des aptitudes personnelles et des goûts de chaque membre, et des circonstances locales de chaque lieu où nous œuvrons.

Globalement, la génération passée s'est signalée par une place notablement croissante faite à l'accompagnement spirituel et également par une extension remarquable des œuvres de développement social et de justice. Dans certains cas, ces tendances se combinent, comme, par exemple, lorsque des Marianistes s'installent dans des zones défavorisées pour y servir comme éducateurs et conseillers. Il y a de cela des exemples un peu partout dans le monde, comme à Condofuri (Italie), Los Angeles (USA), Nairobi (Kenya), Bangalore (Inde), Buenos Aires (Argentine), Uniondale et Baltimore (USA). On pourrait considérablement allonger cette liste.

Ces nouvelles tendances dans l'apostolat ont certainement fait baisser la proportion des religieux marianistes travaillant principalement dans une salle de classe ou adonnés à une activité académique. La diminution des enseignants scolaires parmi les religieux est devenue tout à fait évidente là où beaucoup d'entre eux ont atteint l'âge de la retraite et que peu de jeunes religieux sont venus les remplacer. Aujourd'hui il reste peut-être moins de 200 Marianistes dont la tâche quotidienne consiste essentiellement à enseigner dans une salle de classe.

Quand même, l'héritage et l'identité marianistes de beaucoup d'institutions ont été soutenus par des programmes étoffés, dans diverses unités, pour développer la tutelle et pour former des professionnels laïcs dans l'esprit et l'héritage de l'éducation marianiste. Ce genre de programme a constitué une préoccupation primordiale dans plusieurs de nos unités vieillissantes. Nous conservons la tutelle de plus de quinze écoles secondaires aux USA et en Espagne, et quelque huit établissements en France. L'association américaine des universités marianistes encourage dans nos trois universités le travail dans le style du charisme marianiste. Des mouvements semblables cherchent à informer et à motiver des collaborateurs laïcs un peu partout, et généralement, ils reçoivent un accueil favorable de la part de nos collaborateurs laïcs. Dans certaines de nos fondations les plus récentes - en Afrique, en Corée, en Inde, en Amérique Latine - la présence de religieux marianistes dans le corps professoral et dans l'équipe administrative est plus forte (quoique toujours minoritaire) mais le souci de former des collaborateurs laïcs se renforce partout. Beaucoup des Marianistes les plus jeunes, dans ces jeunes unités, trouvent que travailler dans l'éducation à côté de professionnels laïcs est une expérience excellente de formation continue, et ils souhaitent une longue présence et collaboration marianistes entre religieux et laïcs dans leurs institutions. Les religieux ont l'air pleins d'espérance et sont généralement optimistes quant à la poursuite de l'œuvre marianiste dans les institutions éducatives, en même temps qu'ils sont pour l'intégration dans l'apostolat marianiste du futur des deux orientations dont nous avons parlé : la sensibilité psychologique et l'action sociale.

5. L'Eglise a-t-elle une mission ou la mission a-t-elle une Eglise ?

Une dernière question-clef relative à la mission a, semble-t-il, suscité un débat dans la Règle de Vie. Elle concernait la relation entre l'Eglise comme institution et l'Eglise comme mission. Cet

argument fut habilement défendu à l'époque du chapitre de 1981 dans un livre de Vincent J. Donovan, CSSp., que beaucoup avaient lu, intitulé : *Christianity rediscovered (Le christianisme redécouvert)*³ Ce livre était basé sur l'expérience d'un long ministère auprès de tribus nomades de Tanzanie, mais dont l'écho se prolongeait après son retour-aux Etats-Unis.

Le P. Donovan pensait que la manière classique de voir les choses, chez les « missionnaires catholiques », a été : « l'Eglise a une mission ». Selon cette approche, un clergé étranger décide de s'implanter dans une région donnée, y construit le complexe de la mission – incluant habituellement une église, une école, un internat pour des élèves et une infirmerie – le tout entouré d'un mur, puis il offre ses services bien réglés à la population locale, laquelle, plus ou moins rapidement, se présente. Peu à peu, selon cette méthode, les « missionnaires » se mettent à apprendre la langue et la culture locales.

Les auteurs cités étaient persuadés que ce modèle n'était pas adapté à beaucoup, si non à la plupart des situations de notre temps. Les missionnaires devraient plutôt, proposaient-ils, apprendre d'abord la langue et les coutumes locales, vivre un certain temps au milieu des gens, apprendre à les connaître, écouter les préoccupations de leur vie courante et les besoins qu'ils ressentent. Ce n'est qu'après que les missionnaires peuvent savoir quel type de service ils doivent éventuellement proposer. Ce service missionnaire peut être très fluctuant, plutôt non-institutionnel, consister en une présence créative et variable pour répondre aux besoins exprimés par leur public. De bien des façons, ce public forgera son propre idéal du service chrétien et trouvera ses propres catégories et prendra ses habitudes pour intégrer le message chrétien. Cette approche esquisse un nouveau modèle dans lequel « la mission a une Eglise ». Quel que soit la forme institutionnelle que prend l'Eglise, elle est déterminée non par le modèle classique mais à partir des besoins ressentis localement, à partir d'une culture locale qui existe déjà.

Cette approche créative séduisait beaucoup de Marianistes. Bien que la plupart d'entre eux ne fondaient pas des communautés chrétiennes nouvelles au milieu de populations non chrétiennes, ce discours – la mission a une Eglise - en poussa certains à abandonner des institutions éducatives de grande taille et peut-être bureaucratiques, accablées par de nombreuses contraintes légales et financières, et à aller vers une réponse plus directe et plus immédiate aux besoins ressentis localement. Un tel déplacement avait souvent l'air fort attirant.

La Règle semble présumer que la plupart des Marianistes vont continuer à travailler dans des institutions éducatives et pastorales mais elle fait allusion à l'approche « la mission a une Eglise » et l'applique au-delà de l'Afrique ou de l'Asie, en particulier quand elle nous appelle à « élargir notre présence missionnaire » et note que « dans toutes les cultures, il y a des couches sociales et des groupes qui n'ont pas été touchés par le message du Christ » (art. 5.22) Les Marianistes sont incités à « examiner dans quelle mesure (leur) effort d'évangélisation peut les atteindre ». Le même article note qu'« un effort particulier s'impose dans les pays de tradition chrétienne où les

³ Chicago: Fides/Claretian, 1978; republié comme édition du 25e anniversaire par Maryknoll : Orbis Books, 2003. Des idées semblables ont été développées par la suite par divers auteurs, dont David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991) et Stephen Bevans, S.V.D. *Models of Contextual Theology* (Maryknoll: Orbis, 1992).

valeurs évangéliques ne sont plus comprises ni vécues.» La Règle indique ensuite tout particulièrement « les moyens de communication sociale, les organisations qui visent le progrès social et culturel, la formation permanente et la recherche scientifique ». Il renvoie également au « vaste monde du travail ». Comme dans le cas de jeunes Eglises fraîchement implantées, les Marianistes sont incités à « promouvoir la formation d'apôtres laïques et l'éveil de vocations religieuses » (art. 5.23). Cette section de la Règle se conclut par la conviction que notre apport, dans des régions nouvelles de la présence marianiste, est d'« implanter la présence marianiste, en restant toujours attentifs à la richesse de la culture locale et à la nécessité de l'intégration entre celle-ci et l'esprit évangélique » (art. 5.24).

En résumé, nous pouvons dire que la nouvelle Règle :

- a) Témoigne d'un haut degré de sensibilité à la nécessité de nouvelles approches de la mission ;
- b) Etend cette préoccupation bien au-delà du souci d'implanter de nouvelles Eglises dans des régions qui auparavant n'étaient pas évangélisées, vers des régions et des populations qui ont visiblement besoin d'un nouveau style d'évangélisation ;
- c) Intègre une sympathique reconnaissance de la nécessité d'aller au-delà de modèles institutionnels figés et
- d) nous encourage à développer nos missions sur la base de besoins ressentis localement. Chaque marianiste est invité à examiner sa propre expérience pour voir dans quelle mesure l'approche « la mission a une Eglise » est entrée dans son expérience.

Dans ma propre expérience, cette approche a été plutôt évidente dans ma participation à de nouvelles fondations en Inde (pour des enfants de la rue), au Mexique (pour des indigènes), en Haïti (des gens à la recherche d'une communauté chrétienne) et aux Philippines (également pour des enfants de la rue). Evidemment, certaines de ces nouvelles initiatives ont duré et prospéré, tandis que d'autres n'ont pas continué. L'approche « la mission a une Eglise » semble également avoir orienté de nouvelles fondations destinées à des groupes de nécessiteux, comme les immigrants en France, les gitans en Espagne, les gens des bidonvilles et les filles mères au Kenya, les gens des montagnes au Pérou, les élèves de collèges informels au Congo et en Inde, et des enfants des centres-villes aux Etats Unis. Mes lecteurs sont probablement en mesure d'ajouter d'autres exemples.

Conclusion

Dans cet essai nous avons examiné aussi bien le très fort sens de la mission qu'avait notre fondateur dans le monde postrévolutionnaire que nos propres efforts pour articuler et transformer la mission marianiste dans la génération la plus récente. Il est clair que nous avons affaire ici avec un sujet très sensible pour les Marianistes et un lieu de grande créativité.

Nous avons vu que le traitement global du thème de la « mission » dans la Règle de Vie approuvée par le Chapitre général de 1981 a commencé par être plutôt tendu et conflictuel, touchant de toute évidence à des expériences très sensibles (des « nerfs à vif ») et très importantes pour beaucoup de Marianistes. Le difficile processus de ré-articulation de la

mission marianiste soulignait évidemment la centralité de la dimension « missionnaire » de notre vocation.

Les débats du Chapitre et puis notre expérience depuis 1981 témoignent de la richesse de notre héritage et nous poussent à être créatifs et ouverts à de nouveaux développements et ouverts à de nouveaux horizons. Les 35 ans de l'histoire marianiste qui nous séparent du Chapitre de Linz montrent clairement que les perspectives tracées alors ont orienté une grande partie de notre action depuis.

La Règle appelle les Marianistes, comme « missionnaires de Marie » cherchant à « éduquer la foi », à quelque chose de bien plus grand que l'accomplissement d'un boulot. Elle nous encourage à la fois à prolonger un long héritage et à nous montrer ouverts à des approches nouvelles. Elle nous pousse à imiter la créativité et la largeur de vue qui ont caractérisé le Père Chaminade comme Missionnaire Apostolique.

(Trad. RW janvier 2017)