

ASSUMPTIO



Investigaciones y experiencias sobre la Unidad, la Verdad y la Caridad
Recherches et expérimentations sur l'Unité, la Vérité et la Charité
Research and experimentation on Unity, Truth and Charity





Revue fondée à Noël 2025 par les maisons d'étude des Augustins de l'Assomption.
Journal founded at Christmas 2025 by the study houses of the Augustinians of the Assumption.
Revista fundada en Navidad de 2025 por las casas de estudio de los Agustinos de la Asunción.

Comité éditorial – Editorial Board – Comité editorial:
Louis-Martin Rakotoarilala, Nicolas Tarralle, Alain Thomasset,

Comité technique – Technical committee – Comité técnico:
Romaric Ablouka, Yvon Akpabie, Clément Löbel

Comité de lecture – Reading committee – Comité de lectura:
José Miguel Díaz Ayllón, Vincent Leclercq, Oswald Lusenge

revue.assumptio@gmail.com

SGF : Agostiniani dell'Assunzione - Via San Pio V, 55 - Roma 00165 - Italia
CIFA : 11 BP. 1003 Ouagadougou CMS 11 BF – BP. 9761 Kinshasa 1 RDC
PO Box 58488-00200 City Square, Nairobi-Kenya

Editorial

EN MARCHÉ POUR 20 VOLUMES AU BICENTENAIRE !

Dans la nouvelle bibliothèque de la CIFA de Kinshasa, on trouve une petite vingtaine de volumes intitulés « Revue augustinienne » qui parut de 1902 à 1910. Elle avait pour sous-titre : « Bulletin mensuel des maisons d'études des Augustins de l'Assomption ». Découvrant cet imposant ensemble de science historique, philosophique et théologique, on ne peut s'empêcher de se poser des questions. Comment les Assomptionnistes de l'époque, tout récemment chassés de France, et au milieu de difficultés sans nombre, ont-ils pu non seulement imaginer mais réaliser pareille entreprise scientifique ? Pourquoi, avec nos « maisons d'études » actuelles, nous qui sommes leurs héritiers dans la dimension doctrinale de l'Assomption, devrions-nous dès lors hésiter à tenter une nouvelle aventure scientifique à la mesure de nos moyens ?

La revue que vous avez sous les yeux veut relever un tel défi. L'idée trottait dans la tête de quelques assomptionnistes et elle a pris corps lorsqu'ils se sont retrouvés à Nîmes pour une rencontre de formateurs en novembre 2024. Elle est un appel lancé à tous les fils du Père d'Alzon à produire des études doctrinales selon l'esprit de l'Assomption et ce, dès les années de philosophie et de théologie. Chaque frère étudiant ne pourrait-il pas, au cours de sa formation, rédiger ici au moins un article, par exemple la reprise d'un travail académique jugé pertinent selon notre charisme ?

La revue se veut internationale, accueillant des écrits issus des trois langues officielles de la congrégation. Une présentation des articles sera chaque fois déclinée en français, en anglais et en espagnol. Comme une invitation à nous ouvrir aux perspectives de frères ayant une autre langue pour mieux partager

l'universalité concrète de notre expérience assumptionniste. Le titre *Assumptio* exprime un enracinement et un horizon communs. Nous sommes enracinés dans une même histoire de la famille de l'Assomption qui s'est développée dans la géographie multiple de nos cultures. Nous sommes surtout aimantés par le même horizon – que d'Alzon appelait « surnaturel » – d'une assomption de nos vies humaines en Christ dont Marie est le modèle. En ce double sens, *Assumptio* dit l'amour en acte qui traverse la diversité de nos environnements humains et ecclésiaux pour les orienter, à l'image de Marie, vers le Christ et son Royaume. La revue accueille donc toute réflexion qui creuse une dimension de notre charisme d'homme de communion, proposant la foi, solidaire des pauvres. Elle se veut un lieu de débat et d'argumentation qui stimule nos communautés et nos réflexions assumptionnistes.

La revue *Assumptio* ouvre ainsi un espace de « Recherches et expérimentations sur l'Unité, la Vérité, la Charité ». En conséquence, chaque numéro sera structuré en deux parties distinctes. La première rassemble des articles de fond, spécialement rédigés pour l'occasion, qui mettent en valeur des pistes de recherches assumptionnistes. À la grâce de Dieu si cela peut inspirer des travaux de 2^{ème} ou de 3^{ème} cycle. La seconde partie veut accueillir les meilleures réflexions de nos frères étudiants : des textes rédigés spécifiquement pour creuser la compréhension de notre charisme ou bien des extraits de travaux plus larges qui l'éclairent particulièrement. À la fin de ce numéro, vous trouverez des éléments d'orientation éditoriale.

La revue a donc pour vocation de susciter la réflexion, notamment par l'échange et le débat. Dans cette optique, nous invitons les lecteurs à produire des contrepoints critiques, qui peuvent paraître dans le numéro suivant. De plus, nous envisageons la création d'un site internet pour accueillir, soit des articles qui n'ont pas pu être retenus, soit des débats plus soutenus sur les problématiques évoquées.

Le numéro que vous avez sous les yeux est un premier essai qui donne à lire pour susciter l'audace de réfléchir ensemble. Sa grande qualité est d'avoir été publié à Noël 2025 et, donc, d'exister. Cela induit aussi de nombreuses limites. Nous avons manqué de temps pour discuter avec les différents auteurs avant la publication de leurs textes, pour leur préparer des consignes et pour lisser les références bibliographiques. Le comité de lecture n'a été contacté qu'à la toute fin du mois de novembre. Mais grâce à lui, grâce aux contributeurs, grâce aux

formateurs du SGF qui ont accompagné la démarche et grâce à l'équipe technique, nous avons pu sortir ce numéro Zéro à temps pour honorer les 180 ans de notre fondation ! Nous confions la revue qu'il inaugure à l'intercession bienveillante de Notre Dame de l'Assomption.

Un dernier mot sur les articles que vous allez découvrir. Ils sont arrivés de ci, de là, pour donner une forme finale qui n'était pas préméditée. Vous verrez combien la préoccupation pour « Dieu menacé en l'homme, et l'homme comme image de Dieu » est présente. Elle traverse les quatre textes de la première partie « Recherches » : sous la forme du droit, de la catholicité, du pardon et du dialogue. Vous verrez aussi comment notre patriarche et notre fondateur inspirent encore des frères plus jeunes : les quatre textes de la deuxième partie renouvellent notre regard sur Augustin et d'Alzon. Les prochaines pages sont alors une invitation à en lire les résumés dans la langue qui vous est la plus familière avant de vous plonger plus en avant dans le cadeau de la lecture. Nous attendons votre retour et, dans 20 ans, nous aurons 20 volumes pour le bicentenaire de notre fondation. Mais d'ici là, goûtons pleinement la joie d'un

Joyeux Noël en *Assumptio* !

ON TRACK FOR 20 VOLUMES BY THE BICENTENNIAL!

In the new library of the CIFA in Kinshasa, there are about twenty volumes entitled “Revue augustinienne” (Augustinian Review), which appeared from 1902 to 1910. Its subtitle was: “Monthly bulletin of the houses of study of the Augustinians of the Assumption.” Discovering this impressive collection of historical, philosophical, and theological works, one cannot help but ask questions. How were the Assumptionists of the time, recently expelled from France and facing countless difficulties, able to not only imagine but also carry out such a scientific undertaking? Why, with our current “houses of study,” should we, who are their heirs in the doctrinal dimension of the Assumption, hesitate to attempt a new scientific adventure commensurate with our means?

The journal you have before you aims to take up such a challenge. The idea had been floating around in the minds of a few Assumptionists and took shape when they met in Nîmes for a meeting of formators in November 2024. It is a call to all the sons of Father d’Alzon to produce doctrinal studies in the spirit of the Assumption, beginning in their years of philosophy and theology. Couldn’t each student brother, during his formation, write at least one article here, for example, a review of an academic work deemed relevant to our charism?

The journal aims to be international, welcoming writings in the three official languages of the congregation. Each article will be presented in French, English, and Spanish. This is an invitation to open ourselves to the perspectives of brothers who speak other languages, in order to better share the concrete universality of our Assumptionist experience. The title *Assumptio* expresses a common rootedness and horizon. We are rooted in the same history of the Assumption family, which has developed across the diverse geography of our cultures. Above all, we are drawn to the same horizon — which d’Alzon called “supernatural” — of an assumption of our human lives into Christ, of which Mary is the model. In this double sense, *Assumptio* expresses the love in action that permeates the diversity of our human and ecclesial environments, orienting them, in the image of Mary, toward Christ and his Kingdom. The journal therefore welcomes any reflection that explores a dimension of our charism as men of communion, proposing faith in solidarity with the poor. It aims to be a place of debate and discussion that stimulates our communities and our Assumptionist reflections.

The *Assumptio* journal thus opens a space for “Research and experimentation on Unity, Truth, and Charity.” Consequently, each issue will be structured in two distinct parts. The first part will bring together feature articles, specially written for the occasion, which highlight areas of Assumptionist research. With God's grace, this may inspire graduate and postgraduate work. The second part will feature the best reflections of our student brothers: texts written specifically to deepen our understanding of our charism, or excerpts from larger works that shed particular light on it. At the end of this issue, you will find editorial guidelines.

The journal's purpose is therefore to stimulate reflection, particularly through exchange and debate. With this in mind, we invite readers to produce critical counterpoints, which may appear in the next issue. In addition, we are considering creating a website to host either articles that could not be included or more sustained debates on the issues raised.

The issue you have before you is a first attempt to encourage bold thinking together. Its greatest quality is that it was published at Christmas 2025 and therefore exists. This also implies many limitations. We did not have enough time to discuss with the various authors before publishing their texts, to prepare guidelines for them, and to smooth out the bibliographical references. The reading committee was only contacted at the very end of November. But thanks to them, thanks to the contributors, thanks to the SGF formators who supported the process, and thanks to the technical team, we were able to release this *issue Zero* in time to honor the 180th anniversary of our foundation! We entrust the journal to its inaugurating to the benevolent intercession of Our Lady of the Assumption.

A final word about the articles you are about to discover. They came from here and there, giving rise to a final form that was not premeditated. You will see how much concern for “God threatened in man, and man as the image of God” is present. It runs through the four texts of the first part, “Research”: in the form of law, catholicity, forgiveness, and dialogue. You will also see how our patriarch and our founder still inspire younger brothers: the four texts in the second part renew our view of Augustine and d'Alzon. The following pages are an invitation to read the summaries in the language you are most familiar with before delving further into the gift of reading. We look forward to your feedback, and in 20 years, we will have 20 volumes for the bicentennial of our foundation. But until then, let us fully enjoy

a Merry Christmas in *Assumptid*.

¡EN MARCHA HACIA LOS 20 VOLÚMENES PARA EL BICENTENARIO!

En la nueva biblioteca de la CIFA de Kinshasa hay una veintena de volúmenes titulados «Revue augustinienne» (Revista agustiniana), que se publicó entre 1902 y 1910. Su subtítulo era: «Boletín mensual de las casas de estudios de los Agustinos de la Asunción». Al descubrir este imponente conjunto de ciencia histórica, filosófica y teológica, no podemos evitar hacernos algunas preguntas. ¿Cómo pudieron los asuncionistas de la época, recién expulsados de Francia y en medio de innumerables dificultades, no solo imaginar, sino también llevar a cabo una empresa científica de tal envergadura? ¿Por qué, con nuestras «casas de estudios» actuales, nosotros, que somos sus herederos en la dimensión doctrinal de la Asunción, deberíamos dudar en intentar una nueva aventura científica a la medida de nuestros medios?

La revista que tienen ante ustedes quiere afrontar ese reto. La idea rondaba por la cabeza de algunos asuncionistas y se concretó cuando se reunieron en Nîmes para un encuentro de formadores en noviembre de 2024. Es un llamamiento a todos los hijos del Padre d'Alzon para que produzcan estudios doctrinales según el espíritu de la Asunción, y ello desde los años de filosofía y teología. ¿No podría cada hermano estudiante, durante su formación, redactar aquí al menos un artículo, por ejemplo, la recuperación de un trabajo académico considerado pertinente según nuestro carisma?

La revista pretende ser internacional y acoger escritos en las tres lenguas oficiales de la congregación. La presentación de los artículos se hará en francés, inglés y español. Como una invitación a abrirnos a las perspectivas de hermanos de otra lengua para compartir mejor la universalidad concreta de nuestra experiencia asuncionista. El título *Assumptio* expresa un arraigo y un horizonte comunes. Estamos arraigados en una misma historia de la familia de la Asunción, que se ha desarrollado en la geografía múltiple de nuestras culturas. Sobre todo, nos atrae el mismo horizonte — que d'Alzon llamaba «sobrenatural» — de una asunción de nuestras vidas humanas en Cristo, de la que María es el modelo. En este doble sentido, *Assumptio* expresa el amor en acción que atraviesa la diversidad de nuestros entornos humanos y eclesiales para orientarlos, a imagen de María, hacia Cristo y su Reino. Por lo tanto, la revista acoge cualquier reflexión que profundice en una dimensión de nuestro carisma de hombres de comunión, proponiendo la fe, solidarios con los pobres. Pretende ser un lugar de debate y

argumentación que estimule nuestras comunidades y nuestras reflexiones asuncionistas.

La revista *Assumptio* abre así un espacio de «Investigaciones y experimentaciones sobre la Unidad, la Verdad y la Caridad». En consecuencia, cada número se estructurará en dos partes distintas. La primera reúne artículos de fondo, redactados especialmente para la ocasión, que ponen de relieve las líneas de investigación asuncionistas. Con la gracia de Dios, si esto puede inspirar trabajos de segundo o tercer ciclo. La segunda parte pretende acoger las mejores reflexiones de nuestros hermanos estudiantes: textos redactados específicamente para profundizar en la comprensión de nuestro carisma o extractos de trabajos más amplios que lo ilustran de manera particular. Al final de este número, encontrarán elementos de orientación editorial.

La revista tiene, por tanto, la vocación de suscitar la reflexión, en particular a través del intercambio y el debate. Con este fin, invitamos a los lectores a presentar contraargumentos críticos, que podrán aparecer en el siguiente número. Además, estamos considerando la creación de un sitio web para publicar los artículos que no hayan podido ser seleccionados, así como debates más profundos sobre las cuestiones planteadas.

El número que tienen ante ustedes es un primer ensayo que invita a la audacia de reflexionar juntos. Su gran calidad es haber sido publicado en Navidad de 2025 y, por lo tanto, existir. Esto también implica numerosas limitaciones. No hemos tenido tiempo suficiente para debatir con los diferentes autores antes de la publicación de sus textos, para prepararles instrucciones y para pulir las referencias bibliográficas. No se contactó con el comité de lectura hasta finales de noviembre. Pero gracias a él, a los colaboradores, a los formadores del SGF que han acompañado el proceso y al equipo técnico, hemos podido sacar este número cero a tiempo para celebrar los 180 años de nuestra fundación. Confiamos la revista que inaugura a la benévola intercesión de Nuestra Señora de la Asunción.

Una última palabra sobre los artículos que van a descubrir. Llegaron de aquí y de allá, para dar una forma final que no estaba premeditada. Verán cuán presente está la preocupación por «Dios amenazado en el hombre, y el hombre como imagen de Dios». Atraviesa los cuatro textos de la primera parte, «Investigaciones»: en forma de derecho, catolicidad, perdón y diálogo. Verán también cómo nuestro patriarca y nuestro fundador siguen inspirando a los hermanos más jóvenes: los

cuatro textos de la segunda parte renuevan nuestra mirada sobre Agustín y d'Alzon. Las próximas páginas son, pues, una invitación a leer los resúmenes en el idioma que les resulte más familiar antes de sumergirse más profundamente en el regalo de la lectura. Esperamos sus comentarios y, dentro de 20 años, tendremos 20 volúmenes para el bicentenario de nuestra fundación. Pero hasta entonces, disfrutemos plenamente de la alegría de una

¡Feliz Navidad en *Assumptid*!

TOUR D'HORIZON
en résumés

OVERVIEW
in summaries

MIRADA GENERAL
en resumen

Présentation des articles en FRANCAIS

PREMIERE PARTIE – RECHERCHES

Les aspects canoniques de la promotion de la justice et de la paix dans la vie religieuse assumptionniste

(par Louis-Martin RAKOTOARILALA, a.a.)

p. 33

Les questions de justice et de paix sont décisives pour la vie religieuse assumptionniste. Elles sont au cœur de notre style d'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui. Dans cet article, Louis-Martin Rakotoarilala ne présente pas les multiples engagements de notre congrégation auprès de populations profondément meurtries mais il se concentre sur leur aspect canonique. Sa réflexion met en valeur les racines de la justice et de la paix en tant qu'exigence fondamentale de toute activité missionnaire.

Le Code de droit canonique est tout d'abord présenté comme un moyen essentiel qu'a l'Église pour créer l'ordre, la tranquillité et la paix qui mènent au royaume. Il précise aussi l'obligation qu'ont tous les fidèles chrétiens de promouvoir la justice sociale et l'attention particulière que les clercs et les religieux doivent y accorder. Le royaume de Dieu auquel se consacrent les Augustins de l'Assomption est précisément un royaume de justice et de paix. Les textes de nos Chapitres généraux – et canoniques – soulignent différentes manières d'en faire la promotion : par l'engagement spirituel, le témoignage crédible de vie fraternelle, la fidélité à la consécration religieuse et les engagements apostoliques. Ce service du bien commun exclut toutefois l'exercice du pouvoir civil.

Une dimension précieuse de cette réflexion consiste à identifier les textes précis qui fondent notre devoir de promouvoir la justice et la paix en tant que chrétiens, religieux et, enfin et surtout, Assomptionnistes. Le fossé entre ce que nous devrions faire et ce que nous faisons réellement ainsi que les stimulantes racines bibliques et historique du prophétisme social de l'Eglise, ne remettent pas en cause la nécessité d'obligations précises en vue d'un royaume de justice et de paix. Le respect de la loi de Dieu et de l'Eglise est une puissante source de motivation pour aller de l'avant dans les moments difficiles.

Le regard occidental de Bruno Chenu sur l'Afrique : un enjeu de catholicité – 1. Les années lyonnaises

(par Nicolas TARRALLE, a.a.)

p. 49

Nous croyons en l'Eglise, une sainte, catholique et apostolique. Tel est le contenu de notre Profession de foi. Nous croyons que l'Eglise est catholique car elle accomplit la mission que Jésus avait confiée à ses disciples en disant : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28.19). C'est cette catholicité de l'Eglise qui constitue le point central de la réflexion théologique de Bruno Chenu. Pendant plusieurs siècles, le regard occidental dominait les réflexions théologiques sur la catholicité de l'Eglise car la majorité de théologiens étaient des occidentaux. Dans ses réflexions à travers ses enseignements et publications, B. Chenu a ouvert une autre piste de réflexion surtout par rapport à la catholicité de l'Eglise en Afrique.

Parlant justement d'un enjeu de catholicité de l'Eglise à travers un regard occidental, Bruno Chenu, malgré son origine occidentale, a exprimé avec conviction que l'Eglise en Afrique fait partie intégrante de l'Eglise Universelle. C'est une Eglise pleinement catholique avec sa valeur particulière. C'est dans cette perspective qu'il parle de l'Eglise noire qui est capitale. Pour lui cette conception conduit à « la démystification du caractère blanc de notre christianisme ». Cette vision nous interpelle à vivre authentiquement notre charisme. Ainsi, comme Assomptionniste, Bruno Chenu nous fait comprendre que l'extension du Règne de Dieu trouve sa place en Afrique avec la richesse et la diversité culturelle de son peuple.

Le pardon comme processus de conversion,
de réconciliation et d'éradication de l'injustice en Afrique
(*par Alexis KASERKA VALYAMUGHENI, a.a.*) p. 71

Dans le contexte africain, fait de guerres, de massacres et de violence, la justice ne suffit pas à réparer les dommages et à guérir les mémoires. Elle a besoin du souffle du pardon. Or, des auteurs stoïciens avaient disqualifié, comme contraire à la justice, un pardon compris comme la remise d'une peine méritée et ce, selon le bon vouloir de l'offensé. Cette critique fut reprise par Kant et les rationalistes modernes. Mais au XX^e siècle, surtout en considération d'Auschwitz, des penseurs comme Jankélévitch, Levinas, Arendt et Ricœur ont reconsidéré le pardon.

La Révélation atteste que Dieu est amour, parce que son amour est donné « sans aucun mérite préalable », mais aussi « parce qu'il est un amour qui pardonne » (Benoît XVI). Le pardon est christocentrique, ce qui est manifeste dans l'enseignement du Christ, dans ses œuvres et surtout dans le mystère pascal, l'avènement du « grand pardon » (cf. Lv 29), excès d'amour de Dieu pour répondre à l'excès du mal. Le pardon n'est pas insouciance ni indifférence face à l'injustice. Il requiert du coupable une reconnaissance de sa faute. Le pardon ne signifie pas non plus l'oubli. Il se révèle efficace pour le traitement psychothérapeutique. Un tel pardon ramène la victime et le coupable ensemble pour une cohabitation pacifique.

Ce dont le continent africain meurtri a le plus besoin pour sa reconstruction, c'est de la paix, de la justice et de la réconciliation. Il y a ici un défi pour l'actualisation du charisme assumptionniste.

Et si croire au dialogue était le 13^{ème} article du Credo ?
(*par Bienvenu KAMSELE AGBAKA, a.a.*) p. 87

Le pluralisme religieux, n'est-il pas un signe des temps pour engager le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté ? Le symbole des Apôtres comporte douze articles symbolisant la foi des douze apôtres. Comme lui, celui de Nicée, dont nous célébrons le 1700^e anniversaire en ce jubilé de l'espérance, est de structure trinitaire. L'Eglise, « lieu de résidence de la Sainte Trinité parmi les hommes », peut-elle développer sa doctrine en un treizième article professant le dialogue œcuménique et interreligieux ?

Un séminaire international sur « le dialogue islamo-chrétien, une chance pour l'Afrique », organisé avec l'Aide à l'Église en détresse, au Sénégal, du 11 au 13 novembre 2024, a rassemblé, d'un côté, des personnalités et des théologiens musulmans sensibles au dialogue avec les chrétiens et, d'autre part, une trentaine de participants issus de l'Institut pontifical des études arabes et de l'Islamologie. Pour l'Église catholique en Afrique, le séminaire a prolongé le regard d'estime posé par le Concile Vatican II sur les musulmans qui adorent le Dieu unique. Témoins de la résurrection du Christ ou témoins qu'Allah est le prophète, chrétiens et musulmans, tournés vers l'absolu de Dieu, qui est paix, sont appelés à travailler ensemble pour empêcher les guerres dites saintes. Pour les Assomptionnistes, ce dialogue est un signe des temps pour ainsi travailler à l'avènement du règne de la Trinité dans les âmes.

DEUXIEME PARTIE – EXPÉRIMENTATIONS

Devenir pasteur selon saint Augustin

(par Evandro GOMES, a.a.)

p. 97

L'objectif de cet article est d'analyser la vision de saint Augustin sur le ministère pastoral à partir du Sermon 101, prononcé à Carthage en 397. La réflexion augustinienne, profondément enracinée dans la tradition biblique et patristique, présente le pasteur comme un collaborateur de Dieu, un dispensateur de la Parole et un membre de la communauté même qu'il sert. L'analyse met en évidence les éléments centraux de cette théologie pastorale — humilité, grâce, service et unité ecclésiale — et démontre l'actualité de sa proposition au milieu des défis contemporains du ministère. S'appuyant principalement sur le paragraphe 4 du sermon, cette étude souligne la manière dont Augustin conçoit la nature et la mission du pasteur d'âmes dans le contexte de l'Église.

Mots clés : Saint Augustin ; Sermon 101 ; Théologie pastorale ; Ministère ordonné ; Dispensateur ; Grâce.

Emmanuel d'Alzon, un « augustinien »
pour hier et pour aujourd'hui
(par Romain SIMTORO, a.a.)

p. 101

Le Père d'Alzon fut-il un authentique augustinien ? Si Romain Simtoro pose la question au début de son propos, c'est pour y répondre fermement oui ! Il souligne l'importance de *La Cité de Dieu* dans la vision alzonienne de l'histoire humaine et la place centrale accordée à l'amour pour régler l'agir, comme l'illustre la Règle de saint Augustin. Avec une centralité de l'Église et du Royaume qui se retrouve chez les deux hommes. R. Simtoro fait d'ailleurs un parallèle entre la situation de l'Evêque d'Hippone au lendemain du sac de Rome et celle de d'Alzon face aux forces anticléricales de son temps. La manière dont d'Alzon incarne l'esprit augustinien est alors marqué non seulement par la combativité mais aussi par l'humilité. Leur audace apostolique, leur souci de l'intériorité et leur sens de l'unité en communauté doivent nous inspirer dans ces temps actuels d'incertitude et de relativisme.

R. Simtoro tire de cette réflexion une perspective personnelle inculturée dans son expérience assumptionniste en Afrique de l'Est. Les CIFA ne sont-elles pas des lieux privilégiés pour vivre en authentiques Augustiniens à la manière du Père d'Alzon ? A chacun de puiser à nos sources le meilleur de l'expérience de d'Alzon dans la France du XIX^e.

Emmanuel d'Alzon, icône de crédibilité
pour la vie religieuse aujourd'hui
(par Videlis MULANDI MUSEMBI, a.a.)

p. 107

Le Père d'Alzon est un exemple crédible pour la vie religieuse aujourd'hui, un homme selon le cœur de Dieu, aspirant par-dessus tout à faire la volonté de Dieu, à la suite de Jésus-Christ, et des saints de tous les temps. Chez lui, les droits de Dieu et ceux de l'homme s'appellent mutuellement. À cette vertu naturelle de franchise, il joignait la primauté du surnaturel, du Royaume de Dieu, du triple amour, en esprit de foi et donc d'étude et de doctrine. Contre la Révolution qui détourne les cœurs de Dieu, il recherche les grandes causes de Dieu, en synergie avec les laïcs, les prêtres, les consacrés. L'éducation est pour lui le moyen le plus efficace d'étendre le Règne du Christ. Les religieux qui le suivent ainsi deviennent

des signes de contradiction, en donnant la priorité à la volonté de Dieu au milieu d'une culture d'infidélité religieuse. C'est l'amour pour Jésus-Christ qui les motive, ainsi que la dévotion à Marie, modèle des vertus. Le Père d'Alzon nous inspire par sa passion pour l'évangélisation et son souci de former des communautés liées par l'amitié et la rencontre personnelle du Christ, conduisant à « l'incarnation mystique ».

La curiosité chez le Père d'Alzon

(par Flavie Christien ANDRISOA, a.a.)

p. 115

Les vertus humaines occupent une place fondamentale dans la méditation et les enseignements de notre Fondateur, le Père Emmanuel d'Alzon. Dans ses *Ecrits Spirituels*, il parle de la « curiosité » qui est justement l'objet de la réflexion de cet article. En exposant le sens à la fois positif et négatif de ce concept, l'auteur nous explique que pour le Père d'Alzon, la curiosité est une vertu qui nous aide à comprendre le sens profond de notre mission apostolique à faire venir le Règne de Dieu en nous et autour de nous. C'est par cette vertu que nous pouvons développer l'esprit de désintéressement, de découverte, d'adaptation et de créativité partout où nous accomplissons nos missions apostoliques. Dans ce sens, la curiosité est synonyme d'esprit d'initiative, tout en restant fidèle aux directives de la hiérarchie de l'Église Universelle et Particulière.

Comme Assomptionnistes, toute notre vie religieuse se caractérise par la vie communautaire. La curiosité est une vertu qui peut nous aider à vivre positivement ou négativement cette vie fraternelle. Pour le Père Emmanuel d'Alzon, la curiosité doit nous conduire à l'ouverture de cœur, à la franchise, à la confiance et à l'entraide mutuelle dans notre vie en communauté. La curiosité est aussi une vertu qui nous incite à tisser une relation intime avec le Seigneur dans notre vie intérieure car elle correspond à l'invitation de notre *Règle de Vie* qui précise que comme le P. d'Alzon, homme de foi, nous reconnaissons la nécessité de la prière qui nous ouvre à l'action de Dieu.

Presentation of Articles in ENGLISH

PART ONE – RESEARCH

The Canonical Aspects of Promoting Justice and Peace in Assumptionist Religious Life

(by Louis-Martin RAKOTOARILALA, a.a.)

p. 33

Justice and Peace issues are crucial for assumptionist religious life. They are at the heart of our evangelization style in today's world. In this article, Louis-Martin Rakotoarilala does not present the manifold commitments of our congregation among deeply wounded populations, but focuses on its canonical aspect. His reflection underlines the roots of Justice and Peace as a fundamental requirement for all missionary activities.

To begin with, the Code of Canon Law is depicted as a crucial means for the Church to create order, tranquility and peace leading to the kingdom. It specifies the obligation of all Christian faithful to promote social justice and the specific attention clerics and religious should foster on. The Kingdom of God Augustinians of the Assumption are dedicated to is a Kingdom of justice and peace. The texts of our General – and canonical – Chapters underline different ways of promoting these issues: spiritual commitment, credible witness of fraternal life, fidelity to religious consecration and apostolic commitments. This service of the common good excluding, however, the exercise of civil power.

A precious dimension of this reflection is to pin point the precise texts rooting our duty to promote justice and peace as Christians, Religious and, last but not least, Assumptionists. The gap between what we ought to do and what we really do on one hand and the vivifying biblical and historical roots of the Church's social prophetism on the other, do not undermine the necessity of precise obligations in

view of a kingdom of justice and peace. Abiding to the law of God and in the Church is a powerful source of motivation to thrive forward through difficult times.

**Bruno Chenu's Western Perspective on Africa:
a Matter of Catholicity – 1. His Years in Lyon**

(by Nicolas TARRALLE, a.a.)

p. 49

We believe in one, holy, catholic and apostolic Church. This is the content of our Profession of Faith. We believe that the Church is catholic because she fulfills the mission that Jesus entrusted to his disciples when he said: "Go, therefore, make disciples of all nations; baptize them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Mt 28:19). It is this catholicity of the Church that constitutes the central point of Bruno Chenu's theological reflection. For several centuries, the Western way of thinking dominated theological reflections on the catholicity of the Church because the majority of theologians were from the Western countries. In his reflections, mainly through his teachings and publications, he opened another perspective of understanding, especially regarding the catholicity of the Church in Africa.

Speaking precisely of the issue of the Church's catholicity from a Western perspective, Bruno Chenu, despite his Western origin, expressed with conviction that the Church in Africa is an integral part of the Universal Church. It is a fully Catholic Church with its own unique value. It is from this perspective that he speaks of the "Black Church", which is of a major importance. For him, this concept leads us to the demystification of the white character of our Christianity. This vision challenges us to live our charism authentically. Thus, as an Assumptionist, Bruno Chenu helps us understand that the extension of the Kingdom of God has its particular place in Africa, with the richness and cultural diversity of its people.

**Forgiveness as a Process of Conversion, Reconciliation,
and Eradication of Injustice in Africa**

(by Alexis KASEREKA VALYAMUGHENI, a.a.)

p. 71

In the African context, plagued by wars, massacres, and violence, justice alone is not enough to repair the damage and heal memories. It needs the breath

of forgiveness. However, Stoic authors had disqualified forgiveness, understood as the remission of a deserved punishment at the discretion of the offended party, as contrary to justice. This criticism was taken up by Kant and modern rationalists. But in the 20th century, especially in light of Auschwitz, thinkers such as Jankélévitch, Levinas, Arendt, and Ricœur reconsidered forgiveness.

Revelation attests that God is love, because his love is given “without any prior merit,” but also “because it is a love that forgives” (Benedict XVI). Forgiveness is Christocentric, which is evident in Christ's teaching, in his works, and especially in the Paschal mystery, the advent of the “great forgiveness ” (cf. Lev. 29), God's excess of love in response to the excess of evil. Forgiveness is not carelessness or indifference in the face of injustice. It requires the guilty party to acknowledge their fault. Nor does forgiveness mean forgetting. It has proven effective in psychotherapeutic treatment. Such forgiveness brings the victim and the guilty party together for peaceful coexistence.

What the wounded African continent needs most for its reconstruction is peace, justice, and reconciliation. Herein lies a challenge for the actualization of the Assumptionist charism.

What if Believing in Dialogue Were the 13th Article of the Creed?

(by Bienvenu KAMSELE AGBAKA, a.a.)

p. 87

Is religious pluralism a consequence of current migration, not a sign of the times to engage in dialogue with all people of good will? The Apostles' Creed consists of twelve articles symbolizing the faith of the twelve apostles. Like it, the Nicene Creed, whose 1700th anniversary we are celebrating in this jubilee of hope, has a Trinitarian structure. Can the Church, “the dwelling place of the Holy Trinity among men,” develop its doctrine into a thirteenth article professing ecumenical and interreligious dialogue?

An international seminar on “Islam-Christian dialogue, an opportunity for Africa,” organized with Aid to the Church in Need in Senegal from November 11 to 13, 2024, brought together, on the one hand, Muslim personalities and theologians sensitive to dialogue with Christians and, on the other hand, around thirty participants from the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies. For the

Catholic Church in Africa, the seminar extended the esteem shown by the Second Vatican Council for Muslims who worship the one God. As witnesses to the resurrection of Christ or witnesses that Allah is the prophet, Christians and Muslims, turned toward the absolute of God, who is peace, are called to work together to prevent so-called holy wars. For the Assumptionists, this dialogue is a sign of the times, enabling them to work toward the coming of the reign of the Trinity in souls.

PART TWO - EXPERIMENTS

Becoming a Pastor According to Saint Augustine

(by Evandro GOMES, a.a.)

p. 97

The purpose of this article is to analyze St. Augustine's vision of pastoral ministry based on *Sermon 101*, delivered in Carthage in 397. Augustine's reflection, deeply rooted in biblical and patristic tradition, presents the pastor as a collaborator with God, a dispenser of the Word, and a member of the same community he serves. The analysis highlights the central elements of this pastoral theology—humility, grace, service, and ecclesial unity—and demonstrates the relevance of his proposal in the midst of the contemporary challenges of ministry. Based primarily on paragraph 4 of the sermon, this study highlights how Augustine conceives of the nature and mission of the shepherd of souls in the context of the Church.

Keywords. St. Augustine; Sermon 101; Pastoral theology; Ordained ministry; Dispenser; Grace.

Emmanuel d'Alzon, an « Augustinian » for Yesterday and Today

(by Romain SIMTORO, a.a.)

p. 101

Was Father d'Alzon a true Augustinian? Romain Simtoro begins his presentation with this question only to answer it with a resounding yes! He emphasizes the importance of *The City of God* in d'Alzon's vision of human history

and the central place given to love in guiding action, as illustrated in the Rule of St. Augustine. Both men shared a central focus on the Church and the Kingdom. Simtoro draws a parallel between the situation of the Bishop of Hippo in the aftermath of the sack of Rome and that of d'Alzon in the face of the anticlerical forces of his time. The way in which d'Alzon embodies the Augustinian spirit is marked not only by combativeness but also by humility. Their apostolic audacity, their concern for interiority, and their sense of unity in community should inspire us in these times of uncertainty and relativism.

From this reflection, Simtoro draws a personal and enculturated perspective rooted in his Assumptionist experience in East Africa. Are not CIFAs privileged places to live as authentic Augustinians in the manner of Father d'Alzon? It is up to each one of us to draw from our sources the best of d'Alzon's experience in 19th-century France.

Emmanuel d'Alzon: An Icon of Credibility for Religious Life Today

(by Videlis MULANDI MUSEMBI, a.a.)

p. 107

Father d'Alzon is a credible example for religious life today, a man according to God's own heart, aspiring above all to do God's will, following Jesus Christ and the saints of all times. In him, the rights of God and those of man are mutually reinforced. To his natural virtues of frankness, he added the primacy of "the supernatural", of the Kingdom of God, of the triple love, in a spirit of faith and therefore of study and doctrine. Against the Revolution that turns hearts away from God, he sought the great causes of God, in synergy with the laity, priests, and consecrated persons. For him, education was the most effective means of extending the Reign of Christ. The religious who followed him in this way became signs of contradiction, giving priority to the will of God in the midst of a culture of religious infidelity. They are motivated by love for Jesus Christ and devotion to Mary, model of virtues. Father d'Alzon inspires us with his passion for evangelization and his concern for forming communities bound by friendship and personal encounter with Christ, leading to "mystical incarnation."

Curiosity in Father d'Alzon's Perspective

(by Flavie Christien ANDRISOA, a.a.)

p. 115

Human virtues occupy a fundamental place in the meditation and teachings of our Founder, Father Emanuel d'Alzon. In his *Spiritual Writings*, he speaks of "curiosity", which is precisely the subject of this article. By explaining both the positive and negative aspects of this concept, the author lets us understand that for Father d'Alzon, curiosity is a virtue that helps us to grasp the profound meaning of our apostolic mission based on our Motto to extend the Kingdom of God in us and around us. It is through this virtue that we can cultivate a spirit of selflessness, innovation, openness, and creativity wherever we are sent for our apostolic missions. In this sense, curiosity is synonymous of initiative, while remaining faithful to the directives of the hierarchy of the Universal and Particular Church.

As Assumptionists, our entire religious life is based on community life. Curiosity is therefore a virtue that can help us live our fraternal life, whether positively or negatively. For Father Emmanuel d'Alzon, curiosity should lead us to openness of heart, frankness, trust, and mutual support in our community life. Curiosity is also a virtue that encourages us to cultivate an intimate relationship with the Lord in our interior life, as it corresponds to the invitation of our *Rule of Life*, which specifies that, like Father d'Alzon, a man of faith, we recognize the necessity of prayer, which opens us to God's action.

Presentación de los artículos en ESPAÑOL

PRIMERA PARTE – INVESTIGACIONES

Los aspectos canónicos de la promoción de
la justicia y la paz en la vida religiosa asuncionista

(por Louis-Martin RAKOTOARILALA, a.a.)

p. 33

Las cuestiones de justicia y paz son decisivas para la vida religiosa asuncionista. Están en el centro de nuestro estilo de evangelización en el mundo actual. En este artículo, Louis-Martin Rakotoarilala no intenta presentar los múltiples compromisos de nuestra congregación con poblaciones profundamente heridas, sino que se centra en su aspecto canónico. Su reflexión destaca las raíces de la justicia y la paz como requisito fundamental de toda actividad misionera.

El Código de Derecho Canónico se presenta, en primer lugar, como un medio esencial con el que cuenta la Iglesia para crear el orden, la tranquilidad y la paz que conducen al reino. También precisa la obligación que todos los fieles cristianos tienen de promover la justicia social y la atención particular que los clérigos y los religiosos deben prestarle. El reino de Dios, al que se consagran los agustinos de la Asunción, es precisamente un reino de justicia y paz. Los textos de nuestros Capítulos Generales —y canónicos— subrayan diferentes maneras de promoverlo: mediante el compromiso espiritual, el testimonio creíble de la vida fraterna, la fidelidad a la consagración religiosa y los compromisos apostólicos. Sin embargo, este servicio al bien común excluye el ejercicio del poder civil.

Una dimensión valiosa de esta reflexión consiste en identificar los textos precisos que fundamentan nuestro deber de promover la justicia y la paz como cristianos, religiosos y, por último y, sobre todo, asuncionistas. La brecha entre lo que deberíamos hacer y lo que realmente hacemos, así como las estimulantes

raíces bíblicas e históricas del profetismo social de la Iglesia, no ponen en tela de juicio la necesidad de obligaciones concretas con vistas a un reino de justicia y paz. El respeto a la ley de Dios y de la Iglesia es una poderosa fuente de motivación para seguir adelante en los momentos difíciles.

La mirada occidental de Bruno Chenu sobre África: un reto de catolicidad – 1. Los años en Lyon

(por Nicolas TARRALLE, a.a.)

p. 49

Creemos en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Este es el contenido de nuestra profesión de fe. Creemos que la Iglesia es católica porque cumple la misión que Jesús confió a sus discípulos diciendo: «Vayan, pues, y hagan discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Es esta catolicidad de la Iglesia la que constituye el punto central de la reflexión teológica de Bruno Chenu. Durante varios siglos, la perspectiva occidental dominó las reflexiones teológicas sobre la catolicidad de la Iglesia, ya que la mayoría de los teólogos eran occidentales. En sus reflexiones a través de sus enseñanzas y publicaciones, B. Chenu abrió otra vía de reflexión, especialmente en relación con la catolicidad de la Iglesia en África.

Hablando precisamente de la cuestión de la catolicidad de la Iglesia desde una perspectiva occidental, Bruno Chenu, a pesar de su origen occidental, expresó con convicción que la Iglesia en África forma parte integrante de la Iglesia Universal. Es una Iglesia plenamente católica con su valor particular. Es desde esta perspectiva que él habla de la Iglesia negra, lo cual es fundamental. Para él, esta concepción conduce a «la desmitificación del carácter blanco de nuestro cristianismo». Esta visión nos interpela a vivir auténticamente nuestro carisma. Así, como asuncionista, Bruno Chenu nos ayuda a comprender que la extensión del Reino de Dios encuentra su lugar en África con la riqueza y la diversidad cultural de su pueblo.

El perdón como proceso de conversión, reconciliación y erradicación de la injusticia en África

(por Alexis KASEREKA VALYAMUGHENI, a.a.)

p. 71

En el contexto africano, marcado por las guerras, las masacres y la violencia, la justicia no basta para reparar los daños y sanar las memorias. La justicia necesita el aliento del perdón. Sin embargo, los autores estoicos habían descalificado al perdón como contrario a la justicia; al perdón entendido como la remisión de una pena merecida, según la buena voluntad del ofendido. Esta crítica fue retomada por Kant y los racionalistas modernos. Pero en el siglo XX, sobre todo considerando la experiencia de Auschwitz, pensadores como Jankélévitch, Levinas, Arendt y Ricœur han reconsiderado el rol del perdón.

La Revelación atestigua que Dios es amor, porque su amor se da «sin ningún mérito previo», pero también «porque es un amor que perdona» (Benedicto XVI). El perdón es cristocéntrico; esto se manifiesta en la enseñanza de Cristo, en sus obras y, sobre todo, en el misterio pascual, la llegada del «gran perdón» (cf. Lv 29), exceso de amor de Dios que responde al exceso del mal. El perdón no es despreocupación ni indiferencia ante la injusticia. Exige al culpable el reconocimiento de su culpa. El perdón tampoco significa olvido. Se revela eficaz para el tratamiento psicoterapéutico. Tal perdón reúne a la víctima y al culpable para una convivencia pacífica.

Lo que más necesita el maltratado continente africano para su reconstrucción es paz, justicia y reconciliación. Aquí hay un reto para la actualización del carisma asuncionista.

¿Y si creer en el diálogo fuera el decimotercer artículo del Credo?

(por Bienvenu KAMSELE AGBAKA, a.a.)

p. 87

El pluralismo religioso, consecuencia de las migraciones actuales, ¿no es un signo de los tiempos para entablar el diálogo con todos los hombres de buena voluntad? El símbolo de los Apóstoles consta de doce artículos que simbolizan la fe de los doce apóstoles. Al igual que este, el de Nicea, cuyo 1700° aniversario celebramos en este jubileo de la esperanza, tiene una estructura trinitaria. ¿Puede la Iglesia, «lugar de residencia de la Santísima Trinidad entre los hombres»,

desarrollar su doctrina en un decimotercer artículo que profese el diálogo ecuménico e interreligioso?

Un seminario internacional sobre «El diálogo islamo-cristiano, una oportunidad para África», organizado con “Ayuda a la Iglesia Necesitada”, en Senegal, del 11 al 13 de noviembre de 2024, reunió, por un lado, a personalidades y teólogos musulmanes sensibles al diálogo con los cristianos y, por otro, una treintena de participantes procedentes del Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islamología. Para la Iglesia católica en África, el seminario prolongó la mirada de aprecio que el Concilio Vaticano II dirigió a los musulmanes que adoran al Dios único. Testigos de la resurrección de Cristo o testigos de Alá y su profeta, cristianos y musulmanes, orientados hacia el absoluto de Dios, que es paz, son llamados a trabajar juntos para oponerse a las llamadas “guerras santas”. Para los Asuncionistas, este diálogo es un signo de los tiempos y una llamada a trabajar, de esta manera, por el advenimiento del reino de la Trinidad en las almas.

SEGUNDA PARTE – EXPERIENCIAS

Ser pastor como hijo de San Agustín

(por Evandro GOMES, a.a.)

p. 97

El objetivo de este artículo es analizar la visión de San Agustín sobre el ministerio pastoral a partir del Sermón 101, pronunciado en Cartago en el año 397. La reflexión agustiniana, profundamente arraigada en la tradición bíblica y patristica, presenta al pastor como colaborador de Dios, dispensador de la Palabra y miembro de la misma comunidad a la que sirve. El análisis pone de relieve los elementos centrales de esta teología pastoral —humildad, gracia, servicio y unidad eclesial— y demuestra la actualidad de su propuesta en medio de los desafíos contemporáneos del ministerio. Basándose principalmente en el párrafo 4 del sermón, este estudio destaca cómo Agustín concibe la naturaleza y la misión del pastor de almas en el contexto de la Iglesia.

Palabras clave: San Agustín; Sermón 101; Teología pastoral; Ministerio ordenado; Dispensador; Gracia.

Emmanuel d'Alzon, un «agustino» para ayer y para hoy

(por Romain SIMTORO, a.a.)

p. 101

¿Fue el padre d'Alzon un auténtico agustino? Si Romain Simtoro plantea esta pregunta al comienzo de su intervención, es para responder con un rotundo sí. Destaca la importancia de La ciudad de Dios en la visión alzoniana de la historia humana y el lugar central que se concede al amor para regir la acción, como ilustra la Regla de San Agustín. Con la centralidad de la Iglesia y del Reino que se encuentra en ambos hombres, R. Simtoro establece además un paralelismo entre la situación del obispo de Hipona tras el saqueo de Roma y la de d'Alzon frente a las fuerzas anticlericales de su tiempo. La forma en que d'Alzon encarna el espíritu agustiniano se caracteriza no solo por su combatividad, sino también por su humildad. Su audacia apostólica, su preocupación por la interioridad y su sentido de la unidad en comunidad deben inspirarnos en estos tiempos actuales de incertidumbre y relativismo.

R. Simtoro extrae de esta reflexión una perspectiva personal incultrada en su experiencia asuncionista en África Oriental. ¿No son las CIFA lugares privilegiados para vivir como auténticos agustinos a la manera del padre d'Alzon? Que cada uno aproveche nuestras fuentes para sacar lo mejor de la experiencia de d'Alzon en la Francia del siglo XIX.

Emmanuel d'Alzon, icono de credibilidad para la vida religiosa actual

(por Videlis MULANDI MUSEMBI, a.a.)

p. 107

El padre d'Alzon es un ejemplo creíble para la vida religiosa actual, un hombre según el corazón de Dios, que aspira, antes que nada, a hacer la voluntad de Dios, siguiendo a Jesucristo y a los santos de todos los tiempos. En él, los derechos de Dios y los del hombre se complementan mutuamente. A su virtud natural de franqueza, unía la primacía de lo sobrenatural, del Reino de Dios, del triple amor, en espíritu de fe y, por tanto, de estudio y doctrina. Contra la Revolución que aleja los corazones de Dios, busca las grandes causas de Dios, en sinergia con los laicos, los sacerdotes y los consagrados. Para él, la educación es el medio más eficaz para extender el Reino de Cristo. Los religiosos que lo siguen se convierten así en signos

de contradicción, dando prioridad a la voluntad de Dios en medio de una cultura de infidelidad religiosa; lo que les motiva es el amor a Jesucristo y la devoción a María, modelo de virtudes. El padre d'Alzon nos inspira con su pasión por la evangelización y su preocupación por formar comunidades unidas por la amistad y el encuentro personal con Cristo, que conduce a la «encarnación mística».

La curiosidad en el Padre d'Alzon

(por Flavie Christien ANDRISOA, a.a.)

p. 115

Las virtudes humanas ocupan un lugar fundamental en la meditación y las enseñanzas de nuestro Fundador, el Padre Emanuel d'Alzon. En sus Escritos Espirituales, habla de la «curiosidad», que es precisamente el objeto de reflexión de este artículo. Al exponer el sentido tanto positivo como negativo de este concepto, el autor nos explica que, para el padre d'Alzon, la curiosidad es una virtud que nos ayuda a comprender el sentido profundo de nuestra misión apostólica de hacer venir el Reino de Dios en nosotros y a nuestro alrededor. Es a través de esta virtud que podemos desarrollar el espíritu de desinterés, de descubrimiento, de adaptación y de creatividad en todos los lugares donde llevamos a cabo nuestras misiones apostólicas. En este sentido, la curiosidad es sinónimo de espíritu de iniciativa, sin dejar de ser fieles a las directrices de la jerarquía de la Iglesia Universal y Particular.

Como Asuncionistas, toda nuestra vida religiosa se constituye a través de la vida comunitaria. La curiosidad es, por tanto, una virtud que puede ayudarnos a vivir de manera positiva o negativa nuestra vida fraterna. Para el Padre Emmanuel d'Alzon, la curiosidad debe llevarnos a la apertura de corazón, a la franqueza, a la confianza y a la ayuda mutua en nuestra vida en comunidad. La curiosidad es también una virtud que nos incita a tejer una relación íntima con el Señor en nuestra vida interior, ya que corresponde a la invitación de nuestra Regla de Vida, que precisa que, como el P. d'Alzon, hombre de fe, reconocemos la necesidad de la oración que nos abre a la acción de Dios.

Première partie
RECHERCHES

Part One
RESEARCH

Primera parte
INVESTIGACIONES

The Canonical Aspects of Promoting Justice and Peace in Assumptionist Religious Life

Louis Martin RAKOTOARILALA, a Malagasy national, is currently the superior of the CIFA in Nairobi, having previously been the superior of the scholasticate in Fianarantsoa. He completed a thesis in canon law in Rome and teaches at Hekima University College.

INTRODUCTION

Promoting justice and peace is one of the most important missions that the Religious of the Augustinians of the Assumption must fulfill. Indeed, the General Chapter of 2011 recommends “that the Congregation be involved in the International Justice and Peace Commission of the Assumption Family and report on the activities of the Commission”¹. Our commitment to promote justice and peace is at the heart of the evangelization in the world, particularly in the countries that are facing major socio-political crises for several years. These crises deeply affect the citizens of the countries where we are sent as missionaries. Therefore, as religious, we must be promoters of justice and artisans of peace within the population, in

¹ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011, n. 58.

accordance with the juridical norms of the Church. That is why we are talking about the canonical aspects of promoting justice and peace in Assumptionist religious life.

The aim of this article is to offer, from the canonical point of view a global vision of our commitment to promoting justice and peace as the fundamental requirement of all missionary activities. To allow also reflection on canonical and pastoral principles, as well as concrete and operational actions to be taken in the context of the current socio-political crises where hatred, division, violence, insecurity and deep poverty reigns. For example: the wars in Ukraine and in Palestine, the conflicts in some African countries. There are also political crises in different countries where our Congregation is present. As religious and ministers of communion and reconciliation, we must fulfill this commitment in our respective apostolates and missions by offering a new face of evangelization which presents as its foundation, justice and peace with respect for each individual and of all peoples so that we will be able to extend fruitfully the Kingdom of God wherever we are living.

I – POINTS OF CLARIFICATION ON THE TERM “CANONICAL ASPECT”

The term “canonical aspect” refers to the Code of Canon Law of 1983 with its modifications, especially during the pontificate of Pope Francis. Sometimes we have the tendency to classify it negatively by considering that the legislation of the Church is purely sanctions. We should understand that “the role of law is to assist the people in the reception of God’s saving mysteries... Our point of departure is in accepting and professing that the Church is both a truly human community, entrusted to human beings, and a divine mystery (cf. Eph 5:32), the work of the Spirit”². The purpose of canon law is not to replace, in the life of the Church, faith, grace and charisma, especially the charity of the faithful, but rather to foster an

² L. M. ORSY, «Theology and Canon Law», 1.

order that gives priority to love³. Furthermore, the real purpose of canon law is to offer guidelines that lead to harmony and peace.

The purpose of canon law is to assist the Church in fulfilling its task which is to reveal and to communicate God's saving power to the world. Law can help by creating order in the community, an order that leads to tranquility and peace: a good disposition for the "assembly" to become "light to the nations." The law can be also a teacher to the people, as the Torah once was: guiding them toward the kingdom⁴.

It is therefore in this perspective that we can talk about the canonical aspects of promoting justice and peace in religious life, especially in our Congregation. We should understand that the Code of Canon Law is promulgated to help us to live harmoniously and peacefully in a fraternal community of brothers who are able to live "in a household of perfect harmony (Ps 67, 7), having but one mind and one heart intent on God"⁵.

II – THE CANONICAL DUTIES OF ALL THE FAITHFUL TO PROMOTE JUSTICE AND PEACE

The Code of Canon Law specifies "a general principle and then clarifies the application of that principle in the Church's life. The general principle states that a 'true equality regarding dignity and action' exists among all the Christian faithful"⁶. More precisely, "from their rebirth in Christ, there exists among all the Christian faithful a true equality regarding dignity and action by which they all cooperate in the building up of the Body of Christ according to each one's own condition and function" (can. 208). This fundamental equality among all the Christian faithful has "a sacramental origin; the entire baptized share a personal, individual relationship

³ Cf. D. LE TOURNEAU, *Manuel de droit canonique*, 8.

⁴ L. M. Orsy, «Theology and Canon Law», 2.

⁵ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Rule of Saint Augustine I, 2.

⁶ R. J. KASLYN, «The people of God», 258.

with Jesus Christ, a relationship which finds visible expression through entrance into a particular faith community by baptism. Through this incorporation into the Body of Christ (can. 204), each of the baptized is a daughter or son of God”⁷. The term Christian faithful refers here to all categories of the people of God: the sacred ministers who in law are also called clerics, the consecrated persons and the lay faithful (can. 207).

Concerning the duties of promoting justice and peace, the Code of Canon Law specifies that all Christian faithful “are also obliged to promote social justice and, mindful of the precept of the Lord, to assist the poor from their own resources” (can. 222 §2). This obligation concerns all the clerics, the consecrated persons and the lay faithful. However, “the specific modality and the best means of fulfilling this obligation are to be determined by the individual, depending upon particular circumstances and resources available”⁸ because, although there is a fundamental equality among all the faithful, the distinction between laity, consecrated persons, and clergy is hierarchical. The Church as a society is always organized under the authority of the hierarchy, and every baptized person participates in its building up, in communion with and under the direction of this hierarchy. In this sense, clergy, consecrated persons, and laity exercise their rights and duties within the limits of their competence and by following the directives of their own competent hierarchical authority⁹.

For the clerics, canon 287, §1 specifies that “most especially, clerics are always to foster the peace and harmony based on justice which are to be observed among people”. This canon concerns also all consecrated persons who are members of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life because according to can. 672: “religious are bound by the prescripts of can. 277, 285, 286, 287, and 289, and religious clerics additionally by the prescripts of can. 279, §2; in lay institutes of pontifical right, the proper major superior can grant the permission mentioned in can. 285, §4”. Moreover, “canon 528, §1 obliges pastors to promote works of social justice. *Vita consecrata* 82 urges members of institutes of

⁷ R. J. KASLYN, «The people of God», 258.

⁸ R. J. KASLYN, «The people of God», 284.

⁹ L. M. RAKOTOARILALA, Engagement des clercs à maintenir la paix et la concorde dans la justice selon le canon 287 §1 dans la perspective de l'Exhortation Apostolique «*Africae Munus*», 110.

consecrated life “to denounce the injustices committed against so many sons and daughters of God and commit themselves to the promotion of justice.”¹⁰

III – SPECIFIC DUTIES OF THE AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION

The mission of the Congregation to promote justice and peace

From the beginning, our Founder, Fr. Emmanuel d’Alzon insisted that “the principles of our Congregation are found, properly speaking, in our motto, “Thy Kingdom Come.” These words from the Lord’s Prayer express for us the total perfection for which we must strive, the apostolic life in which we must be engaged, and the zeal we must bring to our relationships with our neighbor”¹¹. The Assumptionists continue the mission that the Founder and his first disciples have initiated. Indeed, according to Fr. Benoît GRIERE, the former Superior General, at the beginning of his mandate, he reminded us that “we are called to be at one and the same time heirs and founders, “Faithful to Emmanuel d’Alzon for the coming for the Kingdom”. For we are, hand in hand, heirs of a rich apostolic past and founders called to respond to the challenges of new times”¹². That is why, our *Rule of Life* stipulates that “the Assumptionist community exists for the coming of the Kingdom. The spirit of the founder impels us to embrace the great causes of God and of man, and to go wherever God is threatened in man and man threatened as the image of God”¹³.

Obviously, it is this exhortation from the *Rule of Life* that invites us to promote justice and peace in our mission since our religious life finds its *raison d’être* as Augustinians of the Assumption to extend the Kingdom of God; to be witnesses of

¹⁰ R. J. KASLYN, «The people of God», 284.

¹¹ E. D’ALZON, «First Letters to the Master of Novices: Principles of the Congregation», 107.

¹² B. GRIERE, «Preface to the Acts of the General Chapter of the Augustinians of the Assumption Rome, May 2-23, 2011», I.

¹³ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions*, n. 4.

Christ until he comes; to establish among people the reign of justice and peace¹⁴. For this reason, the Acts of our last General Chapter stipulates clearly: “The Kingdom of God is near and is manifested in our Congregation's commitment to a more fraternal and just world. These are true prophetic signs of the Gospel”¹⁵. This statement is in fact, the confirmation of what was already said in the previous General Chapter which specifies that “the Gospel is at the center of our actions in favor of Justice, Peace and Integrity of Creation. The Beatitudes call us compellingly to create a JPIC culture within our Congregation. We need to rely on witnesses and models in order to respond well to this call. Religious life, by virtue of its discernment of the signs of time and its openness to mission, makes prophets of us all”¹⁶.

Promoting justice and peace through spiritual commitment

The Congregation of the Augustinians of the Assumption is really involved in promoting justice and peace because in our different apostolates “we are invited to deepen our commitment to Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC). The General Chapter wishes to go one step further in this direction”¹⁷. To faithfully accomplish this mission, we must remember that according to canon 663 §1: “The first and principal duty of all religious is to be the contemplation of things divine and constant union with God in prayer”. In this perspective, prayer is the foundational stone of our entire apostolic life, for it draws all of us into close communion with Christ, who became poor and servant for all. In fact, the essential contribution that the Church expects from consecrated life is much more about being than doing¹⁸. It is furthermore prayer, which draws us ever closer to God and “enables us to be in solidarity with those who suffer and struggle for justice and peace. Prayer unifies our life. It gives coherence to our words and our deeds. It

¹⁴ Cf. L. GUISSARD, *Les Assomptionnistes d'hier à aujourd'hui*, 58.

¹⁵ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Acts of the 34th General Chapter of the Augustinians of the Assumption Rome, 1 – 25 June 2023*, n. 55.

¹⁶ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Acts of the General Chapter of the Augustinians of the Assumption Écully-Valpré, April 27 – May 17, 2017: Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC)*, 78.

¹⁷ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Acts of the General Chapter of the Augustinians of the Assumption Écully-Valpré, April 27 – May 17, 2017: Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC)*, p.78.

¹⁸ Cf. T. RINCON, «Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique», 863.

enables us to get involved and to become signs of hope, despite the difficulties of the work”¹⁹.

It is the personal and communal prayer of each religious that nourishes their entire life, since it is at the heart of their commitment. Clearly, there can be no lasting religious consecration without a regular and nurtured relationship with the Lord who is always present in the Eucharist because “in a world marked by different kinds of conflict, by difficulties in communication and by forces that disperse rather than draw together, religious life authentically lived can be a source of personal integration. This is achieved by serious interior work, as much at the human as at the spiritual level, by giving a central place to the Eucharist, source of all true communion”²⁰. Indeed, through prayer, we welcome and celebrate God’s action in our lives. Therefore, our entire life as religious, all of our actions, must bear witness to the coming of the Kingdom within us and around us²¹. Our prayer continually renews the following of Christ because it leads us to a closer personal relationship with him so the more open we are to the contemplative dimension of our life, the more attentive we will be to the affective relationship with God and with our brothers and sisters²².

Promoting justice and peace through credible witness of fraternal life

For us Assumptionists, it is the community that sustains the apostolic mission and the entire life of each member. That is why our *Rule of Life* stipulates that “Our communities wish to share the joys and hopes, the sorrows and anxieties of the men and women of their time, especially of the poor and of all “those who hunger and thirst for justice” (Mt 5, 6). In solidarity with their aspirations and struggles, we participate in building a world which is more just and more fraternal”²³. We are therefore invited to commit ourselves to promoting justice, peace, harmony,

¹⁹ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011, n. 39.

²⁰ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011, n. 22.

²¹ Cf. AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Ratio Institutionis: Formation For life and for mission, n. 13.

²² L. M. RAKOTOARILALA, The obligation to sustain members of the Augustinians of the Assumption in the Vice-Province of Madagascar according to Canon 670, 52.

²³ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 14.

solidarity, reconciliation and charity through our personal and community witnesses. Certainly, “a world of greed and wide-spread injustice requires of us a more radical following of Christ. The poor in goods and in spirit have a special place in the Kingdom of God”²⁴.

We must remember that it is through our witness of fraternal life that we can show to the world that despite differences, it is always possible to live together in communion, charity and love. We cannot pretend to be actors of justice and peace if we are not able to live harmoniously and peacefully in our different communities. A troublemaker and a greedy person in his fraternal life cannot promote justice and peace in his daily life. It is through our authentic fraternal life in community that we can witness to people that we are promoting justice and peace in our contemporary society. For this reason, our Former Superior General in his *Letter on Brotherhood*, challenges us saying that:

*Christian brotherhood cannot be conceived as a refusal to get involved in the city. To the contrary, the Kingdom of God is not an escape from temporal realities, but their transformation. Christian faith has a political dimension because it gives rise to a struggle against all inequality and exclusion. It is the spirit of the Beatitudes that pushes us to transform the world into a place where greater peace and justice reign. Is our community playing an active role in this transformation of society?*²⁵

To promote justice and peace among all people, as Augustinians of the Assumption, through our life in community, we therefore must bear witness to unity, fraternity, charity, selflessness, disinterestedness and communion among ourselves as our Rule of Life points out clearly that “Christ is the one who gathers us together. We live in community according to the spirit of Saint Augustine: “*Before all else, live in a household of perfect harmony, having but one heart and one mind intent on God*” (Rule of Saint Augustine, I, 2). We strive to lead a fraternal life characterized by frankness, cordiality and simplicity”²⁶. Thus, it is clear that we

²⁴ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011, n. 59.

²⁵ Cf. B. GRIERE, How good and how pleasant it is when brothers dwell together as one (Psalm 133): Letter on Brotherhood, 23.

²⁶ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 3.

cannot be peacemakers and agents of justice if we do not first live in a fraternal, reconciled, peaceful community, open to diversity because “community life shows us that it is possible to live as brothers and sisters, and to be united even when coming from different ethnic or racial backgrounds (cf. Ps 133:1)... Those men and women who follow Christ Jesus find in him the secret of living happily together: mutual love and fraternal communion, strengthened daily by the Eucharist and the Liturgy of the Hours”²⁷.

Promoting justice and peace through our fidelity to religious consecration

Talking specifically about religious consecration, our *Rule of Life* specifies that “Religious profession is what unites the members of the Institute in view of our common goal: the coming of the Kingdom. Religious profession and the apostolate place all the religious, Priests and Brothers, within one and the same mission”²⁸. Religious profession establishes the unity of the members of the Institute for a common purpose. Henceforth, we also contribute to promoting justice, peace, solidarity, love and reconciliation through our fidelity to religious profession of the evangelical counsels of poverty, chastity and obedience because “through the commitment of our religious life, we wish to respond to this vocation and to its evangelical demands, according to the Lord’s gift. By our vows of poverty, chastity and obedience, which witness to our faith in Jesus Christ, we wish to call attention to the ultimate meaning of human realities and to become servants of the Kingdom”²⁹.

In his Apostolic Exhortation *Africae munus*, Pope Benedict XVI affirms in a very vibrant manner that “through the vows of chastity, poverty and obedience, the life of consecrated persons becomes a prophetic witness. Hence, they can be examples in the area of reconciliation, justice and peace, even in circumstances marked by great tension”³⁰. All consecrated persons are invited to give an authentic

²⁷ BENEDICT XVI, Ex. ap., *Africae munus*, n. 117.

²⁸ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 56.

²⁹ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 25.

³⁰ BENEDICT XVI, Ex. ap., *Africae munus*, n. 117.

witness of their consecrated lives by being totally faithful to their vows. They must be men and women of communion, bearing witness to all people especially those in Africa that it is possible to live together despite their different cultural, ethnic, and racial backgrounds.

Promoting justice and peace through our apostolic commitments

Finally, as Assumptionists, we manifest our particular concern for promoting justice and peace through our apostolic commitments. In this way, “we work to build up the Church by proclaiming Jesus Christ. We give priority to education in the faith, to training responsible laypeople, and to awakening and supporting Christian vocations, particularly religious and priestly vocations. The proclamation of Jesus Christ is inseparable from the promotion of the whole person in justice, love and unity”³¹. In order to be able to put into practice this apostolic commitment, the last General Chapter recommends that “in all our apostolic works, especially our parishes and educational institutions, concern for justice, peace and the integrity of creation must have its place through ad hoc committees: by offering the necessary formation and spiritual and pastoral animation, they will lead to concrete actions and commitments”³². Henceforth, in his first *Letter to the Congregation*, Fr. Ngoa Ya Tshihemba, our Superior General, invites us to continue our effort in this commitment. He exhorts us by saying:

Faced with the multiplicity of situations and challenges, there is always the temptation to want to give up. Yet, in the face of a divided world still over-run by conflicts here and there, with regions where this has been going on for years (as in the D.R. Congo, West Africa and many other places); in the face of the number of displaced people who continue to increase for various reasons; in the face of political tensions rooted in geopolitical positions; in the face of the consequences of global

³¹ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 16.

³² AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Acts of the 34th General Chapter of the Augustinians of the Assumption Rome, 1 – 25 June 2023, n. 67.

*warming that can only worry us – we want to be artisans of peace and unity, and work for the integrity of creation.*³³

IV – SOME CANONICAL REQUIREMENTS LIMITING OUR COMMITMENT IN PROMOTING JUSTICE AND PEACE

Before concluding, we should not forget that our topic concerns the canonical aspects of promoting justice and peace in Assumptionist religious life. Let us keep in mind that according to canon 287, §1 “most especially, clerics are always to foster the peace and harmony based on justice which are to be observed among people”. As religious, priests and brothers, we are sharing the same mission in the Congregation so according to canon 672, we are bound by the same prescripts. However, in accomplishing our different apostolates and ministries, we must know that there are some canonical requirements limiting our commitment in promoting justice and peace. These requirements concern particularly the brothers and priests who are involved directly in pastoral activities such as schools, parishes and social communications.

More precisely, according to canon 285 §3 “clerics are forbidden to assume public offices which entail a participation in the exercise of civil power”. Then, according to canon 287 §2 “they are not to have an active part in political parties and in governing labor unions unless, in the judgment of competent ecclesiastical authority, the protection of the rights of the Church or the promotion of the common good requires it”. Basically, the prohibition of the clergy as well as the religious (cf. can. 672) from holding public office and the restriction on political activity are “based on the distinctive role of the clergy vis-à-vis the laity. Political activity ordinarily belongs to lay persons; priests should be “mindful of the maturity of lay persons and must highly value it when there is question of a special sphere in which they are versed.” The present canon, however, is principally focused on the

³³ NGOA YA TSHIHEMBA, Letter n.1 to the congregation Implementation of the 34th General Chapter, 7.

responsibility of the clergy to promote unity in the community. Their ministry is directed to all faithful, not just to members of political party or trade union”³⁴.

Addressing particularly to priests, in his Apostolic Exhortation *Africae munus*, Pope Benedict XVI reminds them that, as pastors, they are responsible for continuing the work of evangelization that the Lord himself entrusted to his disciples. They are also called to holiness through their witness of peaceful lives and are invited to shepherd the Lord's flock with justice and without discrimination. They must therefore avoid any involvement or active participation in the leadership of political parties or trade unions, which could compromise their priestly mission.

*Dear priests remember that your witness to living together in peace, over ethnic and racial lines, can touch hearts. The call to holiness bids us become pastors according to the heart of God, feeding our flock with justice (cf. Ez 34:16). To yield to the temptation of becoming political leaders or social agents would be to betray your priestly mission and to do a disservice to society, which expects of you prophetic words and deeds*³⁵... *Devote yourselves intensely to putting into practice the diocesan pastoral plan for reconciliation, justice and peace, especially through the celebration of the sacraments of Penance and the Eucharist, catechesis, the formation of lay people and ongoing dialogue with those holding positions of responsibility in society. Every priest should feel happy to serve the Church*³⁶.

This exhortation is also addressed to us, especially those who are working in different parishes and pastoral activities. Indeed, “for the love of the Church, we need to unite our voice with Christ's on behalf of its crushed and suffering members. He needs our voice to make his cries resound today for the victims of social injustice, persecuted Christians, victims of all forms of abuse, victims of violence and war... Solidarity with the poorest, lived out in the various Assumption missions, enables us to live the love of the Church in the school of Saint Augustine.

³⁴ J. E. LYNCH, «The obligations and rights of clerics», 380.

³⁵ BENEDICT XVI, Ex. ap., *Africae munus*, n. 108.

³⁶ BENEDICT XVI, Ex. ap., *Africae munus*, n. 111.

This love urges us to put ourselves on the side of those who are deprived of their rights and dignity, to make Christ's voice resound on their behalf"³⁷.

CONCLUSION

To conclude, as Assumptionists, we dedicate our entire lives to the service of the Church and the Congregation. Therefore, our commitment to society must be in conformity with the charism of our Congregation and our state of life as religious. In working for the promotion of justice and peace, we are therefore called to always act as agents of unity and artisans of communion in conformity with Christ who accomplished his earthly mission in total union with the Father and the Holy Spirit. We are specifically invited to promote these values, through the preaching of the Good News of love and reconciliation because "the community, by the quality of its life and work, bears witness to the Good News. Healthy or ill, young or old, we share this apostolic mission with our brothers, each according to his vocation and situation"³⁸.

It is in this perspective that we are invited to promote justice and peace because "faithful to the will of Father d'Alzon, our communities are at the service of truth, unity, and charity. In this way, they herald the Kingdom"³⁹. Recently, in his *Letter to the Congregation*, our Superior General encourages us to persevere and to be creative in our duties to promote justice and peace because "our responsibility, wherever we are as Assumptionists — in parishes, schools, the media, and other social works — is not simply a responsibility for managing affairs, even though this must be done well, but rather a responsibility for incarnation"⁴⁰.

³⁷ J. E. RAFANAMBINANTSOA, Second Letter from the Superior General and the General Curia to the Congregation: Let us love the Church together with Saint Augustine, 12.

³⁸ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 19.

³⁹ AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption: Constitutions, n. 5.

⁴⁰ NGOA YA TSHIHEMBA, Second Letter from the Superior General and the General Curia to the Congregation: Loving the Church as Fr. D'Alzon did: the pillars of a steadfast love, 23.

In a word, promoting justice and peace is fundamentally at the heart of our mission that is always oriented to “the salvation of souls, which in the Church must always be the supreme law” (can. 1752) and the extension of the Kingdom of God in us and around us.

Louis-Martin RAKOTOARILALA, a.a.

BIBLIOGRAPHY

AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption, Rome 1984.

———, Ratio Institutionis: Une formation pour la vie et la mission, Rome 2005.

———, Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011, Rome 2011.

———, Acts of the General Chapter of the Augustinians of the Assumption Écully-Valpré, April 27 – May 17, 2017, Rome 2017.

———, Acts of the 34th General Chapter of the Augustinians of the Assumption Rome, 1 – 25 June 2023, Rome 2023.

BENEDICT XVI, Ex. ap., *Africae munus*, 19 nov. 2011, AAS 104 (2012) 239–314.

D'ALZON, E., «Closing Address at the General Chapter of the Augustinians of the Assumption September 17, 1868», in A. SAGE, ed. *The Spiritual Writings of Fr. Emmanuel D'Alzon*. Rome, 1956, English translation, 94–104.

D'ALZON, E., «First Letters to the Master of Novices: Principles of the Congregation», in A. SAGE, ed. *The Spiritual Writings of Fr. Emmanuel D'Alzon*. Rome, 1956, English translation, 107–109.

GRIERE, B., «Preface to the Acts of the General Chapter of the Augustinians of the Assumption Rome, May 2-23, 2011», in AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Acts of the General Chapter in Rome, May 2-23, 2011*, Rome 2011.

———, How good and how pleasant it is when brothers dwell together as one (Psalm 133): Letter on Brotherhood, Rome 2014.

GUISSARD, L., *Les Assomptionnistes d'hier à aujourd'hui*, Paris 1999.

KASLYN, R. J., «The people of God», in «The obligation and rights of clerics», in J. P. BEAL – J. A. CORIDEN – T. J. GREEN, ed., *New commentary on the Code of Canon Law*, Bangalore 2003, 241–290.

LE TOURNEAU, D., *Manuel de droit canonique*, Montréal 2010.

LYNCH, J. E., «The obligation and rights of clerics», in J. P. BEAL – J. A. CORIDEN – T. J. GREEN, ed., *New commentary on the Code of Canon Law*, Bangalore 2003, 343–381.

NGOA YA TSHIHEMBA, Letter n. 1 to the congregation. Implementation of the 34th General Chapter, Rome 2024.

———, Second Letter from the Superior General and the General Curia to the Congregation: Loving the Church as Fr. D'Alzon did: the pillars of a steadfast love, Rome 2025.

ORSY, L. M., «Theology and Canon Law», in «The obligation and rights of clerics», in J. P. BEAL – J. A. CORIDEN – T. J. GREEN, ed., *New commentary on the Code of Canon Law*, Bangalore 2003, 1–10.

RAFANAMBINANTSOA J. E., Second Letter from the Superior General and the General Curia to the Congregation: Let us love the Church together with Saint Augustine,

RAKOTOARILALA, L. M., *Engagement des clercs à maintenir la paix et la concorde dans la justice selon le canon 287 §1 dans la perspective de l'Exhortation Apostolique «Africae Munus»*, Rome 2016.

———, The obligation to sustain members of the Augustinians of the Assumption in the Vice-Province of Madagascar according to Canon 670, Nairobi, 2007.

RINCON, T., «Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique», in E. CAPARROS – H. AUBE, ed., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, 20093, 776 – 935.

STEPHAN, H., «Sons of Emmanuel d'Alzon», in AUGUSTINIANS OF THE ASSUMPTION, *Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption*, Rome 1984.

Le regard occidental de Bruno Chenu sur l'Afrique : un enjeu de catholicité – 1. Les années lyonnaises

Nicolas TARRALLE, de nationalité française, est actuellement supérieur de la CIFA de Ouagadougou. Il vient de soutenir sa thèse en ecclésiologie sur Bruno Chenu à Lyon et enseigne à l'Institut Supérieur Privé de Philosophie – Maison Lavigerie (ISPP-ML) et à l'Institut de Théologie Anselmianum de Ouagadougou (ITAO).

INTRODUCTION

Bruno Chenu est un théologien assomptionniste né pendant la deuxième guerre mondiale, en 1942 au sud de Lyon et décédé à Paris en 2003. Sa vie et son œuvre illustrent une réception franche et ouverte du Concile Vatican II sur les trente dernières années du XX^e siècle dans sa double dimension pastorale et œcuménique. Sa thèse, soutenue en 1972, porte sur l'ecclésialité du Conseil Œcuménique des Églises¹. Il a par la suite pratiqué deux grandes activités,

¹ Bruno CHENU, *La signification ecclésiologique du Conseil Œcuménique des Églises*, Facultés catholiques de Lyon, Beauchesne, Paris, 1972.

l'enseignement de la théologie et le journalisme religieux, en synergie avec de nombreux engagements œcuméniques et militants. Ses deux grandes passions, l'unité de l'Église et la « théologie noire » (*black theology*), l'ont en effet amené à s'ouvrir et à fréquenter de multiples espaces ecclésiaux à partir de son enracinement catholique français. Très tôt, il s'ouvre à l'altérité des autres confessions chrétiennes et à l'altérité des autres cultures à commencer par celle de l'Église noire américaine. Cette ouverture existentielle et théologique s'étend progressivement à tous les continents.

Après l'Amérique du Nord et la théologie noire des années 1970, le continent africain interpelle fortement Bruno Chenu au tournant des années 1980. Son regard sur l'Afrique naît ainsi d'une passion noire venue d'ailleurs et est imprégné – depuis sa thèse – d'une ecclésiologie œcuménique du Royaume qui invite les Églises à la conversion. La dimension culturelle de cette conversion est précisément l'enjeu de l'inculturation. En traversant la géographie des cultures, le regard occidental de Bruno Chenu révèle alors un autre enjeu : la catholicité. Inséparable de l'unité, de la sainteté et de l'apostolicité, la catholicité est plus spécifiquement une manière d'articuler le particulier et l'universel. Un art de réconcilier le « et » entre « universel » et « particulier », de découvrir l'universel dans le particulier, de mettre le particulier en mouvement vers l'universel. Le regard occidental de Bruno Chenu sur l'Église en Afrique éclaire ce défi de la catholicité. Être « catholique tout d'une pièce », à la suite du Père d'Alzon et avec Bruno Chenu, revient à accueillir la dimension universelle du Royaume à laquelle m'ouvrent des expériences ecclésiales différentes des miennes.

Nous allons pour cela suivre le parcours du théologien assomptionniste : aux États-Unis il rencontre l'Afrique à partir de sa passion noire américaine ; à Lyon il enseigne la théologie africaine et des autres continents sans en être un expert mais avec une passion militante ; à Paris il observe les événements qui frappent l'Afrique et notamment le drame rwandais en théologien-journaliste qui scrute l'espérance ; et au soir de sa vie, il offre un regard qui réveille la catholicité de l'Église. Ce faisant, nous allons lier sa vie et sa théologie en parcourant quatre décennies d'engagement ecclésial.

Dans ce numéro, nous verrons la première période lyonnaise de 1970 à 1988.

I – RENCONTRER L'AFRIQUE À PARTIR D'UNE PASSION NOIRE

– LES ANNÉES 1970

Dans une interview de 2002, Bruno Chenu témoigne d'une vocation théologique personnelle originale :

[...] j'ai passé une année aux États-Unis en 1970-1971, pour finir ma thèse. Et [...] j'ai découvert [...] ce qu'on appelle "la théologie noire", black theology. Alors je m'y suis intéressé, j'ai suivi un cours là-dessus et quand je suis rentré en France, je me suis aperçu que personne n'avait entendu parler de théologie noire. [...] Du coup, je me suis donné la vocation de faire connaître cette théologie. Et c'est ainsi que j'ai programmé un cours, en 1975-1976, sur les Noirs américains à la Faculté de théologie de Lyon. Et j'ai fini cette année-là avec une nouvelle bourse pour l'été aux États-Unis. [...] Et là, j'ai donc travaillé un livre qui est devenu : Dieu est noir. Et je souligne, je précise bien de quoi il s'agissait, c'est "Histoire, religion et théologie des Noirs américains"².

Naissance d'une passion noire américaine

– Hartford, 1970-1971

Pendant son année d'études à Hartford, dans un séminaire protestant anglo-saxon près de Boston aux États-Unis, Bruno Chenu suit un cours sur Martin Luther King Jr. au premier semestre et un cours sur la *black theology* au second³. Proposant alors une « Lecture blanche de l'Évangile noir selon J. H. Cone », il conclut :

[...] j'ai été très intéressé par le Mouvement noir et la Révolution noire aux États-Unis parce que je pense que c'est quelque chose de très important non seulement pour les États-Unis mais pour le reste du monde. C'est une sorte de "test" pour "les damnés de la terre" même si,

² Bruno CHENU, « "Ma passion pour les Églises noires et l'œcuménisme" - Interview par Denis Veilleux diffusée le 10 mai 2002 sur Radio Galilée », dans *Au service de la vérité. Dialogue, conversion, communion*, Montrouge, Bayard Éditions, 2013, p. 224.

³ Il rédige deux travaux d'une quinzaine de pages : Bruno CHENU, « Martin Luther King's Vision of American Society. From Dream to Reality », Hartford, 1971. Et : Bruno CHENU, « A White Reading of the Black Gospel According to J. H. Cone », Hartford, 1971.

*paradoxalement, le problème du noir américain est le dernier à être résolu [... Il cite ici Gustavo Gutierrez ...]*⁴

Cette rencontre avec la *black theology* est inséparable de la rencontre d'une communauté noire concrète. L'étudiant boursier de Hartford prend l'habitude de rejoindre, de temps en temps, l'une des Églises où les fidèles noirs se retrouvent. Il est le seul blanc. Et puis un jour...

*C'était un dimanche du printemps de 1971. Désirant vivre un culte dans la communauté noire américaine, je m'étais invité dans une des Eglises du ghetto d'Hartford (Connecticut). Excellent accueil, comme d'habitude. Je suis le seul blanc de l'assistance, comme d'habitude. Ce qui me saisit ce jour-là, en dehors du sermon prononcé par une femme noire, c'est le temps de méditation à la suite d'une lecture biblique. L'organiste joue discrètement sur son clavier quelques notes pour soutenir la prière. Et puis soudain, sans aucun signal, comme sous la poussée d'un besoin intérieur, des hommes et des femmes se mettent à accompagner la mélodie à bouches fermées. Au début, ce n'est qu'un murmure et puis, progressivement, le murmure se fait cantique. Le chant à plusieurs voix s'enfle jusqu'à éclater comme le cri d'un peuple tout entier aux pieds de son Dieu. La meilleure façon d'accueillir la Parole de Dieu est ce saisissement par l'expression musicale jusqu'à ce que la séduction devienne exultation. La communauté noire se découvre croyante quand l'Esprit ébranle son cœur au rythme d'un Spiritual. La confession de foi ne se démontre pas, elle ne s'explique pas, elle se vit comme la communion de tout un peuple chantant sa peine et sa joie, ses épreuves et son espérance*⁵.

Ce récit de 1978 nous parle d'une passion qui est déclenchée non pas d'abord par les idées, mais par le corps-à-corps de l'assemblée qui prie et chante les *Negro Spirituals*. Une passion qui mobilise non pas d'abord la tête mais la sensibilité, les sens. Et puis, quand même, des mots, du sens à partager. Universels. À l'écoute de la vérité de la foi chrétienne, vibrant au cœur d'une expérience concrète d'Église, culturellement bien éloignée de la sienne.

⁴ Bruno CHENU, « A White Reading of the Black Gospel According to J. H. Cone », *op. cit.*, p. 13.

⁵ Bruno CHENU, « Le Spiritual. Un peuple en mouvement vers son Dieu », *Lumière & Vie*, n° 140, 1978, p. 65-66.

Le Père d'Alzon se réjouissait lui aussi de ce que d'autres avaient été rendus dignes de faire mieux que nous...

Approcher l'Afrique par la théologie noire

Le dialogue théologique que Bruno Chenu débute avec l'Afrique s'origine dans cette perspective qui traverse l'Église noire américaine. En chemin, elle passe discrètement par les Antilles : la mention (ci-dessus, en 1971) des *Damnés de la terre* est une allusion à l'ouvrage d'un Franz Fanon dont le destin est lié aux indépendances africaines. Elle sera fréquemment reprise. En 1973, on repère un article citant le poème d'Aimé Césaire « Debout et libre⁶ ». Poème repris en 1977 pour conclure *Dieu est noir*⁷. Les liens tissés à Lyon avec Louis Achille, le neveu martiniquais des sœurs Nardal avec qui Bruno Chenu partage une même passion pour les *Negro Spirituals*, seraient aussi à développer. La théologie noire est la porte d'entrée d'une mise en réseau internationale.

En 1973, lors de sa première année d'enseignement à Lyon, le jeune assomptionniste participe au tout premier colloque du COE sur « les théologies noire et sud-américaine de libération » organisé par le COE. Il participera aussi au second⁸ en 1976. La première rencontre a lieu à Genève du 1^{er} au 4 mai 1973 et s'adresse à un public européen désireux d'« apprendre ou contester l'interprétation non occidentale de la théologie⁹ ». Une soixantaine de théologiens et journalistes dialoguent avec quatre représentants des théologies noire (James Cone), africaine (Eduardo Modipo-Malumba) et sud-américaine de la libération (Hugo Assmann et Paulo Freire). Bruno Chenu parle alors d'une communication impossible :

Au ciel de l'unité, voici que de nouveaux nuages s'amoncellent, voici que de nouveaux obstacles se dressent ; non plus ecclésiastiques, mais socio-politiques. [...] il n'est plus possible de se comprendre entre

⁶ Bruno CHENU, « Dieu est-il noir ou blanc ? », *La Croix*, édition du 10 mars, 1973.

⁷ Bruno CHENU, *Dieu est noir*, Paris, Le Centurion, 1977, p. 307-308.

⁸ *La théologie européenne mise en question par la communauté œcuménique mondiale. Rapport d'un colloque à Genève, Suisse, 29 mars-2 avril 1976*, Genève, Conférence des Eglises européennes, 1976.

⁹ « Groupe renouveau » de l'Unité III COE, « Présentation du Symposium théologique sur "Les théologies noire et sud-américaine de la libération" », Genève, 1973.

opprimés et oppresseurs, entre Blancs et Noirs, entre l'Église des pauvres et l'Église des riches. Est-il possible encore de se parler¹⁰ ?

B. Chenu expérimente une division qui n'est plus celle de l'Église en différentes confessions mais celle du monde en différents continents. Il en déduit, en creux, son propre positionnement de théologien européen en dialogue. L'attention au contexte et le critère de l'engagement auprès des opprimés sont indispensables pour évaluer une théologie : en Europe aussi.

Chacun est donc renvoyé à son propre combat, au lieu où il se trouve. Si j'ai la théologie de mon style de vie, j'ai aussi la théologie de mon engagement social. Privilégié d'une société d'abondance, je ne peux éviter longtemps une mise en cause radicale ; « Où sont les opprimés de ma société ? Quel est mon combat ? De quel côté suis-je ? »

Plusieurs interventions de Bruno Chenu tentent de creuser la brèche¹². La réponse théologique à cette « interpellation de [sa] propre situation de "riche blanc européen"¹³ », se trouve alors dans la revue lyonnaise *Lumière et Vie* de novembre 1974 titrée *Théologie de la libération, les noirs ont la parole*. Son propre « Point de vue d'un théologien européen¹⁴ » est alors à mettre en parallèle avec le « Point de vue d'un théologien africain » que le kenyan John Mbiti propose après lui. Le jeune professeur lyonnais invite à démasquer un paternalisme tenace : les théologiens noirs « connaissent trop [bien] la "bonté" des maîtres blancs¹⁵ ». L'europpéen qu'il est doit donc accepter de ne pas savoir, prendre le temps d'écouter pour recevoir « à la mesure de [son] silence¹⁶ ».

Bruno Chenu affirme que l'Église sacrement du Royaume pour le monde prend le visage éclairant de l'expérience particulière des communautés noires

¹⁰ Bruno CHENU, « La théologie européenne mise au défi », *SCÉPI*, n°15 de juin, 1973, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 4.

¹² Il présente son « rêve éveillé » de théologien : Bruno CHENU, « Des théologiens pour aujourd'hui et pour demain », *La Croix*, édition du 22 décembre, 1973. Il fait un premier tour d'horizon des continents lors d'une session assomptionniste : Bruno CHENU, « Église et libération politique », le 23 juillet aux Essarts, 1974.

¹³ Bruno CHENU, « Point de vue d'un théologien européen », *Lumière & Vie*, n° 120, 1974, p. 73.

¹⁴ Bruno CHENU, « Point de vue d'un théologien européen », *Lumière & Vie*, *op. cit.*

¹⁵ Cette citation reprend l'article de Bruno CHENU, « La théologie européenne mise au défi », *SCÉPI*, *op. cit.* Bruno CHENU, « Point de vue d'un théologien européen », *Lumière & Vie*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶ Citation du *SCÉPI*. Bruno CHENU, « Point de vue d'un théologien européen », *Lumière & Vie*, *op. cit.*, p. 74.

américaines. La lutte est ici inséparable de la célébration. Les *Negro Spirituals*, qui associent les deux dimensions, constituent les « joyaux de la piété noire », témoignant de l'universalité du Salut dans les situations d'oppression les plus terribles. Pour autant, la théologie noire ne peut en rester à l'immédiateté du passage « d'un christianisme cultuel tourné vers l'autre monde à un christianisme politique tourné vers ce monde ci¹⁷ » car le Royaume n'est pas encore arrivé à sa fin. L'inspiration évangélique ne remplace pas l'analyse sociale critique mais lui donne sens.

La réconciliation des Églises sollicite alors une exigeante fidélité avec soi-même.

À l'évidence, nous marchons vers des christianismes culturels très différents. [...] Nous pouvons nous en réjouir ou le regretter : le fait est là. Pour vivre une telle période où les identités culturelles vont se développer et se durcir, nous devons découvrir une "stratégie de la communication" qui maintienne, au sein des pires conflits, une possibilité de relation sur pied d'égalité. La réconciliation est toujours un travail pratique : elle exige aujourd'hui une longue patience, des choix difficiles, une lutte constante pour être soi-même sans absolutiser sa particularité¹⁸.

Pour éclairer cette conversion ecclésiale vers « un nouvel ordre international¹⁹ », brille la lumière du « *Spiritual*. Un peuple en marche vers son Dieu²⁰ ». Libération en trois passages :

[...] le Spiritual provoque immédiatement à trois passages décisifs : de l'esclavage à la liberté, de la solitude à la communauté, de la terre au Ciel. Il ne se contente pas d'évoquer ce triple itinéraire : il opère le transit dans l'acte même de son expression. Sorte de sacrement vital, le chant est efficace : il réalise ce qu'il signifie. Il n'y a plus à attendre

¹⁷ *Ibid*, p. 80.

¹⁸ B. Chenu donne aussi l'exemple de la rencontre des 9-12 janvier 1973 de Foi & Constitution à Bangkok. *Ibid*, p. 81.

¹⁹ Bruno CHENU, « Pour un nouvel ordre ecclésial international », *Lumière & Vie*, n° 133, 1977.

²⁰ Bruno CHENU, « Le Spiritual. Un peuple en mouvement vers son Dieu », *Lumière & Vie*, *op. cit.*

d'un avenir incertain l'accomplissement des promesses. Dieu fait don aujourd'hui de la liberté, de la communauté, du Ciel²¹.

Cette théologie noire vue par Bruno Chenu a un impact sur son regard sur l'Afrique.

Dieu est noir vu par V-Y Mudimbe en 1979

Dieu est noir, publié en 1977, commence par « l'odyssée d'un peuple, 1619-1954 » qui s'enracine dans le souvenir de « Mère Afrique » et du commerce triangulaire et dont l'histoire aborde les figures panafricanistes W.E.B. du Bois et Marcus Garvey. La deuxième partie s'intéresse à la naissance de l'Église et débute avec « la dette africaine » d'un rapport aux chants et aux religions traditionnelles. Ces dimensions historique et religieuse ont partie liée avec une « certaine » Afrique, essentiellement celle du XVII^e et du XVIII^e siècles vue par des historiens américains du début des années 1970, et par un rêve panafricaniste de retour idéalisé qui émerge des États-Unis au XX^e siècle. C'est une perspective oblique. Les deux dernières parties parlent du combat pour les droits civiques qui s'enracine dans cette histoire religieuse des Noirs américains pour donner naissance à la théologie noire. Le parcours historique est ici central pour rendre compte d'une théologie enracinée dans une expérience ecclésiale.

Sur cette « histoire et théologie des noirs américains » – et les deux dimensions sont inséparables – nous avons la recension de *Dieu est noir* pour la revue *Présence africaine* en 1979 par Valentin-Yves Mudimbe. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle émane d'un philologue et philosophe congolais de la même génération que Bruno Chenu, qui a théorisé plus tard la notion largement reprise et discutée de « bibliothèque coloniale »²². En 1979, il est professeur à l'Université du Zaïre mais part en exil cette même année et continue sa carrière d'enseignement aux États-Unis. Sa recension offre un intéressant regard à la fois non-Occidental et non-Noir américain sur la démarche de Bruno Chenu.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

²² *The Invention of Africa*, œuvre majeure de la pensée postcoloniale publiée en 1988, est depuis peu accessible en français : Vumbi Yoka MUDIMBE, Laurent VANNINI, *L'invention de l'Afrique: gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, France, Présence africaine Éditions, 2021.

Mudimbe souligne le caractère provoquant du titre, l'ambition de réparer une omission et la fascination exercée sur l'auteur par la théologie noire. Cette dernière s'enracine dans l'expérience de l'esclavage et de la ségrégation, « histoire incroyable que Bruno Chenu retrace avec un bel art de synthèse²³. »

Le travail accompli par B. Chenu est donc important ; et son livre, un grand livre : de par son thème, son projet et sa signification. Que cela soit l'œuvre d'un jeune théologien catholique européen est peut-être aussi un signe de santé de la "théologie classique" face à laquelle s'élèvent justement les "théologies" que présente B. Chenu²⁴.

Certaines « imprécisions ou [...] insuffisances » frappent par contraste : l'absence d'une perspective sur la position de l'Église catholique devant l'esclavage et la ségrégation ; la faiblesse des références bibliographiques renvoyant explicitement aux *Spirituals* ; et « l'extrême pauvreté de ce qu'écrit B. Chenu à propos de la religion en Afrique de l'Ouest (pp. 82-85)²⁵. » Ce dernier point illustre par la négative que l'élargissement géographique de la théologie est un projet exigeant : le regard de Bruno Chenu sur la religion africaine est nourri par une recherche académique nord-américaine qui n'a encore que peu investi le champ des études africaines.

Ces trois remarques ne diminuent en rien la valeur du livre de B. Chenu : l'on est devant un travail qui, malgré des limites réelles, est véritablement "prophétique" : courageusement, B. Chenu a voulu rendre compte d'une espérance marginale qui se cherchait son intelligence [...] on ne lui dénierait pas une vertu singulière : le courage, un courage qui transgresse les limites au nom et sous le signe de la connaissance²⁶ [...]

Le labeur de la connaissance et l'audace, dont le Père d'Alzon fait l'éloge, sont ici réunis en un même geste d'espérance²⁷.

²³ V.Y. MUDIMBE, « La théologie noire américaine aujourd'hui », *Présence Africaine*, vol. 109, n° 1, Éditions Présence Africaine, 1979, p. 118.

²⁴ *Ibid.*, p. 124.

²⁵ *Ibid.*, p. 125.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Mudimbe continue en effet : « [...] selon le mot de Moltmann reprenant Marx (*Théologie de l'Espérance*, p.89) le théologien ne se contente pas d'interpréter autrement le monde, l'histoire et la condition humaine : il s'agit pour lui, dans l'attente de la transformation divine, de les transformer. » *Ibid.*

Une expérience de conversion

Bruno Chenu ne cesse jamais pour autant d'être un théologien lyonnais et occidental. Son courage – sa santé théologique – est de mener une réflexion sur la conversion ecclésiale et personnelle qui engage sa propre pratique. Sa passion noire nous rappelle donc non seulement la dimension universelle de la lutte contre l'oppression raciale mais aussi le difficile travail sur soi d'un dépistage de nos travers.

Le théologien lyonnais témoigne que le chemin qui mène vers l'altérité de l'expérience noire américaine – portée par une Église radicalement différente de la sienne – est une conversion exigeante. En rédigeant *Dieu est noir*, son désir de s'« effacer au maximum devant les historiens et les théologiens noirs » pour leur « donner une occasion de se faire entendre dans l'univers francophone » devient l'apprentissage d'une différence qui écorche.

Cependant nous ne sommes pas naïfs au point de croire que nous pouvons faire oublier notre identité blanche européenne. Celle-ci nous marque plus que nous ne le croyons. Ce dont nous pouvons témoigner, c'est qu'un tel ouvrage oblige à un constant travail sur soi pour dépister le racisme blanc latent. Au niveau même de cette première lecture, nous savons pertinemment que nous avons "interprété" le christianisme noir. Comment faire autrement ? Mais le regard extérieur sur une réalité vivante permet parfois de situer cette réalité dans un contexte plus large.

[...] En nous laissant bousculer par la parole de l'autre, nous avons refusé tout exotisme culturel et tout tourisme théologique. Il fallait que cette histoire se vrille assez profondément dans notre chair pour que nous en ressentions la provocation, mieux : la morsure.

Cette théologie noire, ancrée dans une longue histoire d'oppression, nous atteint avec la violence d'une agression. Ne croyons pas échapper facilement à ce décapage de notre identité, ne croyons pas pouvoir longtemps laisser ces questions sans réponse. Car c'est toute la tradition chrétienne et c'est toute la théologie chrétienne qui sont

*appelées à comparaître au banc des accusés : elles sont blanches, viscéralement blanches*²⁸.

Cette perspective universelle noire oblige à une conversion des personnes et des Églises, très exactement à la conversion à l'expérience existentielle de la négritude noire américaine :

*Si la "blancheur" symbolise quelque chose au niveau de l'histoire réelle, c'est bien l'exploitation et le racisme. Il reste donc aux blancs à se convertir à la négritude, c'est-à-dire à la souffrance de Dieu dans la vie du monde*²⁹.

Ces couleurs « théologiques » renvoient ici à l'engagement de Dieu dans l'histoire. Elles donnent à nos relations interculturelles en communautés une profondeur que n'ont pas les perceptions ordinaires. Le zèle, l'audace et le désintéressement – dans la ligne du Père d'Alzon – ont en revanche une couleur théologique qui, dans l'histoire réelle, pointe vers Dieu.

II – ENSEIGNER LA THÉOLOGIE AFRICAINE ET DES AUTRES CONTINENTS À LYON – LES ANNÉES 1980

La passion noire de Bruno Chenu, dont nous venons de voir l'enracinement socio-existential, se développe alors dans une ouverture de l'Amérique et de l'Europe sur l'Afrique et l'Asie. L'ecclésiologue lyonnais se spécialise dans les théologies non-occidentales du Sud et la théologie africaine, revient à plusieurs reprises dans ses thématiques de cours du début des années 80. Il tisse aussi des liens au sein de la commission Justice et Paix des évêques de France et voyage jusqu'en Afrique du Sud. Dans son ouverture aux continents du Sud, la militance en faveur de l'Afrique est le lieu central d'un engagement théologiquement noir et universel.

²⁸ Bruno CHENU, *Dieu est noir*, op. cit., p. 8-9. Ce dernier paragraphe est cité par V.Y. MUDIMBE, « La théologie noire américaine aujourd'hui », *Présence Africaine*, op. cit., p. 125.

²⁹ Bruno CHENU, *Dieu est noir*, op. cit., p. 291.

Un enseignement qui ouvre aux théologies de tous les continents

Dans l'évolution théologique de Bruno Chenu, on repère que le développement significatif de *Dieu est noir* est la recherche sur les autres continents, donnée dans le cadre de l'enseignement à l'UCLy. Pendant l'année académique 1975-1976, un premier cours porte sur « la théologie noire ». En 1977-1978, un nouveau cours élargit le spectre lumineux : « Noire, jaune, rouge... et blanche. Une théologie qui annonce la couleur³⁰ ». Il s'interroge sur « le contenu et la validité de ces théologies contextuelles » et sur « l'importance du fait politique, culturel et racial en théologie. En 1979-1980, un cours d'« introduction à la théologie africaine », inscrit sa recherche d'« une articulation nouvelle à la culture et la religion traditionnelle » dans la réalité d'une « internationalisation de la théologie³¹ ». Bruno Chenu aborde donc la théologie africaine à partir de la théologie noire américaine et avec une perspective d'ensemble des réalités continentales.

Cette perspective africaine se confirme. Deux ans plus tard, en 1981-1982, le cours porte sur « Le cri des Églises africaines », Jean-Marc Ela ayant publié son ouvrage l'année précédente. Le cours de 1983-1984, intitulé « De nouveau, la théologie noire », suggère que sont intégrés des éléments de théologie africaine, de théologie noire-américaine et de théologie sud-africaine³². Le cours de 1985-1986 redevient au singulier « Théologie africaine » : sans doute dans l'élan d'un colloque à Yaoundé entre théologiens africains et européens³³ auquel Bruno Chenu a participé en 1984. Mais deux ans plus tard, en 1987-1988, c'est une autre

³⁰ Bruno CHENU, « Noire, jaune, rouge... et blanche. Une théologie qui annonce la couleur », Livret des cours la Faculté de Théologie de L'UCLy, 1977, p. 22.

³¹ Bruno CHENU, « Introduction à la théologie africaine », Livret des cours la Faculté de Théologie de L'UCLy, 1979, p. 11.

³² Voir aussi son introduction à la théologie sud-africaine dans Bruno CHENU, « La théologie noire », *Spiritus*, n° 89, 1982.

³³ « Il s'agissait d'inaugurer un dialogue suivi et exigeant entre les théologiens des deux continents afin, notamment, que la théologie africaine puisse être reconnue dans toutes ses potentialités, au bénéfice de la catholicité de l'Église. La tentative de putsch de la garde présidentielle, survenue au deuxième jour du colloque, a donné sa coloration particulière à celui-ci. L'évènement, en effet, parlait plus que beaucoup de discours. Une structure légère de dialogue s'est mise en place pour la poursuite de cette confrontation qui engage l'avenir de l'Église et de la théologie. » Commission JUSTICE & PAIX FRANCE, « Lettre d'information n°16 », Collaborations diverses du 1er trimestre, 1984, p. 20.

expérience ecclésiale continentale qui est mise en valeur avec la « Théologie asiatique »...

Les quatre cours abordant la théologie africaine de 1979 à 1986 montrent à la fois une centralité de l'Afrique dans les perspectives de Bruno Chenu durant cette décennie et un regard large sur l'ensemble de la planète. Cette vision théologique de l'Église mondialisée est l'enjeu de l'ouvrage *Théologies chrétiennes des Tiers Mondes* publié en 1987. Il aborde tour à tour la théologie latino-américaine, noire américaine, sud-africaine, africaine et asiatique.

Contexte large du missiologue et militant de Justice & Paix – L'Afrique du Sud

Cette perspective large et continentale alimente une préoccupation forte pour la mission qui s'exprime dans le cours d'ecclésiologie de Bruno Chenu. Elle est aussi alimentée par sa participation au centre de missiologie lyonnais du CREDIC (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme dans les pays hors d'Europe). Un article important d'ecclésiologie missionnaire de cette période est « Glissements progressifs d'un agir missionnaire³⁴ » en 1984 : il noue problématique d'inculturation, théologies continentales et ecclésiologie fondamentale et est repris dans le cours d'ecclésiologie de la même année pour présenter le « défi culturel de la mission ».

A partir de 1980, un engagement au service de la commission Justice et Paix des évêques de France vient renforcer cette perspective mondiale. On repère, dès 1972, sa forte sensibilité aux enjeux du développement dans un article interne à l'Assomption française qui interroge le fonctionnement socio-économique de la mission à Madagascar³⁵. Une décennie plus tard, la commission est un lieu

³⁴ Bruno CHENU, « Glissements progressifs d'un agir missionnaire », *Lumière & Vie*, n° 168, 1984. Cet article sur l'Église mondialisée est à mettre en regard d'une intervention sur « Les mutations du phénomène religieux » en France à la même période : il insère le propos de Bruno Chenu dans son contexte occidental de sécularisation. Bruno CHENU, « Les mutations du phénomène religieux », Intervention donnée au G.R.P.M. le 15 mai, 1984.

³⁵ « On pardonnera à quelqu'un qui n'a de missionnaire que la barbe d'exprimer sa réaction. [...] il n'est pas sûr que le déversement sur Madagascar de « biens » de toute nature, d'une infrastructure scolaire et ecclésiale typiquement européenne ne crée pas une nouvelle forme de sous-développement en désintégrant la culture traditionnelle du pays. [...] Ne contribue-t-on pas à donner comme seul idéal à cette société le modèle occidental ? [...] Quels rapports sociaux, quel type de société vit-on à travers les actions menées ? [...] Je m'étonne qu'il ne soit fait aucune allusion aux répercussions que doivent avoir

d'échange et de travail qui stimule Bruno Chenu à creuser théologiquement les questions sociales et politiques dans leur rapport fondamental aux droits humains. Le chapitre 5 de *L'Église au cœur* (1982) en est l'illustration : il traite spécifiquement de la question des « droits de l'homme et [des] droits de Dieu³⁶ ». Bruno Chenu donne aussi un cours à deux voix avec M. Simon sur « l'Église à l'épreuve des droits de l'homme » en 1985-1986. La dimension universelle des béatitudes est ici un fondement théologique central.

Justice et Paix France offre alors une autre perspective sur l'Afrique, plus militante, qui s'articule à celle, plus théologique, des cours, et renforce ses contacts et ses réseaux. Même si Bruno Chenu considère sa compétence limitée sur l'Afrique, il lui est en effet demandé de suivre en particulier les questions du continent. Au sein des Églises européennes, il participe ainsi à plusieurs rencontres pour accompagner à partir de 1981 le processus d'indépendance de la Namibie (indépendance effective en 1990). Deux voyages réalisés dans le cadre de sa Congrégation sont l'occasion d'un partage à la commission : en 1982 il brosse la situation socio-politique de Madagascar et en 1987 la vitalité ecclésiale et culturelle du Nord-Kivu³⁷.

Mais l'Afrique du Sud est bien le principal horizon africain de Bruno Chenu à Justice & Paix, intégrant les diverses facettes de la militance anti-apartheid, du journalisme, et de la théologie. Jean-Louis Chenu partage que son frère Bruno a commencé à rédiger des articles de *La Croix* sous le pseudonyme de Bernard Dolon afin de critiquer l'apartheid sans risque pour son visa³⁸. *L'Église au cœur*, en 1982, comporte un chapitre 6 sur « Le racisme, maladie de l'Occident³⁹ » qui épingle

en France les gestes d'aide. [...] Or il me semble que l'avantage essentiel de l'aide à l'heure actuelle est de conscientiser ceux qui donnent ; de leur faire découvrir à cette occasion les vrais mécanismes qui jouent dans les relations pays riches-pays pauvres, la vraie nature des rapports monde occidental-Tiers-Monde. Pas seulement de décrire la misère du Tiers-Monde mais l'expliquer en termes économiques et politiques. » Bruno CHENU, « Missions et Procures (suite) », *Bulletin de la Province Assomptionniste de France*, Pâques, 1972.

³⁶ Bruno CHENU, *L'Église au cœur*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 68-84.

³⁷ Ces séjours à Madagascar et au Nord-Kivu sont l'occasion pour B. Chenu de prêcher une retraite aux religieux assomptionnistes. Bruno CHENU, *La trace d'un visage. De la parole au regard*, Paris, Centurion, 1992, p. 10.

³⁸ Le Dolon est la petite rivière qui traverse le village familial de Jarcieu. Jean-Louis CHENU, *Visite à Jarcieu du 25 juillet 2018*, entretien réalisé par Nicolas TARRALLE.

³⁹ Bruno CHENU, *L'Église au cœur*, op. cit., p. 85-99.

conjointement le racisme nord-américain et sud-africain. Cette même année, il rend visite au Cabinet du ministre pour partager l'inquiétude de la commission concernant une éventuelle livraison de centrale nucléaire au régime de l'Apartheid⁴⁰. On repère par ailleurs une conférence à Bruxelles en mars 1985 sur le thème « Raciste moi ? » et une session animée à Lyon sur l'Apartheid en Afrique du Sud et le racisme en France au 2^{ème} trimestre 1986. L'année suivante, il fait un voyage œcuménique de 2 semaines au Lesotho et en Afrique du Sud⁴¹.

Bruno Chenu, attentif aux militants sud-africains, met un coup de projecteur sur Desmond Tutu lorsque ce dernier reçoit le Prix Nobel de la Paix en 1984. Avant la fin de l'année, il fait sortir *Prisonnier de l'Espérance*⁴² aux éditions du Centurion où il travaille à temps partiel. Il rassemble un choix de textes de l'évêque anglican, rédige une présentation et ajoute des repères chronologiques afin de faire connaître son combat contre l'Apartheid. Les deux hommes se rencontrent quelques années plus tard, en 1988, lorsque la commission Justice et Paix accueille une délégation d'Afrique du Sud, menée par l'évêque de Johannesburg, venue chercher des soutiens internationaux⁴³. L'Église est ici au cœur des préoccupations de Bruno Chenu, dans sa double dimension de vie chrétienne et d'argumentation théologique.

L'Afrique du Sud [... est une] situation raciste "exemplaire". Pardonnez-moi le qualificatif "exemplaire", mais c'est un fait que la situation est tellement typée qu'on n'a pas réussi à traduire le mot 'apartheid' en d'autres langues. Et n'oublions pas que ce pays est le pays le plus chrétien d'Afrique avec 94% de Blancs chrétiens et 69% d'Africains chrétiens. Ce qui faisait dire à Mgr Hurley, archevêque de

⁴⁰ Commission JUSTICE & PAIX FRANCE, « Lettre d'information n°12 », Afrique du Sud - 1er trimestre, 1983, p. 11-12.

⁴¹ Bruno CHENU, « Afrique du Sud et Lesotho. Évangile et apartheid », Récit de voyage dactylographié du 10 octobre, 1987.

⁴² Desmond TUTU, « *Prisonnier de l'espérance* ». Présentation et choix de textes par Bruno Chenu, Paris, Le Centurion, 1984.

⁴³ Commission JUSTICE & PAIX FRANCE, « Lettre d'information n°33 », Ecouter l'Afrique australe - 2ème trimestre, 1988, p. 18.

Durban: "Les Églises chrétiennes pourraient, si elles le voulaient vraiment, dissoudre l'apartheid dès demain".⁴⁴

Dans *L'urgence prophétique*, en 1997, Bruno Chenu mettra à l'honneur l'Église catholique d'Afrique du Sud en la présentant comme exemple d'une institution prophétique. Il présentera notamment le processus du document *Kairos* de 1985 comme une théologie prophétique qui émerge de la situation d'oppression⁴⁵.

Le regard de Bruno Chenu sur l'Afrique est donc à la fois un regard de théologien sur les grands courants théologiques du Sud – dont celui de la théologie africaine – et un regard militant d'occidental qui s'engage, là où il est, dans un combat effectif contre des oppressions notamment en Afrique. Les deux s'enrichissent mutuellement.

B. Chenu et sa théologie africaine vus par la théologienne Josée N'Galula

La perspective de Bruno Chenu sur la théologie africaine se trouve dans son ouvrage *Théologies chrétiennes des Tiers Mondes*. Nous allons nous y intéresser de manière oblique à travers le regard de Sr Josée Ngalula, enseignante à Kinshasa et membre de la Commission Théologique Internationale depuis 2021. Étant en effet à la Faculté de théologie de Lyon dans les années 1980, elle nous a partagé l'intérêt et les limites qu'ont suscités alors les réflexions africaines de Bruno Chenu.

Entre 1984 et 1988 il a présenté plusieurs fois ses recherches et publications sur la théologie noire américaine et sud-africaine ainsi que la théologie africaine. Les étudiants africains participant à ses cours et conférences étaient généralement dans l'admiration pour son intérêt individuel pour la théologie africaine et l'en félicitaient vivement. Je me rappelle que nous, les étudiants africains, lui avons unanimement fait

⁴⁴ Bruno CHENU, « La mission aujourd'hui : son contexte actuel, sa situation théologique, sa démarche », Session les 1-2 décembre à Francheville, 1979, p. 3.

⁴⁵ Voir les deux développements sur « L'identification avec les victimes de l'oppression » et « Qu'est-ce qu'une théologie prophétique ? » du « Chapitre 6. Une Église prophétique : l'Église catholique d'Afrique du Sud ». Bruno CHENU, *L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'Histoire*, Paris, Bayard Editions/Centurion, 1997, p. 222-243.

la [remarque] suivante : étant journaliste il n'avait pas fait une approche théologique de la théologie africaine, mais un style de "chronique" [qui] présent[ait] aux Européens quelque chose "d'exotique" qui se passe ailleurs dans le domaine théologique. Cette approche lui avait cependant empêché de saisir le vrai enjeu de la démarche théologique des théologies africaines : la réussite de la rencontre entre les Africains et le Christ Sauveur (et non pas se positionner vis-à-vis des occidentaux). Du coup, comme étudiants africains à Lyon, nous n'avions pas accepté de mettre son livre comme ouvrage de référence de théologie africaine à l'époque⁴⁶.

La première critique d'un style journalistique et exotisant s'adresse au premier développement de *Théologies chrétiennes des Tiers-Mondes* sur « L'histoire d'une naissance (1956-1977) ». Il faut y voir les limites d'une approche synthétique de vulgarisation et d'un ouvrage adressé à des lecteurs occidentaux – et non nécessairement théologiens – qui anticipe leurs biais⁴⁷. Si le style peut être qualifié de journalistique⁴⁸ – en assumant le terme de manière positive –, le dossier est en réalité bien historique et présente l'émergence de la notion de « théologie africaine ». Mais, de fait, il porte un regard extérieur sur l'expérience de foi des Africains. Contrairement à *Dieu est noir*, il ne fait pas l'histoire de l'expérience humaine et religieuse de l'Église en Afrique. On comprend que la tâche serait démesurée et qu'il s'agit ici d'un chapitre de livre, mais cette différence de méthode souligne aussi une différence de perspective. La maîtrise du terrain théologique noir américain et l'intérêt pour les autres continents façonnent un regard mondial mais ne transforment pas Bruno Chenu en spécialiste de toutes les théologies. On saisit en creux l'importance d'une connaissance de l'expérience humaine, spirituelle et chrétienne des communautés dont on fait la théologie. Et évidemment

⁴⁶ Josée NGALULA, *Courriel du 22 janvier 2023*.

⁴⁷ Bruno Chenu rend attentif au piège de « ne valoriser que l'expression missionnaire, sous prétexte que l'expression africaine est plus déroutante pour notre rationalité occidentale. » Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 125.

⁴⁸ Le style résolument alerte du premier développement serait à rapprocher de celui de Jan Grootaers, journaliste observateur très suivi du Concile, spécialiste de l'histoire de Vatican II et professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de la KU Leuven. En plus du style, l'analyse de l'émergence des Églises africaines au Synode de 1974 (page 131-132 de *Théologies chrétiennes des Tiers Mondes*) sont particulièrement convergentes : Cf. Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Église catholique*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 74-76.

aussi de celle des communautés pour lesquelles on écrit en diffusant cette théologie.

La seconde critique sur la rencontre réussie entre les Africains et le Christ Sauveur relève du troisième développement sur « les visages d'un Christ africain ». Car si ce développement est attentif à la rencontre des Africains avec le Sauveur, il ne prend pas le questionnement et l'expérience de foi comme point de départ. Il aborde la question « par le haut » des ouvrages théologiques consultés et non pas « par la base » de l'expérience des communautés ecclésiales africaines. Ce qui ne veut pas dire que Bruno Chenu y soit insensible. Il reste un bon connaisseur de la production théologique africaine regardant cette dernière de l'extérieur, et non pas un expert.

On repère alors les principales « sources théologiques » suivantes : Jean-Marc Ela pour la forte dimension de libération associée à l'inculturation, avec qui il a une amitié commune en la personne de René Luneau ; Engelbeg Mweng dont il adopte le diagnostic du défi de la pauvreté anthropologique ; John Mbiti qu'il rencontre à plusieurs reprises au COE ; et parmi ceux qu'il cite, Sidibe Sempore, Oscar Biwennyi Kweshi, Anselme Sanon...

Un regard noir qui milite en Europe pour l'Afrique : le jeu de la catholicité

Repositionnons Bruno Chenu à la croisée des continents déjà explorés : il est un bon observateur de la théologie africaine, sans en être un expert ; il est engagé en faveur des droits humains, particulièrement en Afrique du Sud ; cette militance est portée, depuis l'Église de France, par le regard noir universel de sa passion noire américaine.

Théologies chrétiennes des Tiers Monde est un ouvrage occidental par son auteur, sa maison d'édition et son lectorat. Son point de départ est latino-américain (chapitre I) pour honorer l'antériorité historique de cette théologie de la libération mais sa clé de lecture est noire américaine (chapitre II), car la libération que piste Bruno Chenu est celle de la race, qui n'est pas soluble dans l'économie. Il arrive donc à la théologie africaine (chapitre IV) non par le biais d'une anthropologie culturelle mais à partir de la lutte de l'Afrique du Sud contre l'Apartheid (chapitre III). Les limites que pointaient Josée Ngalula ne sauraient éclipser l'intérêt pour la théologie africaine – comme pour les autres – de cette mise en perspective

mondiale. La catholicité de chacune d'elles ne se révèle qu'en éclairant les autres. Et réciproquement. Pour Bruno Chenu, l'expression théologique la plus lumineuse est celle des *Negro Spirituals* : elle illustre la perspective de libération qui traverse tout l'ouvrage.

À Genève, en 1973, Bruno Chenu avait entendu l'interpellation sur le style de vie et l'engagement social du théologien : « Où sont les opprimés de ma société ? Quel est mon combat ? De quel côté suis-je⁴⁹ ? » Nous avons vu qu'il situe son combat sur le plan des relations internationales, dans l'attention aux oppressions générées par sa société occidentale, au sein de réseaux ecclésiaux de solidarité. Les liens tissés avec l'Afrique, notamment au sein de Justice et Paix, dessinent donc l'espace d'un engagement politique au nom de la théologie. Ils sont l'écho de sa dimension militante et de la théologie noire qui l'habite. Il peut donc dire à ses étudiants en 1982 :

Les peuples noirs :

C'est mon expérience de la communauté noire américaine et aussi de l'Afrique.

Pour moi, l'Église noire, c'est capital. C'est la démythification du caractère blanc de notre christianisme. C'est une façon extrêmement séduisante d'être en Église. Cf. place du culte, du chant, de la prédication. Et c'est une théologie de la libération qui m'a introduit aux autres théologies de libération mais qui garde son originalité au milieu des autres, posant la question de la race.

[...] L'injustice de l'expérience internationale. L'Église de France est mon Église mais elle n'est qu'une Église, elle n'est pas l'Église. Ce que l'on appelle la relativité⁵⁰.

Dans *L'Église au cœur*, la même année, Bruno Chenu explicite l'enracinement humain de cette conversion à l'expérience existentielle de la négritude qu'il partageait dans *Dieu est noir* :

⁴⁹ Bruno CHENU, « La théologie européenne mise au défi », *SCEPI*, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁰ Les notes de Bruno Chenu nous permettent de voir les travaux qu'il partageait à ses étudiants autres que *Dieu est noir*. En 1978, après son article sur les *Spirituals* : « Ces derniers mois je me suis aussi tourné vers l'Afrique du Sud et l'Afrique noire en général. C'était la suite logique d'un travail sur les Noirs américains. Cf. le prochain n° de *Lumière et Vie*. » Et en 1982, après la publication du recueil de textes sur *La théologie noire américaine* : « Si vous voulez en savoir plus, [...] mon livre (avec réduction !) – Cahier Profac. » Bruno CHENU, « Mon expérience de l'Église », Lyon, 1982, p. 9.

Ma géographie personnelle est à jamais traversée par les ghettos noirs américains et les bidonvilles africains. Ma vie n'aurait pas de sens en dehors de ces liens d'amitié et de solidarité⁵¹.

L'Église au cœur livre alors la clé d'interprétation ecclésiologique de cette solidarité large qui nourrit les combats humains et théologiques : ils convergent, à travers les cultures, dans un même mouvement de catholicité vers l'unité de l'Église et du genre humain. Les trois premiers chapitres nous présentent une Église en marche, pleinement humaine, qui vient de Dieu. Dans l'espace et le temps du monde, elle est habitée par la double présence du Christ et de l'Esprit et sa mission est de montrer le chemin vers le Royaume en vivant une communion exemplaire entre chrétiens, croyants, Églises. Les trois chapitres suivants rappellent que les difficultés œcuméniques concrètes ne doivent pas obscurcir la visée de l'unité, que les droits de l'homme sont aussi ceux de Dieu, fondés sur les béatitudes, et que le racisme est une maladie occidentale qui peut pervertir même la théologie. Si l'unité des Églises et des hommes n'est donc pas facile, c'est bien le même horizon d'un salut voulu par Dieu qui les attend. Les trois derniers chapitres convoquent alors l'Église au rendez-vous du prophétisme en honorant la solidarité, la prise de risque et le témoignage. Ils décrivent les conversions à mettre en œuvre pour construire un nouvel ordre ecclésial international à construire et opèrent le passage du catholicisme à la catholicité qui ouvre l'horizon du Royaume.

Ce mouvement de catholicité qui mène vers le Royaume est au cœur de l'ecclésiologie et de l'expérience ecclésiale de Bruno Chenu. Il commence par l'écoute des Jeunes Églises et de la voix des opprimés. Il se déploie dans un engagement des acteurs ecclésiaux : être attentif à la vérification des médiations qui permettent à l'Église d'être vraiment sacrement du Royaume ; voir la géographie non pas des frontières à gagner mais des relations à multiplier ; comprendre l'histoire dans son orientation vers la béatitude finale promise par le Christ ; entrer dans une appartenance mutuelle qui mène à la communion en plénitude. Nous avons ici la grille de lecture de Bruno Chenu pour pister le prophétisme des Églises.

⁵¹ Bruno CHENU, *L'Église au cœur*, op. cit., p. 8-9.

En ces années 1980, les assomptionnistes ne parlaient pas encore d'eux-mêmes à partir de la définition d'un « homme de communion, proposant la foi, solidaire des pauvres », la trilogie alzonienne suffisait : « unité, vérité, charité ». Il est frappant de voir à l'œuvre dans le travail théologique de Bruno Chenu – au service de la vérité – un engagement fort contre toutes les oppressions – au service de la charité – qui prend la forme d'un dialogue des Églises et des cultures – au service de l'unité avec comme horizon le Royaume de Dieu. Nous pouvons alors retenir que cette éclairante mise en œuvre de notre charisme assomptionniste grandit dans l'ouverture à l'altérité des expériences ecclésiales. Le désir de nos communautés internationales de vivre une interculturalité féconde peut s'en inspirer.

Nicolas TARRALLE, a.a.

Le prochain numéro montrera comment Bruno Chenu met en œuvre cette grille de lecture dans son analyse des événements africains quand il arrive à La Croix en 1988. L'enseignant de théologie lyonnais, que nous avons suivi jusqu'ici, déménage à Paris et devient journaliste à plein temps sans jamais cesser d'être théologien pour autant. Il ne partira qu'à deux reprises en Afrique pour des reportages ecclésiaux : lors d'un colloque à Kinshasa et pour le voyage du Pape à Gorée en 1992. Mais il observe avec attention l'actualité du continent et ses enjeux ecclésiaux depuis la salle de rédaction. Le drame du génocide rwandais soulève la question lancinante de l'idéologie de l'ethnie en Afrique et le choc de l'assassinat des moines de Tibhirine réveille le prophétisme d'une Église en dialogue.

En 1997-1998, Bruno Chenu prend une année sabbatique pour se reposer de ses neuf ans à La Croix. Il retourne aux États-Unis où il se replonge dans l'histoire et la théologie des esclaves noirs américains pour préparer le livre qui lui tient tant à cœur sur les Negro Spirituals. Cette dernière période de sa vie approfondit les thèmes qu'il a déjà traités comme enseignant et comme journaliste. Ce qu'il dit du mot « catholique » éclaire le diagnostic qu'il fait de la situation de l'Église en Afrique au début du nouveau millénaire : la construction d'une fraternité universelle qui déracine l'ethnicisme et le travail d'une inculturation qui convertit à l'Évangile sont un même mouvement de catholicité. L'histoire et les chants des esclaves noirs américains en font résonner la victoire.

Le pardon comme processus de conversion, de réconciliation et d'éradication de l'injustice en Afrique

Alexis KASEREKA VALYAMUGHENI, de nationalité congolaise (RDC), est formateur à la CIFA de Nairobi et enseigne à Hekima University . Il a fait une thèse à Rome en théologie fondamentale.

INTRODUCTION

Dans un contexte de massacres et de violences, de guerres et de conflits qui causent des pertes en vies humaines en Afrique, la justice peut corriger l'impunité mais ne peut pas, à elle-seule, réparer les dommages et guérir les mémoires blessées. La justice a bel et bien besoin d'un nouveau souffle, celui du pardon. Notre objectif est simple : articuler la fécondité du couple « justice-pardon » pour l'éradication de l'injustice en Afrique. Pour cela, nous allons aborder tout d'abord le passage allant du refus philosophique du pardon à son affirmation philosophico-théologique, ensuite, concevoir le pardon comme don de Dieu et réponse de l'homme et, enfin, proposer une thérapie du pardon pour une mémoire pathologique en Afrique.

I – LE PARDON : D'UN REFUS PHILOSOPHIQUE À UNE AFFIRMATION PHILOSOPHICO-THÉOLOGIQUE

Il fut un temps où le pardon a été disqualifié et repoussé du territoire philosophique comme étant un recul de la raison, un échec de la pensée. Un sage stoïcien, par exemple, voit

dans l'acte de pardonner une démission de la raison au profit d'un emportement de passion ou de compassion s'accompagnant de surcroît d'une injustice foncière. Pour et dans la philosophie, le pardon s'exempterait ainsi de toute fondation rationnelle cohérente et n'aurait place que dans les fictions de l'esprit et ses productions plus ou moins débridées¹.

En considérant les propos de Ricot, le rejet philosophique du pardon s'appuyait sur deux arguments :

D'abord le sage ne doit pas se laisser dominer par ses émotions quelles qu'elles soient car la raison doit toujours l'emporter. [...]. La seconde objection adressée au pardon est son injustice en quelque sorte structurelle. En effet, la remise d'une peine méritée, accordée selon le bon vouloir de l'offensé, du juge ou du prince, vient perturber l'ordre juridique et même le contredire puisque la règle du droit ne serait pas la même pour tous².

Rousset, quant à lui, situe cette logique dans le rationalisme puisque le pardon « est impossible à qui veut penser, vivre et agir rationnellement, objectivement, avec cohérence et rigueur : le philosophe ne se venge pas, mais ne peut pas pardonner »³. Parmi les rationalistes, Emmanuel Kant situe le pardon dans les limites de la raison. Pour lui,

le méchant, au cours de sa vie, compte déjà d'avance sur ce pardon facile à obtenir, ou, lorsqu'il est à ses derniers moments, croit avoir

¹ G. BENSUSSAN, « Le pardon entre oubli et partage », in *Archives de Philosophie*, 77 (2014), 407-408.

² J. RICOT, « Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse ? », in *Horizons philosophiques*, 13/2 (2003), 132.

³ B. ROUSSET, « La possibilité philosophique du pardon. Spinoza, Kant, Hegel », in *Le Pardon. Le Point théologique*, 196.

seulement à s'occuper des prétentions qu'a sur lui la justice céleste qu'il satisfait à l'aide des simples paroles. Cependant, le droit des hommes sort les mains vides de cette affaire et personne ne recouvre son bien⁴.

Dans un contexte d'irruption de la Shoah, Jankélévitch « avait expérimenté dans sa chair de juif et son intelligence de philosophe, l'impossibilité de pardonner ce qu'a été, à travers le génocide, une atteinte à l'humanité de l'homme »⁵. Cet évènement qu'il qualifie d'« imprescriptible », selon le titre de son ouvrage⁶, lui semble appartenir à l'ordre de l'impardonnable.

Bien d'autres philosophes ont traité le pardon non seulement comme non pertinent mais aussi comme un idéal moral indigne. Ils ont considéré le pardon comme l'antonyme de la justice, parce que le pardon semble libérer le coupable du blâme et de la responsabilité morale⁷.

Après ce refus, le pardon a été repris philosophiquement au XX^e siècle, de façon particulière par Jankélévitch, Levinas, Arendt, Ricœur – pour ne citer que ceux-là parmi tant d'autres. Au-delà de son pessimisme sur le pardon, Jankélévitch redécouvre « le vrai pardon, en marge de toute légalité » et affirme que le pardon « est un don gracieux de l'offensé à l'offenseur »⁸. Plus qu'un don, le pardon, chez Jankélévitch, est un « cadeau destiné à faire pression sur les méchants, une méthode pour acheter la conversion des coupables en leur forçant un peu la main »⁹. Dans cette perspective, il conçoit le pardon au-delà de la raison. Car, selon lui, « si nous pardonnons, c'est parce que nous n'avons pas de raisons, c'est l'excuse, et non le pardon qui est compétente. Les raisons du pardon suppriment la raison d'être du pardon »¹⁰. Faut-il ici déduire, en empruntant les

⁴ E. KANT, *La Religion dans les limites de la Raison*, 59. Lire aussi, O. DEKENS, « Initiation à la vie malheureuse. De l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard », in *Revue Philosophique de Louvain*, IV^eme série, t. 96, n°4, 1998, 581-597.

⁵ J. RICOT, « Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse ? », in *Horizons philosophiques*, 13/2 (2003), 135 ; JULIEN RÉMY, « L'offense, le pardon et le don », in *Revue du Mauss/La Découverte*, 40 (2012), 41-42.

⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, Seuil, Paris, 1986.

⁷ Cf. A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 23.

⁸ V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 12.

⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 147.

¹⁰ V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 140.

mots de Blaise Pascal¹¹, que le pardon aurait aussi ses raisons que la raison ne connaît pas ?

Pour Levinas, le pardon appartient à un ordre supérieur de la responsabilité pour le prochain. Cette « responsabilité – affirme-t-il – est pourtant ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en deçà de ma liberté, d'un non-présent, d'un immémorial »¹². Cette considération suppose une limite de la justice pour résoudre l'« irréparabilité » du drame. Le pardon trouve ici sa place pour combler ce que la justice, à elle seule, est incapable de faire. Chez Levinas, l'événement d'Auschwitz¹³ représente une situation face à laquelle « toute l'éternité et tout l'argent du monde ne peuvent guérir l'outrage qu'on fait à l'homme. Blessure qui saigne pour tous les temps, comme s'il fallait la même souffrance pour arrêter cette éternelle hémorragie »¹⁴. En réponse à cette situation, seul le pardon est supérieur à la volonté de l'homme. Ici, « le moi n'est pas un étant "capable" d'expier pour les autres : il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté »¹⁵.

Arendt, quant à elle, trouve qu'« il y a un devoir de pardon, selon l'exemple de Jésus »¹⁶. Pour elle, en effet,

c'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour le prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc¹⁷.

Si les philosophes de la tradition hellénique ont ignoré cette vérité, c'est parce que, selon Arendt, ce qui a été fait ne peut pas être défait. Il est impossible de

De la même manière dont « la grâce cesse d'être la grâce à la moindre grisaille qui vient à ternir sa blancheur, le pardon cesse d'être le pardon pour peu qu'un milligramme de motivation raisonnable vienne à le justifier ». V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, 147.

¹¹ « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». B. PASCAL, *Fragment* « Preuve par discours I », (Laf. 423, Sel. 680).

¹² E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, 270.

¹³ « L'holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler ». E. LEVINAS, *Entre nous*, 252.

¹⁴ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 210.

¹⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 286.

¹⁶ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, 406.

¹⁷ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, 304.

revenir en arrière pour faire que ce qui a été n'ait pas été. L'irréversibilité fixe le passé dans une forme figée et confronte la volonté à une impuissance irréductible. Le pardon permet de briser les chaînes qui nous rattachent au passé, et donc de donner une nouvelle chance à l'avenir. Il est un acte de résurrection. En ce sens, ils ont méconnu ce que les Évangiles ont annoncé : « un enfant nous est né »¹⁸.

Au début du chapitre « Compréhension et politique », de *Nature du totalitarisme*, Arendt affirme que « le pardon est certainement l'une des grandes facultés humaines... inaugure un nouveau commencement, là où tout semblait avoir pris fin ». Elle souligne ainsi que le pardon ne se limite pas à un simple acte de clémence, mais qu'il possède également la capacité de restaurer des relations et de permettre une réconciliation, même après les événements les plus tragiques. Dans un monde dominé par le totalitarisme, où la violence et la répression peuvent sembler définitives, le pardon apparaît comme une lumière d'espoir et une possibilité de renouveau, offrant ainsi une alternative à la vengeance et à la haine. »

Pour Ricœur, le pardon a à faire avec la mémoire, l'histoire et l'oubli : « Le pardon pose une question principalement distincte [...], celle de la représentation du passé, au plan de la mémoire et de l'histoire et au risque de l'oubli »¹⁹. Il affirme que : « le pardon difficile » « se propose comme l'horizon eschatologique de la problématique entière de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli »²⁰. Certes, reconnaît-il, « il y a de l'irréparable dans les choses humaines »²¹, mais « il y a aussi le pardon »²² comme

*horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile : ni facile, ni impossible. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière. S'il est difficile à donner et à recevoir, il l'est tout autant à concevoir*²³.

¹⁸ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, 314.

¹⁹ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 591. Lire aussi G. FIASSE, « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'Action », in *Laval théologique et philosophique*, 63/2, 363-376.

²⁰ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 376.

²¹ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 214.

²² P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 206.

²³ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 593.

En fait, c'est le pardon qui « corrige la sévérité, la dureté du travail de mémoire et du travail de deuil. Oui, ce serait la part du jeu dans le travail. Et ce serait le moment de la réconciliation avec nous-mêmes »²⁴. Entre l'irréparable et le pardon il y a une double énigme :

*c'est, d'une part, l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet "homme capable" que nous sommes ; et c'est, en réplique, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle, que désigne le terme de pardon*²⁵.

Le pardon, pour Ricœur, est une équation dont la trajectoire se situe entre les deux pôles de la « profondeur de la faute » et de la « hauteur du pardon »²⁶. Vu la complexité de cette équation, la condition de possibilité du pardon, selon lui, c'est l'amour²⁷. Autant que la justice, le pardon est d'ordre supra-éthique et supra-juridique. Il a à faire avec la logique de la surabondance, l'économie du don, comme il en sera question dans la suite.

II – LE PARDON COMME DON DE DIEU EN JÉSUS-CHRIST ET RÉPONSE DE L'HOMME

Dieu est amour et, selon Benoît XVI,

*non seulement parce que son amour est donné absolument gratuitement, sans aucun mérite préalable, mais encore parce qu'il est un amour qui pardonne. [...]. L'amour passionné de Dieu pour son peuple – pour l'homme – est en même temps un amour qui pardonne*²⁸.

Nous pouvons attester de cet amour à partir d'une relecture de l'histoire du salut qui est faite de l'infidélité des hommes et du pardon de Dieu. Dans cette

²⁴ P. RICŒUR, La mémoire, l'histoire et l'oubli, 214.

²⁵ P. RICŒUR, La mémoire, l'histoire et l'oubli, 592.

²⁶ Cf. P. RICŒUR, La mémoire, l'histoire et l'oubli, 591-595.

²⁷ Cf. P. RICŒUR, La mémoire, l'histoire et l'oubli, 625-632.

²⁸ BENOÎT XVI, « Lettre encyclique "*Deus caritas est*" », in DC103 (2006), 171.

histoire, selon Pataya, « le pardon est une manifestation du mystère de Dieu qui se révèle miséricordieux ; il est l'acte par lequel s'exerce cette miséricorde »²⁹. Ce pardon, pleinement « révélé en Jésus-Christ qui fut lui-même victime d'un crime, ne cesse de signifier que Dieu est solidaire des victimes de l'histoire pour un monde renouvelé, non pas d'abord par un renversement des situations, mais par une création de nouvelles relations »³⁰. Le pardon est ainsi christocentrique comme le conçoit Benoît Awazi. Il est un acte libérateur à partir de la miséricorde de Dieu manifestée sur la croix de Jésus-Christ :

*La croix de Jésus brise la logique mortifère et infernale de la justification par les œuvres de la Loi, en offrant à l'homme la possibilité de renaître dans la vie de fils de Dieu. Si par l'observance de la Loi, l'homme était dans l'esclavage du diable et de la mort, alors par la croix de Jésus il devient pécheur pardonné et sauvé par la miséricorde de Dieu. La croix de Jésus nous fait passer de l'esclavage du diable à la filiation divine*³¹.

Le pardon de Dieu en Jésus-Christ est perceptible dans son enseignement, ses œuvres et son mystère pascal. Commençons par son enseignement en invoquant une trilogie des paraboles que nous rapporte l'Évangile de saint Luc : la brebis perdue et retrouvée (Lc 15, 3, 7), la drachme perdue et retrouvée (Lc 15, 8-10), et le fils perdu et retrouvé (Lc 15, 11-32). De la parabole de la brebis perdue, nous apprenons que Dieu reste proche de celui qui se perd et soucieux de le retrouver. La parabole de la drachme perdue présente Dieu qui cherche avec passion ce qui est perdu. Dans la parabole du fils perdu, le Père occupe une place fondamentale d'ouverture et de miséricorde. Le pardon y est perçu comme « un don du regard éternel de Dieu » dans l'attente du retour de son fils³².

Dans les Béatitudes, Jésus proclame bienheureux les miséricordieux, car « il leur sera fait miséricorde » (Mt 5, 7). En effet, son enseignement nous invite aussi à imiter Dieu, le Père plein de miséricorde : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36). Ici,

²⁹ KASEREKA PATAYA, Jalon pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique, 180.

³⁰ KASEREKA PATAYA, Jalon pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique, 180.

³¹ B. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Le Dieu Crucifié en Afrique*, 55.

³² Cf. G. LUISIER, « Le pardon, un don du regard éternel de Dieu », in *Revue Lumen Vitae*, 133-139.

miséricorde induit deux principales significations : aider les autres dans leurs détresses et pardonner ceux qui nous ont offensés. Noublions pas que c'est la mesure que nous nous servons pour les autres dont Dieu se servira pour nous juger au dernier jours (Lc 6, 38)³³.

Pour renchérir, la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18, 23-35) enseigne que la miséricorde de Dieu accompagne l'homme qui s'engage à faire miséricorde³⁴. Dans la mesure où le pardon est accordé, il est aussi reçu en retour. Car, dit Jésus, « si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes » (Mt 6, 14-15). Ce même enseignement ressort aussi bien clairement de la prière du *Pater Noster* : « Pardonne-nous nos torts envers toi, comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous » (Mt 6, 12). Autant donc affirmer que « le pardon de l'homme est un effort d'imitation du pardon divin »³⁵. Cette miséricorde est sans limite : pardonner non « pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois » (Mt 18, 21-22).

Les œuvres de Jésus témoignent de son enseignement sur le pardon. Dans sa vie publique, il a aussi fréquenté les pécheurs. En disant qu'il n'était pas « venu appeler les justes mais des pécheurs » (Mc 2, 17), il atteste que « personne n'est juste » (Rm 3, 10-26) et que tous, avons besoin de la miséricorde. Un exemple parmi tant d'autres, est le pardon qu'il accorde à la femme adultère (Jn 8, 1-8). Précisons ici que pardon dans la vie pratique de Jésus ne se rapporte pas seulement au péché – comme c'est le cas dans l'Ancien Testament³⁶ –, mais il embrasse et vise la restauration de la vie, l'intégration des exclus, la guérison et l'intégrité physique des malades, bref tout ce qui rend proche le Royaume de Dieu (cf. Mt 4, 17).

Le mystère pascal est perçu comme l'avènement du « Grand Pardon » (cf. Lv 29, 11). Ayant lui-même été victime de l'injustice, Jésus-Christ assume dans sa passion, la souffrance et l'injustice de toutes les victimes et implore le pardon de Dieu sur le monde (cf. Lc 23, 34)³⁷. Le mystère de la passion devient ainsi le lieu où

³³ B. E. AWAZI MBAMBI KUNGUA, Le pape François : De Laudato si' à Fratelli Tutti, 125.

³⁴ Cf. A. J. LEVORATTI, « Vangelo secondo san Matteo », in A. J. LEVORATTI, *Nuovo commentario Biblico*, 495.

³⁵ KASEREKA PATAYA, Jalon pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique, 182.

³⁶ Cf. A. DUPLEX, *La force du pardon*, 14.

³⁷ Cf. J. G. MURPHY, *Getting Even : forgiveness and its limits*, 36 ; A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 79.

Dieu révèle sa justice : il rétablit la relation rompue entre l'homme et lui-même par pure grâce ; il offre au pécheur la possibilité d'être libéré de sa passion d'autojustification et de recevoir sa vie de Dieu seul ; à la croix, le Créateur offre par pur amour à l'homme révolté la possibilité de redevenir sa créature³⁸.

C'est de cette manière que Dieu répond à l'excès du mal par l'excès de l'amour, selon cet argument de Bernard Sesboüé :

À l'excès du mal qu'aucun raisonnement n'est capable de répondre en effaçant la question ; à cette démesure ne pouvait s'opposer qu'une autre démesure. Le seul contre-pied possible est un excès d'amour. À ce qui se joue dans les larmes et le sang de l'existence humaine seul peut répondre le témoignage d'amour de quelqu'un qui assume le poids du mal dans sa chair et jusqu'aux larmes de sang. Un amour plus fort que la mort³⁹.

Par cet amour, Dieu manifeste sa justice par le pardon.

Jusqu'ici nous avons posé un fondement philosophique et théologico-christocentrique du concept du pardon. Les sections suivantes sont une tentative d'actualisation de ces théories en Afrique, continent meurtri d'injustice.

III – LE COUPLE « PARDON-JUSTICE » POUR L'ÉRADICATION DE L'INJUSTICE EN AFRIQUE

Dans les milieux où génocides et massacres, guerres et conflits violents ont causé – et causent encore – des dommages irréparables, l'expérience révèle que la justice profane ne suffit pas. Dans ces milieux où sont enregistrées les pertes

³⁸ KASERÉKA PATAYA, Jalon pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique, 190. Cf. F. VOUGA, Une théologie du Nouveau Testament, 103-108.

Selon Desmond Tutu, la croix du Christ symbolise est un symbole de victoire sur le mal : « injustice and evil and oppression will not last forever. They have been overcome by God in the cross of Jesus Our Lord ». D. TUTU, *Hope and Suffering*, 42.

³⁹ B. SESBOÜÉ, *Croire*, 1999.

en vies humaines, la justice peut corriger l'impunité mais ne répare pas les dommages, n'efface pas l'histoire ni ne guérit la mémoire douloureuse. Ici, la promotion de la justice a besoin d'un autre souffle, celui de la fécondité du pardon. Mais alors, peut-on concilier le pardon avec la justice alors que, le plus souvent, pour certains, le pardon semble faire obstacle à la justice ?⁴⁰ Est-il juste de pardonner ? Comment pardonner et, en même temps, éradiquer l'injustice ? Pour répondre à ce problème, il convient de situer le pardon dans l'ordre « supra-éthique » et « supra-juridique ». C'est dans cet ordre que le pardon et la justice se rencontrent et se complètent.

Le champ d'action du couple « justice-pardon » n'est pas le tribunal, mais celui des relations entre des hommes appelés à l'amour et, de ce fait même, à la réconciliation. C'est dans l'amour que la justice et le pardon se conçoivent selon une « logique de la surabondance », c'est-à-dire, selon l'« économie du don ». Cette logique, pour Paul Ricœur, est de l'ordre « non seulement supra-juridique, mais supra-éthique »⁴¹. La rencontre « justice-pardon » « relève d'une économie du don, en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice profane »⁴². Une justice sans amour condamne là où la justice avec amour, pardonne. Ici, le juridique n'est pas disqualifié ni rejeté. Il est plutôt élevé à une hauteur supérieure de l'amour où le sujet vaut plus que l'acte commis.

Concevoir la relation « justice-pardon » dans un ordre « supra-juridique » et « supra-moral » ne lui enlève pas sa dimension historique, c'est-à-dire critique par

⁴⁰ Anthony Bash explique la relation tendue entre le pardon et la justice de la manière suivante : « What makes forgiveness difficult to practice comes from the fact that forgiveness [...] is also that concerns justice. [...] Some would say that the longing for justice and the ideal of forgiveness are in conflict. For on the one hand, justice seems to demand that we should hold wrongdoers accountable for the wrong they have done [...]. Accountability, if it is to mean anything, includes punishment when appropriate [...]. Forgiveness, on the other hand, seems to urge that wrongdoers should be released from that accountability and that the record of the wrongdoing be erased. With Christian forgiveness, there is another complication: many would say that it should be offered unconditionally, as an act of grace. Justice and forgiveness here seem irreconcilable, for how can one unconditionally release another from moral responsibility and moral accountability for wrongdoing while continuing to hold the wrongdoer morally culpable for the wrong? Equally, how can it be just not to punish a wrongdoer? It is hard to justify that one has forgiven if one also punishes ». A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 57-59. A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 57 ; Cf. A. KOLNAI, « Forgiveness », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, (1971) 91-106.

⁴¹ P. RICŒUR, *Le juste*, 206.

⁴² P. RICŒUR, *Le juste*, 206.

rapport à l'impunité qui prévaut dans le présent. Le pardon n'est pas insouciance ni indifférence face à l'injustice. Il n'est pas non plus, comme le prétend Nietzsche, le lieu de refuge pour les faibles, incapables de se défendre⁴³. Si tel était le cas, alors, comme le souligne Paul Ricoeur, « pardonner serait ratifier l'impunité, qui serait une grande injustice commise aux dépens de la loi et plus encore des victimes »⁴⁴. Au contraire, le pardon défie l'impunité et en appelle à la *metanoia* – conversion et repentance⁴⁵. C'est à ce niveau que le pardon requiert aussi, de la part du coupable, une reconnaissance de sa faute⁴⁶. Comme acte de reconnaissance, « le pardon est l'imputabilité, c'est-à-dire le lieu où l'agent se lie à son action et s'en reconnaît coupable »⁴⁷. Il se reconnaît coupable dans le présent pour un acte posé dans le passé. Le pardon fait ici appel à la mémoire, ce « vaste palais et trésor enfoui » qui, selon saint Augustin, est « un avenir du passé »⁴⁸. Ce pardon n'a donc rien à avoir avec l'oubli mais a à faire avec l'amour.

En effet, demander à un peuple de « pardonner et d'oublier »⁴⁹ les événements tragiques qu'il a subis, ce serait non seulement renforcer la douleur des victimes,

⁴³ « Ce qu'il y a d'inoffensif chez le faible, la lâcheté dont il est riche, le fait qu'il doit toujours faire antichambre, toujours attendre, s'appelle ici avantageusement "patience", parfois même vertu ; ne-pas-se-venger s'appelle ne-pas-vouloir-se-venger, peut-être même pardonner ». F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, 48.

⁴⁴ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 613. It's in this perspective whereby, « sometimes victims are told on a day-to-day basis to forgive the wrongdoer and then to "put away" or "put behind" them the memory of the wrongdoing. In effect, they are told to "forgive and forget" or to "bygones be bygones" ». A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 59.

⁴⁵ For, when there is continued treat from the other, depending on circumstances, healing may be difficult or even impossible ». E. STAUB, « Healing, Reconciliation, and Forgiving », in R.G. HELMICK, *Forgiveness and reconciliation*, 206.

⁴⁶ Sans être conditionné par elle, le pardon se définit aussi par la dépendance. Selon Jeffrie Murphy, « forgiveness is sincere repentance on the part of the wrongdoer. [...] It is not unreasonable to want repentance from a wrongdoer before forgiving that wrongdoer, since, in the absence of repentance, hasty forgiveness may harm both the forgiver and the wrongdoer. The forgiver may be harmed by a failure to show self-respect. The wrongdoer may be harmed by being deprived of an important incentive that could move him toward repentance and moral rebirth ». J. G. Murphy, *Forgiveness and its limits*, 35.

⁴⁷ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 394.

⁴⁸ Lire la première partie du livre X des *Confessions* de Saint Augustin (Chapitres 8-27).

⁴⁹ Cette expression couramment utilisée prête pourtant à une contradiction dans la mesure où l'oubli ne peut pas pardonner. C'est le souvenir qui est capable du pardon. Le pardon ne peut être authentiquement accordé qu'à partir de la douleur que fournit le souvenir et la mémoire. Selon Bash, « it is not that one forgets that wrong has occurred and so forgives; one can only forgive because there is something

mais aussi, les abandonner sans justice et même sans espoir de justice. C'est ainsi que Benoît Awazi souligne qu'en Afrique

le pardon n'implique pas l'oubli et la mémoire des génocides, des esclavages et d'autres violences déshumanisantes doit être transmise aux générations actuelles pour servir des contre-feux aux démons génocidaires qui s'abattent sur l'humanité depuis l'aube des temps⁵⁰.

Dans le même sens et dans un contexte sud-africain, Desmond Tutu affirme :

Dans notre cas, prendre en compte le passé signifie savoir ce qui est arrivé. Qui a ordonné de tuer cette personne ? Pourquoi cette grave violation des droits de l'homme a-t-elle pu avoir lieu ? Il nous faut également connaître le passé de manière à prendre la résolution et l'engagement que de telles violations ne se reproduiront jamais⁵¹.

En effet, le fait de « pardonner et oublier » peut favoriser une « culture d'impunité » et, par conséquent, devenir dangereux pour la résolution des conflits. Pardonner et oublier ne permet pas non plus aux victimes de tirer une leçon à partir des expériences malheureuses vécues. Et moins encore de contribuer à la guérison de leur mémoire déstructurée par une expérience conflictuelle de génocide, de massacre, de guerre et de violence.

Comme l'indique aussi le Pape François, « le pardon, c'est précisément ce qui permet de rechercher la justice sans tomber dans le cercle vicieux de la vengeance, ni dans l'injustice de l'oubli » (*Fratelli Tutti*, n. 252). Cela signifie que

lorsqu'il y a quelque chose qui ne peut, en aucune manière, être nié, relativisé ou dissimulé, il est possible de pardonner. Lorsqu'il y a quelque chose qui ne doit jamais être toléré, justifié, ou excusé, il est cependant possible de pardonner. Quand il a quelque chose que pour aucune raison nous ne pouvons nous permettre d'oublier, nous pouvons toutefois pardonner. (Fratelli Tutti, n. 252)

remembered – otherwise there would be nothing to forgive ». A. BASH, *Forgiveness and Christian Ethics*, 60.

⁵⁰ B. E. AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Le pape François : de Laudato Si' à Fratelli Tutti*, 71.

⁵¹ D. TUTU, *Amnistier l'apartheid*, 95 ; Cf. S. DUFOIS, « La reconnaissance au présent : les dimensions temporelles de l'histoire et de la mémoire », in *Revue du Mauss*, n°26 (2005), 146.

Et ajoute le pape, « ce qui ne doit jamais être proposé, c'est l'oubli » (*Fratelli Tutti*, n. 246). Car, l'oubli est le lieu où « notre répugnance à pardonner forge sa propre stratégie d'évasion et d'évasion. Un habile art d'oublier est patiemment mis en place pour faire barrage au retour inquiétant de souvenirs insupportable »⁵². Pour guérir d'une mémoire pathologique, il faut pardonner, cela ne signifie pas qu'il faut oublier.

IV – LE PARDON THÉRAPEUTIQUE POUR UNE MÉMOIRE PATHOLOGIQUE

En philosophie, Paul Ricoeur reconnaît que « le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire »⁵³. Dans le domaine de la psychologie, il est prouvé que l'intervention du pardon est efficace pour le traitement psychothérapeutique⁵⁴. Son efficacité est aussi attestée dans la résolution sociale des conflits où le pardon devient restauratif de la dignité humaine. Selon Desmond Tutu : « La guérison individuelle et sociale sont des processus lents et complexes dont l'essentiel consiste dans la restauration de la dignité humaine »⁵⁵. Pour cela, il faut pardonner. En effet, pour Desmond Tutu, il n'y a pas d'avenir sans pardon, et la guérison de la victime n'advient qu'avec le pardon qu'elle accorde inconditionnellement⁵⁶.

⁵² P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 202. « C'est dans la mémoire que la plus secrète résistance au pardon réside ». P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 206.

⁵³ P. RICOEUR, *Le juste*, 207.

⁵⁴ « Work among health professionals over the past quarter century has drawn increasing attention to forgiveness as a powerful psychotherapeutic tool. This recognition has often come with respect to trauma studies [...] ». R. L. PETERSEN S.J., « A theology of forgiveness », in R. G. HELMICK, *Forgiveness and reconciliation*, 8. Lire aussi R. D. ENRIGHT (éd.), *Forgiveness Therapy. An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, American Psychological Association, 2015; MINOW, M., *Between Vengeance and forgiveness: Facing history after Genocide and mass violence*, Beacon Press, Boston, 1998.

⁵⁵ D. TUTU, *Amnistie l'apartheid*, 149 ; Cf. J. G. MURPHY, *Getting Even : forgiveness and its limits*, 73.

⁵⁶ Cf. D. TUTU, *No future without forgiveness*, 91.

Pour arriver à la guérison de la mémoire par le pardon, il faut panser la plaie en profondeur. Selon le pape François,

quand les conflits ne sont pas résolus mais plutôt dissimulés ou enterrés dans le passé, il y a des silences qui peuvent être synonymes de complicité avec des erreurs et des péchés graves. Mais le vrai pardon, loin de fuir le conflit, se réalise plutôt dans le conflit, en le dépassant par le dialogue et la négociation transparente, sincère et patiente. (Fratelli Tutti, n. 244)

Le pardon nécessite donc une liberté de part et d'autre entre l'offensé et l'offenseur. Le pardon qu'on oblige est souvent superficiel et cache toujours du feu sous la cendre. Il ne descend pas au fond de la mémoire pour toucher le souvenir douloureux qui y habite. Or, pour un pardon thérapeutique, il faut, comme le suggère le pape François, « garder vivante la flamme de la conscience, témoignant aux générations successives l'horreur de ce qui est arrivé »⁵⁷. Un tel pardon restaure le présent et invente l'avenir.

Au regard des conflits et violences, des guerres et des tueries, des génocides et des massacres qu'a connus l'Afrique,

il est facile de céder à la tentation de tourner la page en disant que beaucoup de temps est passé et qu'il faut regarder en avant. Non, pour l'amour de Dieu ! On ne progresse jamais sans mémoire, on n'évolue pas sans une mémoire complète et lumineuse. (Fratelli Tutti, n. 249)

Le pardon accordé ou reçu après avoir exploré les données de la mémoire permet d'assumer l'histoire d'un passé tragique et d'en tirer des leçons pour le présent et pour l'avenir.

Le pardon ne sert pas seulement à la guérison psychologique en vue d'une restauration des liens sociaux ; il y a de plus que cela : le pardon est, avant tout et surtout, un don de Dieu en Jésus-Christ. C'est lui qui enseigne le pardon et le rend possible dans les rapports interpersonnels en société. Autrement, pardonner sera toujours difficile, voire impossible s'il n'est pas d'abord accueilli comme un don de Dieu pour être vécu comme une tâche des hommes. Dans cette dynamique, le coupable comme aussi la victime sont tous deux appelés à se ressourcer d'auprès

⁵⁷ FRANÇOIS, « Message pour la 53^{ème} Journée Mondiale de la Paix », in *L'Osservatore Romano / éd. française*, (17-24 décembre 2019), 10.

de Dieu qui pardonne et rend capable de pardonner. C'est dans ce ressourcement qu'advient la guérison de la mémoire traumatisée par les guerres, conflits et violence. En effet, il faut le souligner : Dieu en Jésus-Christ

est celui qui, seul, peut effacer le passé et créer un authentique avenir. Il est celui qui, seul peut dépasser la justice absolue pour faire exister l'amour. De cette façon, Dieu permet d'effacer le passé marqué par la transgression pour ouvrir un avenir réellement neuf⁵⁸.

CONCLUSION

Le thème qui résume le mieux le message chrétien, selon McDonald, est celui du pardon⁵⁹. Accueilli comme don de Dieu, le pardon devient difficile à pratiquer en dehors de sa relation à la Révélation qui le rend possible face à l'irréparable causé par le drame. Pardonner n'est pas une faiblesse, ni un échec de la pensée et moins encore une faillite de la raison. Il n'est pas non plus de l'ordre de l'oubli. Le pardon est plutôt une manifestation de la force de l'amour qui régule la justice de Dieu parmi les hommes. Comme thérapie d'une mémoire blessée, le pardon réalise ce que la justice ne peut pas faire : la guérison au-delà de l'éradication de l'injustice. Le pardon ne porte pas seulement sur l'offense du passé, mais il restaure le présent pour inventer l'avenir. Dans ce sens, il reconstruit les relations brisées par l'offense en ramenant la victime et le coupable ensemble pour une cohabitation pacifique.

De même que « la justice crée la paix »⁶⁰, selon Moltmann, de même le pardon féconde la justice et ne lui fait pas obstacle. La crédibilité du message chrétien en Afrique dépend de la manière dont cette interconnexion et interdépendance entre justice, paix et pardon sont intégrées dans l'articulation théologique. L'Église en Afrique est appelée à adopter une pratique ecclésiale de la foi chrétienne pouvant

⁵⁸ KASEREKA PATAYA, Jalon pour une théologie pastorale du pardon et de la réconciliation en Afrique, 186.

⁵⁹ Cf. H.D. McDONALD, *Forgiveness and Atonement*, 7.

⁶⁰ Ce principe de Moltmann est fondé « sur deux options : sur l'amour de l'ennemi et sur la victoire sans violence sur la violence ». J. MOLTMAN, « La justice crée la paix », in *Concilium* 215, (1988), 148.

rendre témoignage au Dieu de Jésus-Christ qui, dans un contexte de guerres, de conflits et de violences, se révèle comme un Dieu de justice, de paix et du pardon.

Une recherche ultérieure pourrait concevoir le couple « pardon-justice » dans une perspective du Royaume de Dieu dans ses dimensions sociales. Une telle approche indiquera les lieux d'expression contextuelle pour le charisme des religieux de l'Assomption. En effet, dans ses *Écrits Spirituels*, le Vénérable Père Emmanuel d'Alzon – notre fondateur – reprend plus de 70 fois le concept de justice⁶¹ et pas moins de 35 fois, celui du pardon⁶². Si le Père d'Alzon reprend ces concepts dans leur dimension théocentrique, il revient à ses héritiers que nous sommes, de leur donner une implication horizontale socio-anthropologique, voire, politico-économique. Car, en voulant que nous soyons des hommes de notre temps (*Règle de Vie*, n°2), d'Alzon voulait que nous « choisissons ce qui se rapporte le plus aux besoins du moment »⁶³. Or, depuis le deuxième synode des Évêques pour l'Afrique, ce dont le continent a le plus besoin aujourd'hui, c'est de la paix, de justice et de réconciliation. De cela dépend sa reconstruction qui ne cesse de lancer un défi pour l'actualisation du charisme assomptionniste dans un continent meurtri.

Alexis KASEREKA VALYAMUGHENI, a.a.

⁶¹ *Spiritual Writings of Emmanuel d'Alzon* (trad. *Des Écrits Spirituels du Serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon*, Maison Générale, Rome, 1956), pp. 31, 65, 161, 164, 203, 246, 320, 326, 329, 331, 355, 372, 373, 374, 427, 450, 467, 489, 507, 523, 558, 542, 643, 644, 647, 650, 653, 682, 689, 698, 736, 808, 840, 863, 864, 943, 940, 946, 947, 998, 1035, 1050, 1051, 1055, ...

⁶² *Spiritual Writings of Emmanuel d'Alzon* (trad. *Des Écrits Spirituels du Serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon*, Maison Générale, Rome, 1956), pp. 35, 85, 166, 206, 227, 240, 246, 247, 272, 273, 301, 331, 342, 363, 372, 513, 673, 674, 692, 719, 846, 919, 920, 1005, 1015, 1035...

⁶³ *Écrits Spirituels du Serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon*, Maison Générale, Rome, 1956, 754.

Et si croire au dialogue était le 13^{ème} article du Credo ?

Bienvenu KAMSELE AGBAKA, de nationalité congolaise (RDC), est formateur à la CIFA de Ouagadougou et enseigne à l'Institut Supérieur Privé de Philosophie – Maison Lavigerie et à l'Institut de Théologie Anselmianum de Ouagadougou. Diplômé de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d'Islamologie (PISAI), il a poursuivi à Rome un master de missiologie.

INTRODUCTION

Dans les Évangiles – notamment celui de Saint Matthieu (et Mt 16, 1-4 en particulier) – la pédagogie de la foi de Jésus-Christ met en œuvre la problématique des signes des temps pour la compréhension des réalités du « Royaume de Dieu ». Aucune recherche spirituelle sérieuse ne peut éviter cette question aujourd'hui : comment discerner les « signes des temps » ? Sans prétendre avoir une réponse toute faite, il est important de savoir que l'Église, témoin du Christ dans un monde où l'Esprit est à l'œuvre, se doit de reconnaître ces signes des temps (*signa temporum*). Les discerner est une des tâches de la vocation prophétique de l'Église. Ils sont à observer non pas « dans le ciel » mais dans notre monde : dans toutes

les réalités humaines. Une autre question se pose alors avec acuité : qui est censé discerner ces signes des temps ?

Il semble que pour reconnaître les signes des temps, l'homme doit fondamentalement croire afin de comprendre. En effet, « c'est le même et unique Esprit de Dieu qui agit dans l'univers, dans l'histoire et dans le cœur des êtres humains¹ ». Comme homme de foi et homme de son temps, l'Assomptionniste accompagne la conscience historique de l'Église avec cette attention aux signes des temps qui sollicite son désir de dialoguer avec tous les hommes. Nous sommes ainsi conduits à nous poser deux questions. La première nous enracine une pratique concrète : à partir de quelle base ou de quel terrain commun pourrions-nous engager le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté ? La seconde accueille le Dieu-amour, qui est aussi dialogue, relation et communion, dont l'œuvre se réalise dans la création, la rédemption et la sanctification. Elle s'inscrit aussi dans le contexte ecclésial de la question du pluralisme religieux omniprésent : croire au dialogue comme un 13^{ème} article du Credo ne serait-il pas un signe important pour la vie de la foi dans l'Église ?

Ces interrogations invitent à réfléchir à l'affirmation selon laquelle la mission de l'Église, en tant que « sacrement universel du salut » apporté par le Christ, a elle-même un fondement dialogal. Si Dieu, dans sa Révélation, a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité un dialogue, l'Église n'est-elle pas tenue d'engager avec tout homme – y compris, mais pas exclusivement, avec les croyants d'autres religions – un authentique dialogue de salut² ? Pour mener à bien cette réflexion sur l'Église dans son lien avec le monde actuel, cette communication s'articulera autour de deux parties. La première, sur la réalité actuelle de notre Église, évoquera le Jubilé de l'espérance 2025 et le 1700^{ème} anniversaire du premier Concile Œcuménique de Nicée. La deuxième partie, sur l'Église en Afrique, cherchera à évaluer le contexte d'une pluralité des religions à partir des objectifs du premier Séminaire international sur le « dialogue islamo-chrétien, une chance pour l'Afrique » auquel le Père Georges Houssou et moi-même avons pris part au Sénégal du 11 au 13 novembre 2024. Une brève conclusion nous fera prendre conscience d'une seule et unique réalité : le témoignage de l'amour premier de Dieu

¹ Bernard SESBOUË & Joseph WOLINSKI, *Le Dieu du Salut. Tome 1*, Paris, Desclée, 1994, p. 125.

² Cf. PAUL VI, *Dialogue et annonce*, n° 38.

qui doit être au cœur de la vocation et de l'engagement au dialogue islamo-chrétien.

I – JUBILÉ DE L'ESPÉRANCE 2025 ET 1700^{ÈME} ANNIVERSAIRE DU CONCILE DE NICÉE

L'Église universelle vit cette année, un double jubilé lié à la naissance du Sauveur et au 1^{er} Concile œcuménique. Les 2025 ans de l'incarnation et de la rédemption de notre Seigneur Jésus-Christ sont marqués par une année sainte qui a lieu tous les vingt-cinq ans selon une tradition remontant à 1300 de notre ère. Le Pape François, d'heureuse mémoire, a choisi pour cette année sainte 2025 la devise : « Pèlerins d'espérance ». Soulignons ici que les pèlerinages sont une constante de l'histoire des religions. Ils désignent une pratique profondément ancrée dans la mentalité populaire qui répond à un besoin de rejoindre un espace religieux où le divin s'est manifesté. Ainsi en vivant un pèlerinage, notre foi de chrétiens catholiques rejoint une pratique universelle. Le jubilé se définit alors par une éthique sociale centrée sur le souci du frère afin de redevenir ensemble fils de Dieu. Il nous invite pour cela à être tous des pèlerins d'espérance. Or, notre raison d'espérer, c'est le Dieu-amour qui a matérialisé sa miséricorde et sa bienveillance en nous envoyant son Fils, « Jésus-Christ » : notre espérance. Dieu est plénitude de vie. Cette vie est amour. Prolongeant le premier article de la foi chrétienne qui dit « Je crois en un seul Dieu », Gwénolé Jausset affirme la dimension dialogale de ce Dieu en disant : « Quand nous disons avec Saint Jean que Dieu est amour, nous ne disons pas seulement que Dieu est infiniment bon. Nous disons de façon plus radicale et plus profonde que Dieu est lui-même *dialogue, relation et communion*³. »

Cette dimension dialogale de Dieu se réfère à l'idée selon laquelle, loin d'être une force distante et impersonnelle, Dieu communique avec les humains et est en relation active avec eux. Pour cela, les chrétiens professent un seul Dieu en trois

³ Gwénolé JEUSSET, *Assise ou Lépante ? Le défi de la rencontre*, Préface de Mgr Claude DAGENS, Paris, Éditions franciscaines, 2014, p. 59.

personnes ou hypostases. En cette même année de l'espérance 2025, les Églises chrétiennes commémorent justement le 1700^{ème} anniversaire de l'ouverture du premier concile œcuménique à Nicée en 325. Ce premier Concile œcuménique est entré dans l'histoire de l'Église principalement pour son *Symbole* qui rassemble, définit et proclame la foi dans le salut en Jésus-Christ et dans le Dieu Unique, Père, Fils et Saint-Esprit. Complété ensuite par le Concile de Constantinople en 381, le *Symbole* dit de Nicée-Constantinople est devenu la « carte d'identité de la foi » professée par toutes les grandes Églises orientales et occidentales. Il constitue une référence œcuménique capitale pour les Églises chrétiennes. Selon une antique tradition attestée déjà par saint Ambroise⁴, on a coutume de compter douze articles de foi dans le *Credo*, symbolisant ainsi par le nombre des apôtres l'ensemble de la foi apostolique.

La véritable structure du *Credo* est cependant le schéma trinitaire qui rend le chrétien d'aujourd'hui contemporain des chrétiens de tous les temps. En d'autres termes, c'est l'intervention des trois personnes divines dans l'Histoire pour le salut des hommes. Le Dieu des chrétiens est un Dieu-Trinité. Comment, face à un *Credo* historique qui se raconte, doit-on comprendre le schéma trinitaire présenté dans la doctrine de l'Église ? Car l'Église aujourd'hui, ouverte et favorable au dialogue, affirme que sa doctrine ne change pas mais se développe, se précise et s'approfondit. L'Église apparaît comme le lieu de résidence de la Sainte Trinité parmi les hommes, souligne Bernard Sesboué, car là où sont les trois, Père, Fils et Esprit-Saint, là aussi se trouve l'Église. Il est donc normal que nous nous posions la question à partir de l'actualité de notre temps marqué par le pluralisme religieux. Pourquoi alors ne pas aussi « croire et comprendre » le « dialogue » – qu'il soit œcuménique ou interreligieux – comme ce qui permet aux fidèles chrétiens et aux croyants de vivre-ensemble dans l'amour, la liberté, la justice et la paix ? D'où notre proposition d'en faire le 13^{ème} article du Credo...

On sait que notre foi chrétienne, dont les affirmations se développent dans l'histoire, est la foi reçue des apôtres. Elle est attestée dans les livres du Nouveau Testament, « foi des apôtres » reçue et partagée par la voie (et la voix) de la transmission vivante de l'Église. Les premières générations chrétiennes l'ont formalisée dans leurs confessions et leurs Symboles de foi. Les douze articles du Credo de Nicée-Constantinople mettent en dialogue avec le Dieu-amour. Le

⁴ Bernard SESBOUÉ & Joseph WOLINSKI, *Le Dieu du Salut. Tome 1*, Paris, Desclée, 1994, p. 98.

« dialogue » comme 13^{ème} article du credo est alors avant tout l'expression de la foi inchangée des apôtres dans un monde marqué par le pluralisme religieux.

II – UN SÉMINAIRE INTERNATIONAL SUR

« LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN, UNE CHANCE POUR L'AFRIQUE » : POUR QUOI FAIRE ?

Les initiateurs et les organisateurs du séminaire sur « le dialogue islamo-chrétien, une chance pour l'Afrique » s'inscrivent dans cette attention au signe des temps qu'est le pluralisme religieux. Conscients des enjeux africains, ils provoquent à l'action, invitent à transformer la réalité elle-même. Le séminaire a ainsi offert l'occasion à des personnalités et des théologiens, chrétiens et musulmans, impliqués et sensibles au dialogue, de se rencontrer, afin de mieux se connaître et de débattre sur des questions de fond. Il était opportun et même urgent que l'Église en Afrique puisse se saisir de la théologie des signes des temps – qui est le lieu de rencontre de l'Esprit avec les courants culturels et spirituels de notre époque – en mettant le dialogue avec les musulmans en haut de ses priorités.

L'Islam est en effet présent en Afrique depuis bien longtemps. D'abord en Afrique du Nord, dès le VII^{ème} siècle au lendemain de sa naissance, et quelques siècles plus tard au sud du Sahara. À la question « quelle idée un chrétien se fait-il aujourd'hui de l'islam en Afrique ? », les islamologues sont d'accord pour dire que partout en Afrique, qu'elle soit majoritaire ou minoritaire, la religion musulmane a une couleur africaine. Il convient toutefois de noter que, depuis des décennies, l'Afrique subsaharienne connaît de nombreuses conversions à l'islam et une montée de l'islamisme sous l'effet de groupes terroristes et de prédicateurs formés dans des universités wahhabites. Or, aucun musulman ne doit oublier son origine qui est Dieu (« *Muslim* » en arabe veut dire « l'homme qui se soumet à Dieu et à ce qu'il commande »). Ainsi, un vrai musulman doit-il ajouter à la soumission à Dieu qui est lui-même dialogue, relation et communion une autre vertu : « *Iman* » c'est-à-dire la foi, la confiance.

C'est cette foi en ce Dieu-amour qui est aussi dialogue, qui était à la base et au cœur du séminaire international sur « le dialogue islamo-chrétien, une chance

pour l'Afrique » organisé avec l'*Aide à l'Église en Détresse* (AED), au Sénégal, pays de dialogue, de foi et de rencontre. En effet, il était opportun que la pluralité religieuse qui caractérise l'Église au sud du Sahara devienne un facteur positif à promouvoir pour une culture de paix et de fraternité. À côté de différentes personnalités et théologiens musulmans impliqués et sensibles au dialogue avec les chrétiens, il convient de signaler qu'une trentaine de participants de plus de vingt nationalités – tous issus de l'Institut Pontifical des Études Arabes et de l'Islamologie (PISAI) – s'étaient réunis pour évaluer les initiatives de dialogue dans le contexte africain et apporter leurs différentes contributions. Parmi les objectifs à atteindre, le séminaire visait tout d'abord à réfléchir sur la possibilité et les moyens à développer pour promouvoir un dialogue respectueux et fécond entre les chrétiens et les musulmans. Ensuite, il cherchait comment construire ensemble des ponts, entre chrétiens et musulmans, pour des relations constructives et fraternelles. Et enfin le séminaire visait à dresser un tableau des difficultés actuelles afin de proposer des solutions et des pistes théologiques, en contexte africain.

Convaincu du fait que le dialogue islamo-chrétien et le dialogue interreligieux sont des moyens pour favoriser le vivre ensemble, Monseigneur André Guéye, l'actuel archevêque de Dakar, disait que ce séminaire devait contribuer non seulement à chercher le chemin du dialogue mais aussi à consolider l'accolade entre musulmans et chrétiens. Ainsi, grâce à cette foi au dialogue qui n'est pas une option, mais une nécessité pour l'Église, le séminaire a été perçu par ses différents acteurs comme « une réponse », « un regard » et « un geste d'espérance » en l'avenir de l'Église dans un monde pluraliste :

- une réponse pour l'Église en Afrique subsaharienne, parce que cette dernière a besoin de trouver un langage et une ligne de conduite qui puisse guider les chrétiens catholiques désireux de connaître l'islam et surtout les musulmans, avec lesquels ils sont appelés à cheminer de par la volonté de Dieu ;

- un regard, car il prolonge celui du Concile Vatican II qui disait que « l'Église regarde avec estime les musulmans qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes » (*Nostra aetate*, n°3) ;

- un geste d'espérance qui conduit à comprendre que les musulmans sont des frères. C'est cette espérance qui invite à considérer chaque jour les racines

profondes de la foi en Dieu, en qui croient aussi les musulmans, pour en tirer le principe d'une collaboration en vue du progrès de l'homme, de l'émulation dans le bien, de l'extension de la paix, et de la fraternité, dans la libre profession de foi propre à chacun.

III – POUR NE PAS CONCLURE

Cette petite réflexion sur le dialogue comme treizième article de notre foi ne peut évidemment pas restituer les questions ou les débats auxquels les analyses historiques, théologiques, philosophiques et islamologiques du séminaire ont donné lieu, ni les témoignages des réalités locales et régionales qu'il a suscités. Cependant, nous retenons tout de même que l'époque actuelle valorise le témoignage. La foi musulmane se présente comme un témoignage selon lequel Dieu est unique et que Muḥammad est son Prophète, tandis que la foi chrétienne se présente comme le témoignage de la foi selon lequel Dieu a ressuscité Jésus-Christ son Fils dans l'Esprit. Les chrétiens et les musulmans sont donc au regard de ce qui vient d'être dit tournés vers un absolu qui est Dieu. C'est donc au nom de la foi en ce Dieu unique qui a un même nom: *Salam* pour les musulmans et *Prince de la Paix* pour les chrétiens que chrétiens et musulmans sont appelés aujourd'hui à travailler ensemble pour la paix dans le monde, à trouver une raison supplémentaire de vivre, d'espérer, d'aimer et d'empêcher les guerres dites saintes⁵.

Ainsi, les chrétiens sont-ils non seulement appelés à faire l'expérience du dialogue avec les musulmans, mais aussi et surtout à y croire, car le dialogue selon les orientations du Concile Vatican II a sa place dans la mission évangélisatrice de l'Église. Les chrétiens doivent croire que, lorsque des hommes religieux qui pratiquent leurs religions apprennent à se respecter et s'écouter, ils sont appelés à apprendre, les uns par les autres, « pourquoi » ils croient en un seul Dieu et « comment » leur foi vive est présente dans leur existence. Comprendre et croire

⁵ Cf. Gwénolé JEUSSET, *Assise ou Lépante ? Le défi de la rencontre*, Préface de Mgr Claude DAGENS, Paris, Éditions franciscaines, 2014, p. 126.

à la mise en œuvre d'un dialogue vrai et sincère dans la situation du monde actuel marquée par le pluralisme religieux et culturel conduit finalement à cette réalité : le témoignage de l'amour premier de Dieu doit être au cœur de la vocation et de l'engagement au dialogue islamo-chrétien.

Au regard de ce qui précède, témoigner de l'amour premier de Dieu au cœur de la vocation et de l'engagement du dialogue islamo-chrétien pour un Assomptionniste signifie chercher à faire correspondre la mission ou le charisme de l'Assomption en travaillant pour l'avènement du règne de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit dans les âmes selon la devise : *Adveniat Regnum Tuum* qui est à la fois la carte d'identité de l'Assomption et la charte de son apostolat. C'est seulement à cette condition qu'un *Disciple-missionnaire*, est appelé à promouvoir dans toutes ses activités animées d'un esprit doctrinal, social et œcuménique, le dialogue des œuvres ou de l'engagement social. Car ce dialogue permet aux personnes non seulement de faire quelque chose ensemble, mais aussi et surtout, à l'occasion des activités, de se rencontrer, de se découvrir, de se connaître et de s'apprécier. Tel serait à mon avis, une raison de plus pour tout assomptionniste à croire au dialogue qu'il soit œcuménique ou interreligieux et savoir lire les signes des temps qui aident à mieux comprendre des réalités du Royaume de Dieu.

Bienvenu KAMSELE AGBAKA, a.a.

Deuxième partie
EXPERIMENTATIONS

Part Two
EXPERIMENTS

Segunda parte
EXPERIENCIAS

Convertirse en pastor como hijo de San Agustín

Evandro GOMES, de nacionalidad brasileña, es estudiante de segundo año de teología en la CIFA de Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

El ministerio pastoral siempre ha ocupado un lugar central en la reflexión teológica de la Iglesia, sobre todo en el período patrístico, cuando se consolidaron los modelos eclesiales que marcarían el cristianismo occidental. Entre los Padres latinos, San Agustín (354-430) ofrece una de las contribuciones más influyentes para la comprensión de la identidad y la misión del pastor. Sus sermones, escritos y tratados presentan no solo teorías doctrinales, sino una verdadera espiritualidad pastoral.

En el *Sermón* 101, pronunciado en Cartago alrededor del año 397, Agustín reflexiona sobre el papel del pastor a la luz de Lucas 10,2 —«La mies es mucha, pero los obreros pocos»— elaborando una síntesis teológico-pastoral que articula la gracia, el servicio, la verdad y la comunión. Este artículo analiza esa síntesis, destacando cómo el obispo de Hipona entiende la misión de un pastor de almas.

I – EL PASTOR COMO COLABORADOR DE DIOS

La primera gran imagen utilizada por Agustín es la del agricultor, metáfora presente tanto en la Sagrada Escritura como en la tradición eclesial. El pastor se define como obrero de la mies divina, llamado a cultivar el campo del Señor:

«Nos corresponde a nosotros, puestos por el Señor como obreros en su campo, sembrar, plantar, regar, cavar... Pero al Señor le corresponde ayudar en nuestra labor».

Esta concepción expresa una teología en la que el ministerio no se basa en el protagonismo humano, sino en la sinergia entre la gracia y la cooperación del hombre llamado a servir. El pastor realiza tareas concretas – enseñar, corregir, orientar – pero el crecimiento espiritual de los fieles es siempre obra de la acción divina. La autoridad ministerial, por lo tanto, no deriva de las competencias humanas, sino del llamado de Dios y de la gracia que capacita.

II – LA HUMILDAD COMO PRINCIPIO ESTRUCTURANTE DEL MINISTERIO.

Agustín insiste en que la humildad es la base de toda acción pastoral. Recordando su propio camino, insiste que antes de ser maestro fue discípulo, y antes de ser dispensador, fue alimentado. Este recuerdo espiritual impide la formación de estructuras clericalizada o autorreferenciales:

«Antes de distribuir el sustento a nuestros hermanos, también nosotros recibimos alimento con ellos».

Desde esta perspectiva, la elección del pastor no es ontológica, sino funcional, ya que ocupa a un lugar de responsabilidad, no de privilegio. La humildad transforma la autoridad en servicio y evita cualquier forma de dominación espiritual. Para Agustín, quienes no conocen su propia pequeñez no pueden guiar a otros por el camino de la verdad.

III – EL PASTOR COMO DISPENSADOR DE LA PALABRA DE DIOS.

El núcleo teológico del *Sermón* 101 reside en la metáfora del dispensador, encargado de administrar la «dispensación divina» y distribuir el alimento espiritual: la Palabra de Dios. Agustín afirma:

«Lo que os doy no lo tomo de mi propia despensa... Si os diera de lo mío, os estaría dando mentiras».

Aquí reside una crítica a la tentación siempre presente de la predicación autorreferencial. El pastor no puede ofrecer sus propias doctrinas, opiniones personales o novedades vacías; su tarea es transmitir fielmente la Palabra que ha recibido.

Para Agustín, la predicación es un acto de tradición, no de invención. El ministro habla «de Dios», no «de sí mismo». La fidelidad al depósito de la fe garantiza la autenticidad de la misión pastoral.

IV – UNIDAD ECLESIAL: PASTORES Y FIELES COMO MIEMBROS DE LA MISMA FAMILIA.

Otro elemento central es la comprensión eclesiológica que se desprende del sermón. Los pastores y los fieles pertenecen a la misma familia espiritual, formada por aquellos que se alimentan en la única mesa de la Palabra y la gracia. En palabras del propio Agustín:

«Son parte de una sola familia. Somos los dispensadores que pertenecemos a la misma familia. Todos pertenecemos a un solo Señor».

Esta visión reafirma que el ministerio ordenado no separa al pastor de la comunidad, sino que lo inserta más profundamente en ella. La autoridad pastoral solo es legítima en la caridad y la comunión. Así, la Iglesia aparece como un cuerpo orgánico en el la diversidad dedones y funciones construyen la unidad.

V – LOS PASTORES COMO ADMINISTRADORES, NO COMO PROPIETARIOS.

Agustín concluye su reflexión enfatizando que los pastores son meros administradores de los bienes divinos. Ningún ministro puede actuar como propietario de la Palabra o de la gracia:

«Somos meros distribuidores, no propietarios de la herencia del Señor».

Esta afirmación tiene fuertes implicaciones éticas y pastorales. Los pastores deben evitar cualquier forma de apropiación de la misión, de autoritarismo o abuso espiritual. El ministerio no es una fuente de poder personal, sino de servicio responsable ante Dios. La autoridad es siempre vicaria, ejercida en nombre de Cristo.

CONCLUSIÓN

El *Sermón* 101 de San Agustín ofrece una síntesis ejemplar de la vocación del pastor dentro de la Iglesia. En él, el obispo de Hipona presenta al pastor como colaborador de Dios, humilde servidor, fiel dispensador de la Palabra y miembro inseparable de la comunidad a la que nutre. Su teología pastoral, desarrollada en el contexto de la Iglesia primitiva, sigue siendo muy relevante para enfrentar los retos contemporáneos: el clericalismo, la autorreferencialidad, el subjetivismo teológico y la disolución de la comunión eclesial.

La espiritualidad pastoral agustiniana y asuncionista nos recuerda que el verdadero pastor es aquel que se reconoce a sí mismo como servidor de la gracia, administrador de la herencia divina y hermano entre hermanos. Insertado en la comunión y sostenido por la caridad, el pastor al estilo de San Agustín, ejerce su ministerio como un servicio amoroso al Cuerpo de Cristo.

Evandro GOMES, a.a.

Emmanuel d'Alzon : *un « augustinien » pour hier et pour aujourd'hui*

Romain SIMTORO, de nationalité togolaise, est étudiant en 3^{ème} année de théologie à la CIFA de Nairobi.

INTRODUCTION

« Les grands évènements ne sont jamais isolés. Ils sont comme les arbres : leurs racines plongent dans le passé, leurs branches pointent vers l'avenir. » Ces mots d'Ahmadou Kourouma nous rappellent que derrière toute nouveauté se cache une histoire plus ancienne. L'élection récente d'un pape augustinien, Léon XIV, a suscité un engouement autour de la richesse et de l'actualité de la spiritualité de saint Augustin. Bien que le grand évêque d'Hippone soit une figure du IV^e et du V^e siècle, il continue d'inspirer l'Église, par ses écrits ainsi que tous ceux qui se sont abreuvés à la source de sa sagesse. Notre fondateur, le P. Emmanuel d'Alzon, s'est révélé être un homme d'action et passionné du Royaume dont la vie et les écrits témoignent de la profonde tradition augustinienne.

Peut-on dire que le P. d'Alzon fut un authentique augustinien ? Sans aucun doute car il incarne les traits distinctifs et importants de l'héritage augustinien. Aujourd'hui encore, ses fils spirituels, comme les héritiers d'un tambour qui ne doit jamais se taire, sont appelés à faire vivre cette tradition et à la transmettre dans un monde en quête de sens et de communion.

I – LE P. D'ALZON, UN AUTHENTIQUE AUGUSTINIEN

Le P. Emmanuel d'Alzon a toujours manifesté son attachement à la tradition augustinienne par son amour de la lecture et de la méditation de saint Augustin. On peut le percevoir dans ses écrits et dans l'organisation de sa congrégation. Il affirme que : « Le livre de la *Cité de Dieu* est pour nous comme une seconde révélation, et plus nous l'étudions, plus par analogie nous pouvons y trouver le secret de l'avenir » (Instruction de 1868, E.S., p.142-143). Comme le griot qui reprend la mélodie des ancêtres pour que la mémoire ne s'éteigne pas, Emmanuel d'Alzon nourrissait en lui le souci de continuer l'œuvre augustinienne.

L'idée de la Jérusalem céleste était au centre de sa vision, comme le montre saint Augustin en décrivant l'Église comme la Cité sainte en construction. Dans sa cinquième méditation, le P. d'Alzon partage une réflexion : « Le travail de l'Église consiste à s'édifier dans un merveilleux ensemble. Jérusalem, c'est la ville par excellence, la vision de la paix... nous sommes au sein de la Jérusalem de la préparation. Tel est notre travail : bâtir Jérusalem » (E.S., p. 351-352). Pour réaliser cette construction, il invite chaque religieux à être une pierre vivante qui se joint à l'édifice. En effet, pour St Augustin, l'histoire humaine est une lutte entre deux cités, celle de Dieu et celle du monde. Il invite donc le religieux à se livrer entièrement à Dieu pour l'avènement de la Cité sainte.

D'Alzon fait sienne la morale augustinienne en montrant comment la règle peut être la source de la transformation de nos actes en vertus. Comme l'affirme Augustin : « *Virtus est ordo amoris* ; la vertu est l'ordre dans l'amour. » (10^e méditation, E.S., p.393). Nous comprenons ici que, pour notre fondateur, il faut aimer Dieu par-dessus-tout et aimer toutes choses en Dieu. Cela montre bien l'ordre dans la charité qui va à l'encontre de l'amour désordonné. La règle assomptionniste est d'ailleurs conçue pour favoriser cet ordre afin de convertir tous nos actes en vertus.

Tandis qu'Augustin a écrit *La Cité de Dieu* face aux ruines de Rome, le P. Emmanuel s'est beaucoup intéressé à la contemplation de l'Église comme épouse du Christ attaquée mais aussi indestructible. Il affirme que « l'Église est le tabernacle de Dieu avec les hommes, la colonne et la base inébranlable de l'éternelle vérité ; elle est le corps mystique et la dernière perfection de Jésus-Christ » (Instruction de 1868, E.S., p.135-136). Pour lui, l'amour de Dieu se rend

visible par l'amour de l'Église, le travail pour son extension, la défense de ses droits et de sa liberté. Il faut noter la centralité de l'Église et du Royaume de Dieu dans sa pensée, sa vie et son œuvre, tout comme on peut le constater dans la pensée augustinienne.

II – INCARNATION DE L'ESPRIT AUGUSTINIEN DANS SON TEMPS

À l'instar de l'évêque d'Hippone écrivant au lendemain du sac de Rome, le P. d'Alzon fait face à une époque troublée de révolutions, de montée de la laïcité, d'attaques contre l'Église. Selon son constat, « on ne veut plus de Dieu, de Jésus-Christ, de son Église. C'est pourquoi rien n'est beau comme de se dévouer à la cause de Dieu » (1^{ère} méditation supplémentaire, E.S., p. 616-617). Cependant Augustin ne se contente pas de se lamenter et il pose un acte. Il appelle à saluer et transformer la barbarie démocratique (Instruction de 1868, E.S., p.142-143), suivant l'exemple des Pères de l'Église qui ont influencé le changement de la barbarie féodale.

En invitant ses contemporains à ne pas idéaliser la démocratie comme un absolu, le Père d'Alzon les invite plutôt à la questionner et à l'améliorer. Son enracinement dans la contemplation et son investissement dans l'action montrent une profonde marque augustinienne. En réalité, notre fondateur ne fuit pas le monde, mais il engage sa foi pour faire régner l'ordre et la charité. Et il invite ses religieux à être des hommes de leur temps (ceci à travers son projet apostolique marqué par l'éducation, la presse, la mission d'Orient ...) afin de créer des voies et moyens pour « reconstruire la Cité de Dieu au cœur de la modernité ».

« *Adveniat regnum tuum* » est la devise assomptionniste qui exprime l'engagement que les religieux assomptionnistes consacrent pour l'avènement du Royaume. D'Alzon dira que : « Nous sommes les soldats du royaume de Jésus-Christ, et comme jamais l'Église n'a été plus attaquée, il importe de la défendre avec le plus ardent amour » (E.S., p. 616). C'est un langage martial qui invite à une ardeur missionnaire car pour d'Alzon, le religieux doit être un « chevalier de l'Église », pour affronter les dangers en vue du salut des âmes. Là encore, il rejoint Augustin qui conçoit la foi non pas comme une idée abstraite mais une appartenance à la Cité de Dieu et qui nécessite amour, intelligence et courage.

Un autre trait augustinien se laisse percevoir dans l'accent mis par d'Alzon sur l'humilité. Il affirme que : « de toutes les vertus, la plus indispensable aux religieux de l'Assomption est certainement l'humilité » (Directoire II-2, E.S., p. 48). Face au danger de l'esprit d'orgueil qui guette le religieux, il invite à l'humilité : « si le religieux donne ce qu'il a par la pauvreté, son corps et ses sens par la chasteté, il se donne tout entier lui-même par l'obéissance » (Directoire II-3, E.S., p.52). Une obéissance qui a ses racines dans la Trinité où le Fils obéit au Père. Nous retrouvons la pensée d'Augustin qui montre que la liberté humaine atteint son point culminant dans la dépendance amoureuse à Dieu.

III – ÊTRE AUGUSTINIEN AUJOURD'HUI À LA MANIÈRE DE D'ALZON

En observant la réalité du monde actuel, il existe, sous bien des aspects, une similitude avec celui qu'Augustin et d'Alzon ont connu. Nous sommes en face d'incertitudes, de crises du sens, d'un individualisme intense etc... Face à cela, il y a besoin de bâtir des lieux d'unité et de communion. Comme le dira le psalmiste : « *Rogate quae ad pacem sunt Jerusalem, et abundantia diligentibus te* », il faut demander la paix pour Jérusalem (Psaume 121, E.S., p. 354). Ainsi l'Assomptionniste d'aujourd'hui est invité à être un acteur de paix et à se donner pour l'unité dans la vérité et la charité, en communauté, en paroisse ou dans le dialogue avec la société.

D'Alzon avait déjà souligné qu'« On ne veut plus de Dieu... » mais aujourd'hui, le constat pourrait être le même. Face au relativisme, il y a un besoin d'hommes et des femmes enracinés dans la foi et capables d'annoncer le règne de Dieu sans crainte. Cela nécessite une formation holistique : être intellectuellement bien assis, fidèle au charisme du fondateur et avoir un amour passionné de l'Église plutôt que pour ses propres privilèges. Ainsi défendre la vérité de nos jours, c'est unir audace missionnaire et délicatesse pastorale, comme Augustin face aux donatistes ou comme d'Alzon face aux idéologies modernes.

On ne peut devenir un augustinien sans la culture de l'intériorité. Dans la lettre qu'il envoya au Maître de Novices, d'Alzon dit : « *Regnum Dei intra vos est* : le royaume de Dieu est au dedans de vous-mêmes » (Lettre au Maître des novices, E.S., p. 150). Notre action n'a de sens que si elle provient de la contemplation.

L'Assomptionniste doit donc avoir une vie de prière solide, l'Eucharistie comme centre de toute chose et une charité fraternelle concrète. Ce dernier point est important pour montrer la place de la vie communautaire et de la correction fraternelle pour s'améliorer. « *Frater qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma* : le frère soutenu par son frère est comme une ville forte » (Prov. XVIII, 19, E.S., p.570). La vie communautaire devient un signe prophétique lorsqu'elle se fonde sur l'union des cœurs et la simplicité des relations.

C'est en réalité ce que l'Assomptionniste s'efforce de vivre chaque jour dans la vie communautaire et qui s'étend dans des œuvres concrètes, au service de l'humanité toute entière. Ainsi l'éducation demeure une priorité pour libérer l'intelligence et ouvrir des horizons d'espérance. La communication par les médias reflète cet esprit de clarté et de vérité cher à saint Augustin. L'accueil des migrants et l'hospitalité dans les centres et les foyers rappellent que l'étranger est un messenger de Dieu qui vient faire demeure chez nous et où nous acceptons de faire place pour l'autre. L'accompagnement des pauvres dans les œuvres sociales reflète cet amour pour les plus fragiles et le service des plus petits. En ce qui concerne les pèlerinages et les centres culturels, ils sont des lieux sacrés où les religieux rassemblent pour nourrir chacun dans la foi et la joie fraternelle. Aujourd'hui les fils du père d'Alzon portent la lumière de l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre comme on porte la braise pour rallumer le feu dans le village voisin.

IV – UN REGARD PERSONNEL

Depuis 2022, je vis ma mission au sein de la CIFA de Nairobi qui est un véritable carrefour d'internationalité et d'interculturalité. En communauté, nous avons une diversité de langues, de cultures et de sensibilités qui se mêlent comme les fils d'un pagne (*Faso Danfani*) tissé à la main. C'est un cadre qui est une école vivante du charisme et qui m'apprend chaque jour à vivre selon l'esprit de saint Augustin au milieu des différences : « Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tournez vers Dieu » (Règle I,2). Dans la fraternité quotidienne, je découvre l'unité comme un accueil et une conversion réciproque.

Cela me rappelle l'image de la *Cité de Dieu* que D'Alzon voulait semer dans les cœurs.

En visitant près de 70% des communautés de la Vice-province de l'Afrique de l'Est, j'ai perçu au même moment la richesse et les défis du terrain. Des frères travaillant avec une passion apostolique, une fidélité simple et des efforts d'inculturation. Chaque découverte, chaque rencontre est pour moi comme une calebasse offerte. Cela m'enracine davantage dans ma mission et me rappelle les œuvres de l'Esprit dans chaque contexte. Les études dans un système anglophone sont à la fois une découverte et un défi. C'est pour moi une invitation à l'excellence, à élargir mon horizon intellectuel et spirituel dans un esprit d'« intelligence de la foi » si cher à Emmanuel D'Alzon.

Mes différents apostolats m'ont permis de découvrir plusieurs visages du charisme assomptionniste. La pédagogie de la joie et de la proximité, reflet de la tendresse de Dieu qui se fait proche des petits ; la passion de former des cœurs libres, responsables et croyants ; capables de répondre à la foi au rythme d'un monde en mutation ; la mission de bâtir dans la Parole, la fraternité et la solidarité. Toutes ces expériences me rappellent que le charisme assomptionniste, loin d'être une idée abstraite, est une vie partagée, une foi incarnée et une espérance en marche. A la CIFA de Nairobi, au cœur vibrant de l'Afrique de l'Est, je comprends que bâtir la *Cité de Dieu* chaque jour commence par les liens de la vie fraternelle. Elle naît sous le même toit où la vie se partage, autour du même repas où l'amour se donne et dans la même mission où l'on s'engage.

De cette expérience, je comprends combien le Père Emmanuel d'Alzon est un authentique augustinien, non pas par filiation juridique mais par sa conviction profonde. Sa pensée, son amour de Dieu, son intelligence de la foi, sa passion pour l'Église, son sens de l'histoire font de lui un véritable disciple de saint Augustin au XIX^e siècle. Son message demeure actuel par le fait qu'il appelle à chercher Dieu sans relâche, à bâtir la *Cité de Dieu* au cœur des cités humaines, unir la contemplation à l'action dans une profonde humilité et dans la charité ordonnée. En vivant l'internationalité, la mission, la formation et la fraternité, son idéal devient vivant : *Adveniat regnum tuum*, afin que chaque religieux ait un cœur et une âme tournés vers Dieu selon la devise augustinienne : « *Uhum cor et anima una in Deum* »

Romain SIMTORO, a.a.

Emmanuel d'Alzon:

An Icon of Credibility for Religious Life Today

Videlis MULANDI MUSEMBI, a Kenyan national, is a deacon at the CIFA in Nairobi. He is pursuing a master's degree in theology at Hekima University College after completing his undergraduate degree in theology there.

INTRODUCTION

This essay is a personal meditation on the life of our founder, Fr. Emmanuel d'Alzon. I do not pretend to master or present the spirituality of Fr. Emmanuel d'Alzon or our spirituality in general. My interest is to see what from the life of our founder, would be more inspiring to live credible religious life in our context today; witnessing and extending the kingdom of God in and around us. Today, Religious life faces a lot of challenges and any Assumptionist who does not read the signs of time and act accordingly, drawing from our Charism and the spirit of our founder would easily lose his identity and *raison d'être*. Thus, upon reflection, I find in our founder a man whose heart was restless, questing to rest in God; a man after the heart of God.

I – A MAN AFTER THE HEART OF GOD

There is quite a lot we can learn from the deep pool of heritage we inherit in the life of Fr. d'Alzon from his own writings and the writings of many Assumptionist historians and writers. What resonates deeply to me is the image of a man after the heart of God. What do I consider as “a man after the heart of God?” God himself in the Sacred Scriptures gives the evaluation criteria, of a one after his own heart – Obedience to God's commandments and will, (1 Sam 13:13-14). He is a man who seeks to know God's will and has a heart that thirsts to accomplish it joyfully and lovingly. A man ready to carry out all the wishes of God (Acts 13:22)

The Scriptures rightfully presents to us various persons whose lives, faith and obedience to God truly embodies hearts intent on God. Abraham for instance merited to be called the father of faith and father of all nations because of his fidelity and trust in God (Gen 3:6-9; Gen 17:5-6; Romans 4:17). We also encounter King David of whom the Lord says, “I have found David, son of Jesse, to be a man after my heart God, who will carry out all my wishes” (1 Sam 13:14; Acts 13:22). Jesus Christ remains the norm and reference point, the perfect human being (Rule of Life, # 23),¹ and model of all spiritual life.² Christ was obedient to the Father till death on the cross (Phil 2:8). St. Paul's preaching and writings also exemplify him as a man after the heart of God. There are many such figures in the Scriptures. Similarly, the Church has had many inspiring men and women, including St. Augustine our Patriarch, St. Francis of Assisi, St. Benedict, St. Therese of Calcutta, St. Monica, and St. Marie Eugenie among many others whose lives represent a shining witness to the Gospel message. Fittingly understood, Fr. Emmanuel d'Alzon does not fall short of this glory.

Being a man after the heart of God, Fr. d'Alzon recognized that he is a created being, who exists and lives for God. Fr. André Sève notes that, for Fr. d'Alzon “from his youth until his death, one thing remained immutable for him, the God in Jesus Christ held first place.”³ Fr. André Sève also identifies Fr. d'Alzon with the words of

¹ Agostiniani Dell'Assunzione, *Rule of Life of the Congregation of the Augustinians of the Assumption*, Revised English Edition, (Italy: Bayard Service, 2020) 47.

² Athanasius Sage, A.A, *The Spiritual Writings of Emmanuel d'Alzon*, (Rome: 1955), 8

³ André Sève, *Christ Is My Life: The spiritual Legacy of Emmanuel d'Alzon*, (New York: New City Press, 1988), 99

St. Irenaeus, “the glory of God is a man magnificently alive.”⁴ Beyond his age, our founder had already understood what would later be affirmed in the Second Vatican Council, “Christ...fully reveals man for himself and makes his supreme calling clear.”⁵ In Jesus Christ, the eternal Word of God became human, revealing both God’s identity and the truth of human existence. Thus, Fr. d’Alzon always found the deepest motivation for life and action in God. In him God had really found a man after his heart.

Amid changes and uncertainties, of his century, Fr. d’Alzon remained “free, fettered neither to nostalgic dreams nor to new trends. In this, he has an example for us and much to teach us.”⁶ When the 19th century provoked the consciousness of many about human rights and dignity, Fr. d’Alzon spoke about human rights from another perspective, “that of the Church denouncing the abandonment of the rights of God.”⁷ For him, if human rights had been compromised, Gods’ rights had first been fundamentally compromised. We could call him the Christian Anthropologist per excellence; in whom both the divine and human heart intertwined.

II – A MAN OF DEEP CHRISTOCENTRIC SPIRITUALITY

One fundamental aspect of his spirituality is that, “he could not admit that a priest and or a religious could pretend at one and the same time to practice supernatural virtues and lack humanity, sincerity and uprightness in his dealings with people.”⁸ Thus, his spirituality was infused with his natural virtues: Honor, straightforwardness, loyalty, openness of mind and heart. He saw this as the

⁴ André Sève, *Christ Is My Life: The spiritual Legacy of Emmanuel d’Alzon*, (New York: New City Press, 1988), 9

⁵ Second Vatican Council, Pope Paul VI, *Gaudium et Spes*, (Vatican: Vatican Press, 1965) No. 22

⁶ André Sève, *Christ Is My Life: The spiritual Legacy of Emmanuel d’Alzon*, (New York: New City Press, 1988), 9

⁷ Acts of the Inter-Assumption Colloquium, Paris, January 6-10, 2004, *Origins of the Assumption Family*, Ed. Robert J. Fortin, (Rome: Assunzionisti, 2007), 28

⁸ Gaetan Bernoville, *Emmanuel d’Alzon 1810-1880: A Champion of the XIX Century Catholic Renaissance in France* trans by Claire Quintal and Alexis Babineau (Canada: Bayard, Inc., 2003), 232

indispensable foundations of religious life. “He never compromised when it came to the rights of God, which are both absolute on souls and on the society –and to the pre-eminence of the supernatural.”⁹ He belonged to the race of Christ.

As an apostle for God’s kingdom, he saw in all the relationships with the neighbor, the means to extent the kingdom of God. To his love for Christ and the Church he added a love for Mary, considered particularly in her magnificence and her Assumption. She was a model for him, she was his mother and it was at the Calvary, at the foot of the cross of her son that she adopted him.¹⁰ Thus from this love of Christ, the love of the Church and the love of the virgin Mary, Fr. d’Alzon formulated “the doctrine of triple love” as the crystallization of his spirituality. Of this triple love, he left a legacy to his sons and daughters, wanting the spirit of faith to be continually fostered and fortified by study and doctrine.¹¹

III – AN ICON OF CREDIBILITY FOR RELIGIOUS LIFE TODAY: LOOKING BACK AND LOOKING AHEAD

Fr. d’Alzon, born on 30th August, 1810, lived and founded our Congregation in turbulent times, a time when the French Revolution was ravaging the faith of the masses, winning the attention of the young of the time, turning them away from the divine, secularizing the sacred and changing the hearts of the masses from God.¹² He was a great man of his century, yet far much ahead of his time. From his youth, he gave up his family riches and many tempting careers to pursue religious life and priesthood and advocate for the great causes of God. Therefore, Fr. D’Alzon surely remains one of the most influential catholic figures of the 19th Century whose life, thoughts, words and works resonate with the fundamentals of consecrated life all over the globe. We see in him a man working against the tides of the French Revolution to revitalize the dying faith. He was a man living beyond his time,

⁹ Gaetan Bernoville, *Emmanuel D’Alzon*, 232

¹⁰ Gaetan Bernoville, *Emmanuel D’Alzon*, 233

¹¹ Gaetan Bernoville, *Emmanuel D’Alzon*, 236

¹² J. Paul P.-Muzet, *D’Alzonian Anthology*, (Rome: Bayard, Inc., 2007), 13–25

encouraging the synodal living together, walking together and working together of the laity, the clergy and the consecrated people.¹³

Similarly, many Assumptionist historians and biographers have highlighted Fr. d'Alzon's dynamic leadership and influence on Catholic Education and religious life. Hence, of the three-fold means of extending the Kingdom of God, Education in all its forms retains a singular character in the heart of Fr. d'Alzon. He urges us to teach until Christ is formed in the hearts of those whom we teach. To him, teaching "is one of the most efficacious means of fulfilling the call to extend the reign of Jesus Christ."¹⁴ He surely serves to us as an icon of religious credibility for all times. What more could be the priority of all God's children, and consecrated people, particularly Assumptionists, in our world today if not to labor for the realization of the Kingdom of God?" This was the lifelong mission of Fr. d'Alzon, which he held dear deep in his heart. His final prayer on his deathbed was that Assumptionists may remain good religious and that God's will be done, "*Fiat Voluntas Tua*."¹⁵

Our *Rule of Life* implores that while the Assumptionists community exists for the coming of the kingdom, the Spirit of our founder impels us to embrace the great causes of God and of man, and to go wherever God is threatened in man and man threatened as the image of God (Rule of Life, # 4).¹⁶ Even before the second Vatican Council, he had already anticipated what *Gaudium et Spes* would later affirm, "though mankind is stricken with wonder at its own discoveries and its power, it often raises anxious questions about the current trend of the world, about the place and role of man in the universe, about the meaning of its individual and collective strivings, and about the ultimate destiny of reality and of humanity."¹⁷

As many would tell, today's globalized world is one in which the dignity of the human person is becoming increasingly overlooked, and where God is no longer a priority for many; a world where technology has replaced God in the hearts and minds of both young and old. It is a world where the culture of violence is becoming

¹³ Wilfrid J. Dufault, *The spiritual Legacy of Emmanuel d'Alzon*, (Milton, Massachusetts, 1988), 58

¹⁴ The Spiritual Writings of Fr. Emmanuel d'Alzon, 76

¹⁵ The Spiritual Writings of Fr. Emmanuel d'Alzon, 1387.

¹⁶ The Rule of Life of Congregation of the Augustinians of the Assumption, 39

¹⁷ Vatican Council II, *The Pastoral Constitution of the Church in the Modern World: Gaudium et Spes*, in Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents, ed. Austin Flannery, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1975), 22.

a norm, where corruption and all kinds of systemic injustices have become the order of the day. It is a world where many despair out of poverty, ailments and displacement from their homes. It is where moral permissiveness, religious hypocrisy and abuses have made many lose faith in the Church and in joining consecrated life. To such a world, the exhortation of our founder to embrace the great causes of God and of man remains an ever-pressing reminder to consecrated people, set apart for the extension of Gods' kingdom, to be a sign of contradiction to the world. Indeed, Fr. André Sève notes that Fr. d'Alzon believed that "only hearts that have been transformed can create human structures and keep them human."¹⁸ In such a world, the voice of Fr. d'Alzon still echoes deep within the heart of every Assumptionist, "There are no word, no request and no emotion which we cannot sanctify by uniting them with those of Christ."¹⁹ Thus, if we were to evaluate religious life and its challenges today, then we would see the need for religious who are after the heart of God.

Likewise, our Charism, impels us to work for the coming of the Reign of God in and around us. It does not allow us to rest until the Kingdom is actualized. It encourages us to be men of communion, apostles of truth and charity and zealous artisans of the Kingdom. I have met many in our parishes and areas of apostolate with a very pessimistic attitude towards religious life, and marriage vocation. Our Charism serves as a wakeup call for us, to offer a credible response to this challenge. Families and our Religious communities, have been infected by laxity in prayer life, lack of commitment to true fraternity, infidelity, conflicts, indifference and lack of concern for the other. Such realities, raise the question of credibility, calling for genuine discipleship, love of the Church and authentic witness of the Gospel in life, words, thoughts and deeds just like Christ our model. Today, more than ever, Assumptionists are called, in the spirit of our founder and Patriarch, to be restless in pursuit of God's own heart, aware of the urgency of the Kingdom. Our hearts must ache, burning with zealous fire for its actualization.

¹⁸ André Sève, *Christ Is My Life: The spiritual Legacy of Emmanuel d'Alzon*, (New York: New City Press, 1988), 150.

¹⁹ *The Spiritual Writings of Fr. Emmanuel d'Alzon*, 24.

CONCLUSION

Therefore, Fr. Emmanuel d'Alzon remains to me an exemplary portrayal of a man after the heart of God. Similarly, if we need to remain faithful to our Charism and if consecrated men and women today and indeed, all faithful are to be true to their vocation then, they truly need to be men and women after the heart of God. Humanity shall realize its end if it remains focused on God to which it is supernaturally oriented. Thus, Fr. Emmanuel d'Alzon's life, teachings and writings present to us a true, good religious whose heart quested to only rest in God. He remains to us today a true icon of credibility in religious life amidst turbulent and chaotic times. From him I can confidently say, "A true religious today is a religious after the heart of God." His life embodies Pauline words, "For to me, to live is Christ and to die is gain" (Philippians 1:21, Galatians 2:20, Colossians 3:4). Such is the commitment of an artisan of the Kingdom of God required by our Charism. He is a gift to us Assumptionists and to the entire Church.

Videlis MULANDI MUSEMBI, a.a.

La curiosité chez le Père d'Alzon

Flavie Christien ANDRISOA, de nationalité malagasy, est en stage inter-cycle à Louvain après avoir terminé son cycle de philosophie à la CIFA de Ouagadougou.

INTRODUCTION

La curiosité de l'être humain est notre préoccupation. L'homme se sert de sa curiosité pour comprendre les différents aspects de la vie ; comme la mort, la liberté, la vérité, etc. Nous nous intéresserons tout particulièrement à la pensée de notre fondateur, le vénérable Père Emmanuel d'Alzon à ce sujet. Avec cette question majeure : comment le Père d'Alzon conçoit-il la curiosité en tant que fondateur et passionné par la vie intellectuelle ? Nous tirons de cette question principale un certain nombre d'interrogations : quel est le sens de la curiosité ? Quelle est sa pertinence dans la vie religieuse ? Comment vivre dans la curiosité ? Pour nous aider à mener à bien notre travail, nous définirons en premier lieu le concept de curiosité. En second lieu, nous expliquerons l'idée selon laquelle la curiosité est un moyen pour la mission. Et enfin, nous montrerons la spécificité de la curiosité chez le Père Emmanuel d'Alzon.

I – DÉFINITIONS

Étymologiquement, le mot « curiosité » vient du latin *curiositas*, dérivé de *curiosus*, qui signifie « soigneux, attentif, soucieux de ». Le mot « curiosité » désigne « un souci » ou « un intérêt » pour quelque chose, avec un sens à la fois positif (l'envie d'apprendre) et négatif (l'indiscrétion). Le mot a évolué pour désigner principalement « le désir de savoir », « d'apprendre ou de découvrir ». Selon le dictionnaire *Le Robert Junior poche*, le terme curiosité exprime deux sens : le premier est « l'envie d'apprendre, de connaître des choses nouvelles » ; le second est « l'envie de connaître les secrets de quelqu'un¹ ». Dans le premier sens, la curiosité est perçue de manière positive. Elle désigne un désir naturel d'explorer, de comprendre le monde et d'acquérir des connaissances. C'est la curiosité intellectuelle qui pousse les scientifiques à faire des découvertes, les artistes à expérimenter de nouvelles formes d'expression et les enfants à poser des questions sur tout ce qui les entoure. Cette forme de curiosité est un moteur essentiel du progrès et de l'innovation. Dans le deuxième sens, la curiosité a une sens plus négatif. Ici, elle s'apparente à l'indiscrétion. Il s'agit d'un désir de savoir ce qui ne nous regarde pas forcément, comme les affaires privées des autres. On parle parfois de « curiosité malsaine » lorsque quelqu'un cherche à découvrir des secrets ou des détails intimes qui ne le concernent pas. Cela peut être perçu comme de l'intrusion dans la vie des autres. Ainsi, la curiosité est un moteur d'apprentissage et de découverte, mais aussi une tendance à l'indiscrétion ou une attirance pour ce qui est rare et étonnant.

Nous trouvons le point de vue du Père d'Alzon à travers le passage suivant, tiré de la version numérique de ses Écrits², série c3 :

La concupiscence des yeux. La convoitise de tout ce qui frappe les sens, la richesse, les honneurs, la fausse gloire, la fausse science, la vaine curiosité : quelles distractions qui m'empêchent de penser à Dieu, de désirer Dieu ! Oh ! Seigneur, je vous dirai avec le psalmiste : Averte

¹ Marie-Hélène, DVAUD et alii, *Le Robert Junior poche*, Paris, 2005, p. 342.

² Note de l'éditeur : le frère Flavie Christien a fait une recherche par mots-clés sur les documents pdf de la « Banque de donnée Assomption 1.7 » qui date de 2003. L'intégralité de ce « Thésaurus 2003-07-01 » peut être demandé à la revue *Assumptio*.

*oculos meos ne videant vanitatem, et, affranchi de tous ces vains objets,
je pourrai vous aimer librement³.*

Dans ce passage, le Père Emmanuel d'Alzon parle de la « *vaine curiosité* » en lien avec la concupiscence des yeux, c'est-à-dire un désir excessif et désordonné de tout ce qui frappe les sens et détourne l'âme de Dieu. Il critique une curiosité qui ne s'oriente pas vers la vérité divine, mais vers des choses superficielles ou même trompeuses comme « la fausse science » et « la fausse gloire ». En invoquant le psaume « *Averte oculos meos ne videant vanitatem* » – « Détournez mes yeux, de peur qu'ils ne voient la vanité » – le Père d'Alzon exprime son désir de se libérer de ces distractions terrestres pour pouvoir aimer Dieu plus librement et pleinement. La curiosité dont notre Vénérable parle ici n'est donc pas celle qui mène à la connaissance de Dieu, mais celle qui éloigne l'âme en la dispersant dans des préoccupations vaines et illusoires.

Le Père d'Alzon donne une autre conception de la curiosité en se référant au récit biblique qui parle de l'amour de saint Pierre qui veut se donner pour son Dieu, Jésus Christ. Il dit ceci :

N'est-ce pas Pierre qui, lorsque Jésus a annoncé qu'il serait abandonné de tous, s'est écrié : Etiam si oportuerit me mori tecum non te negabo [même s'il m'était nécessaire de mourir je ne te renierai pas], Jésus lui annonce sa chute, mais il n'en veut rien croire ; il est si sûr de son courage ! Jésus a été conduit chez le Grand Prêtre ; il veut le suivre. C'est l'amour, sans doute, mais aussi la curiosité. Ajoutez le besoin de parler, lorsqu'il eût mieux fait de garder le silence, ce qui le fait reconnaître à son accent⁴.

Dans ce passage, le Père d'Alzon évoque la curiosité de saint Pierre comme un élément qui l'a poussé à suivre Jésus après son arrestation. Il ne remet pas en question l'amour de Pierre pour son maître, mais il souligne que son comportement

³ Méditation du P. d'Alzon sur l'« Amour de Dieu » datant de 1875. Texte repris dans *Méditations sur la Perfection Religieuse pour les Augustins de l'Assomption*, Paris, 1925, I, p.144-147. Version numérique dans *Ecrits du P. Emmanuel d'Alzon. Série c3*, Les Indexeurs a.a, Centre d'Alzon de Belgique-Sud, Bruxelles-Gosselies Saint-Gérard, 1999-2002, p. 22.

⁴ Méditation du P. d'Alzon sur l'« Amour de Dieu » datant de 1875. Texte repris dans *Méditations sur la Perfection Religieuse pour les Augustins de l'Assomption*, Paris, 1925, I, p.144-147. Version numérique dans *Ecrits du P. Emmanuel d'Alzon. Série c3*, Les Indexeurs a.a, Centre d'Alzon de Belgique-Sud, Bruxelles-Gosselies Saint-Gérard, 1999-2002, p. 125.

ne repose pas uniquement sur cet amour. Il y a aussi une attirance naturelle pour voir ce qui va se passer, le désir de comprendre ce qui arrive à Jésus, peut-être même l'espoir que les choses tournent autrement que ce que Jésus avait annoncé. Le Père d'Alzon semble suggérer que la curiosité n'est pas forcément une qualité positive dans ce contexte. Elle expose Pierre au danger : en s'approchant imprudemment, il se retrouve dans une situation où il est reconnu et mis sous pression, ce qui le conduit à renier Jésus. Cette curiosité l'amène donc à une épreuve qu'il n'est pas prêt à affronter.

Ainsi, le Père d'Alzon invite à connaître notre curiosité en nous armant de la prudence. Il ne suffit pas d'avoir des bonnes intentions mais il faut aussi être conscient de nos limites humaines et éviter de s'exposer inutilement aux tentations. Après avoir cherché à définir la curiosité, nous nous focaliserons sur ce qu'elle est dans le domaine de la mission.

II – LA CURIOSITÉ COMME MOYEN POUR LA MISSION : ÉTUDE ET APOSTOLAT

Le Père d'Alzon est un homme d'étude. Quand il prend la prière de Jésus comme devise de sa Congrégation, « Que Ton Règne vienne », l'étude est pour lui un moyen pour étendre le Règne de Dieu :

L'étude est le premier de nos devoirs en fonction de l'enseignement que, sous toutes ses formes, nous considérons comme le plus puissant moyen d'étendre le Règne de Jésus Christ⁵.

La vie intellectuelle de notre fondateur se fait remarquer par son esprit de curiosité, comme le mentionne le Révérend Père Siméon Vaillhé dans ses écrits sur la vie du Père Emmanuel d'Alzon :

Fouilleur de textes non moins que des villes ruinées, il les corrigea et les compara, se lançant parfois à l'aventure sur tous les sentiers

⁵ Emmanuel d'ALZON, *Écrits spirituels du serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon*, Rome, Maison générale, 1956, p. 94.

battus ou non de la Palestine et de l'érudition. A lire ses premiers travaux, on sent une curiosité novice sur un terrain où la science archéologique débutait, faute d'écoles, de bibliothèques et de revues⁶.

Siméon Vailhé met en avant la curiosité intellectuelle et aventureuse du Père d'Alzon en la comparant à celle d'un archéologue. Il souligne son désir de fouiller aussi bien les textes que les ruines, d'explorer des chemins connus et inconnus, que ce soit dans les paysages réels de la Palestine ou dans le domaine de l'érudition. Cette curiosité est qualifiée de « novice » dans ses premiers travaux, ce qui suggère qu'il découvre encore ce champ d'étude, alors peu structuré en raison du manque d'institutions spécialisées. Ainsi, l'auteur met en lumière l'élan passionné et autodidacte du Père d'Alzon dans sa quête de savoir.

Parlant d'étude, le Père d'Alzon invite à un esprit d'humilité et de charité apostolique parce que l'étude peut devenir nuisible si elle nourrit une curiosité insatiable c'est-à-dire un désir excessif et désordonné de savoir, qui n'est pas orienté vers Dieu ou une ambition ridicule qui signifie une recherche du savoir pour des fins individualistes et non pour le bien de l'âme et des autres. Il dira que « même finalisée pas Jésus-Christ, l'étude peut être dangereuse sans les dispositions nécessaires. Elle peut favoriser une insatiable curiosité ou une ridicule ambition »⁷.

En définitif, la curiosité est donc un moyen d'étude en ce sens qu'elle doit nous conduire à être autodidacte en vue d'une connaissance. Mais elle doit être accompagnée d'humilité et de charité apostolique. La curiosité joue en effet un rôle fondamental dans nos apostolats, car elle alimente notre engagement, approfondit notre compréhension du monde et renforce notre capacité à répondre aux besoins des autres. Être curieux des cultures, des traditions et des contextes sociaux nous permet de nous adapter et de faciliter les œuvres que nous voulons réaliser.

Le Père d'Alzon a voulu que sa Congrégation s'implique dans un l'esprit doctrinal. Cet esprit doctrinal animé de curiosité nous fera des hommes au service de la vérité, chercheurs de la vérité en vue du salut des âmes et de la défense de la vérité de l'Eglise. Bref, les Assomptionnistes doivent être des hommes passionnés de la vérité. Tel est un caractère distinctif de notre Congrégation (Augustins de l'Assomption). Comme le mentionne le Père Aubain Collette :

⁶ Siméon VAILHÉ, Version numérique dans *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, Tome II, Paris, Bayard, 1934, p. 29.

⁷ Claude MARÉCHAL et alii, *L'esprit de l'Assomption d'après Emmanuel d'Alzon*, Rome, 1993, p. 60.

Sa pensée se précise au Chapitre de 1868, et peut se condenser en ces termes : s'intéresser positivement à la transformation sociale, en ressuscitant l'esprit catholique et l'amour de la vérité dans les rangs de la société démocratisée ; assurer de nouvelles victoires à l'Eglise en se tenant au-dessus des agitations sociales⁸.

Ainsi, notre curiosité au service de la vérité doit être exigeante et honnête, capable de faire le lien entre la soif de savoir et la discipline intellectuelle nécessaire pour ne pas se laisser égarer.

En outre, la curiosité ne doit pas être seulement orientée vers la vérité mais tournée vers Dieu. Cela se fait par notre engagement dans nos études et par notre intelligence qui nous aide à éclairer notre foi en Dieu. La curiosité peut nous stimuler à l'approfondissement des connaissances des Écritures comme des réalités sociales d'aujourd'hui.

En somme, pour d'Alzon, la curiosité est une vertu précieuse lorsqu'elle est orientée vers la recherche de la vérité et mise au service de l'apostolat. À ces conditions, il nous invite à être des hommes de foi et de vérité, capables de comprendre notre époque pour mieux la transformer à la lumière de l'Évangile.

III – LA CURIOSITÉ DANS LA VIE INTÉRIEURE ET EN COMMUNAUTÉ

En général, le Père Emmanuel d'Alzon ne suggère pas de pratiquer la curiosité dans la vie intérieure parce qu'elle peut être un détournement de la foi chrétienne. En cherchant sans cesse de nouvelles connaissances nous remettons en cause les fondements de notre foi et nous devenons ensuite des incroyants. Le Père d'Alzon considère oppose la curiosité au silence :

Quelles sont à présent les causes pour lesquelles je viole le silence ? Quand je les cherche, je trouve [...] :

⁸ Aubain COLLETTE, *Mélanges Emmanuel d'Alzon. Conférences de la semaine alzonienne Hal, 14-19 mai 1951*, Bruxelles, Centre d'Alzon Saint Gérard, 1952, p.375.

ma curiosité, qui veut tout savoir, interroger sur tout ce qui la regarde et ne la regarde pas⁹.

Lorsqu'on s'intéresse trop à ce qui ne nous regarde pas, on force parfois les choses à être dites ou révélées, même contre la volonté des personnes concernées. Dans cette perspective, la curiosité se manifeste comme une forme d'agression, une violence faite au silence.

Dans une autre perspective, souvent en temps de retraite, nous nous mettons au silence afin de méditer la Parole de Dieu. Mais il arrive qu'une des paroles vues dans notre lecture nous rende curieux. Nous nous laissons conduire par la curiosité et nous finissons par perdre le silence intérieur. Cela devient une perturbation intérieure. La curiosité a agi avec une force perturbatrice. Le silence s'est égaré alors parce qu'il n'y a plus d'état de sérénité et de paix intérieure. Et pourtant « sans le silence, point de recueillement ; sans recueillement, point de vie intérieure »¹⁰.

Bref, la curiosité, bien qu'ayant une valeur positive d'exploration et de connaissance, est aussi une forme d'agression contre le silence, forçant à avoir des nouvelles connaissances et détournant de la vérité de la parole de Dieu.

S'agissant de la vie communautaire, la curiosité ne doit pas être un chemin de jugement. Elle doit être un outil pour pratiquer l'écoute active en essayant de comprendre les motivations des autres. Elle doit nous amener à faire profiter les autres de ce que nous savons mais sans leur imposer d'être d'accord. C'est aussi une voie qui doit nous stimuler à faire un sincère dialogue et à donner nos points de vue pour la bonne marche de la vie communautaire. Dans ces conditions, nous avons la possibilité de transformer la curiosité en une véritable vertu.

Pour le Père d'Alzon, la curiosité peut être un outil afin de réaliser le bien. Ce bien doit être ordonné au bien moral et intellectuel. Il dit :

Mais alors, comme ma pensée doit s'élever au-dessus de tout cancan et de tout tripotage ! Que je les écoute quelquefois, uniquement afin de faire quelque bien, je le puis absolument, mais que je dois y éviter la curiosité malsaine, la satisfaction de quelques sentiments mauvais, le plaisir d'apprendre les ennuis de personnes qui me sont peu

⁹ Emmanuel d'ALZON, Écrits spirituels du serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon, op. cit, p. 89.

¹⁰ Ibidem.

sympathiques, surtout si j'écoute pour aller répéter, et si je parle pour la satisfaction de nuire par mes paroles¹¹.

De ce fait, toute forme de curiosité malsaine est à éviter parce qu'elle ne vise pas à un bien moral ou intellectuel, mais plutôt à la satisfaction de sentiments négatifs. Le Père d'Alzon distingue une curiosité légitime qui peut être exercée dans le but de faire le bien, d'une curiosité pernicieuse motivée par le plaisir d'entendre des indiscretions, d'apprendre des informations négatives sur autrui ou encore de diffuser des propos dans l'intention de nuire. Le Père d'Alzon invite donc à adopter une discipline intérieure qui empêche la curiosité de devenir un instrument de mal plutôt qu'un moyen de connaissance et de bienveillance.

CONCLUSION

Aujourd'hui, comme assomptionnistes, nous sommes invités à nous servir de la curiosité tel que le Père Emmanuel d'Alzon le souhaite. Pratiquer la curiosité nous amène à lire. La lecture aiguisé notre intellect et approfondit nos connaissances. Les frères de la communauté d'Augustin ZAKA à Ouagadougou pratiquent beaucoup la lecture. À la fin de leurs parcours philosophiques, ils soutiennent les fruits de leur recherche.

Au regard de ce qui précède, nous retenons que la curiosité se traduit par le désir de savoir ou de découvrir. Le Père Emmanuel d'Alzon avance une nouvelle conception de la curiosité qui s'exprime par le fait de vouloir connaître en gardant la valeur de la vérité et en se tournant vers Dieu. La curiosité est un moyen d'étude et d'apostolat. Elle nous aide à avoir des connaissances et à comprendre les besoins des autres. Nous avons aussi abordé le fait que la curiosité est un mode de vie qui perturbe la vie intérieure. Nous devons faire de la curiosité une vertu pour chercher et pour faire le bien pour nos prochains, pour nos frères en vue d'étendre le Royaume de Dieu en nous et autour de nous (RV n°1).

Flavie Christien ANDRISOA, a.a.

¹¹ Emmanuel d'ALZON, Écrits spirituels du serviteur de Dieu Emmanuel d'Alzon, op. cit, p. 578.

Orientation éditoriale de la revue Assumptio

Notre revue assomptionniste internationale est au service d'une intelligence collective du Royaume en actualisant le geste de la *Revue augustiniennne* créée en 1902. Elle veut stimuler l'exigence académique de nos maisons de formation, le goût de la recherche et la pratique d'une culture du débat fondée sur l'argumentation.

L'ambition « doctrinale » de cette revue est large : elle accueille toute réflexion qui creuse une dimension de notre « charisme assomptionniste » d'homme de communion, proposant la foi, solidaire des pauvres. Priorité est donnée à l'intelligence des grandes causes de Dieu et de l'homme, défendues par et dans la foi et la morale de l'Église.

Comme le Père d'Alzon, nous bannirons la banalité, c'est-à-dire la répétition de ce que tout le monde sait ou croit savoir et nous puiserons aux sources les plus fiables. Audacieux et tout simplement catholique, les articles feront découvrir du neuf, ils offriront un point de vue original. L'orthodoxie du contenu sera au service d'une expression du charisme fidèle et créative.

La revue vise à créer une dynamique internationale d'échanges et de collaboration qui stimule les initiatives collectives (au sein des communautés par exemples) et les vocations particulières (par des travaux personnels) au service de notre apostolat intellectuel. On y trouvera des articles en français, en anglais et en espagnol, ainsi que des résumés dans chacune des langues de la congrégation. Nous espérons aiguïser ainsi la curiosité et l'intérêt des lecteurs pour de nouveaux horizons linguistiques en proposant un panorama représentatif de la diversité de notre congrégation.

Deux registres se fécondent l'un l'autre pour former deux grandes parties.

1 – Une première rubrique « Recherches » intègre des articles de fond avec une argumentation attentive aux sources qui propose des pistes de recherche assomptionniste. Elle répond l'exigence scientifique des revues universitaires et

met en valeur des sujets de recherches que des assomptionnistes de 2^{ème} ou 3^{ème} cycle pourraient approfondir. Ces articles sont d'environ 15 000 signes (blancs compris ; en gardant une certaine souplesse).

2 – Une seconde rubrique « Expérimentations » veut accueillir les meilleures réflexions de nos frères étudiants au début de leur formation religieuse. Sollicités pour rédiger des travaux en lien avec le charisme de l'Assomption, ils peuvent en ressaisir ici l'essentiel. Ces articles seront plus courts : maximum 6 000 signes (ici, la contrainte est pédagogique).

Le « charisme » assomptionniste qui est au cœur de la revue peut être abordé sous plusieurs angles : de manière explicite à travers des articles portant « sur » des points d'histoire ou de spiritualité assomptionniste ; ou de manière large par des articles dont les enjeux (ecclésiaux notamment) déploient le charisme du triple amour dans l'unité-vérité-charité.

Merci à chacun pour sa collaboration.

Editorial Orientation of Assumptio Journal

Our international Assumptionist magazine serves a collective understanding of the Kingdom by continuing the work of the *Revue augustiniennne*, founded in 1902. It aims to stimulate academic rigor in our houses of formation, a taste for research, and the practice of a culture of debate based on argumentation.

The “doctrinal” ambition of this journal is broad: it welcomes any reflection that explores a dimension of our “Assumptionist charism” as men of communion, proposing faith and standing in solidarity with the poor. Priority is given to understanding the great causes of God and man, defended by and in the faith and morals of the Church.

Like Father d'Alzon, we will banish banality, that is, the repetition of what everyone knows or thinks he knows, and we will draw on the most reliable sources. Bold and simply Catholic, the articles will reveal new insights and offer original points of view. The orthodoxy of the content will be at the service of a faithful and creative expression of the charism.

The journal aims to create an international dynamic of exchange and collaboration that stimulates collective initiatives (within communities, for example) and particular vocations (through personal work) in the service of our intellectual apostolate. It will feature articles in French, English, and Spanish, as well as summaries in each of the languages of the congregation. We hope to stimulate readers' curiosity and interest in new linguistic horizons by offering a representative overview of the diversity of our congregation.

Two domains enrich each other to form two main sections.

1 – The first section, “Research”, includes in-depth articles with careful sourcing that propose avenues for Assumptionist research. It meets the scientific standards of academic journals and highlights research topics that Assumptionists

in graduate school could explore in greater depth. These articles are approximately 15,000 characters long (including spaces; with some flexibility).

2 – A second section, “Experiments”, aims to showcase the best reflections of our student brothers at the beginning of their religious training. As they write papers related to the charism of the Assumption, they can capture the essence of their work here. These articles will be shorter: a maximum of 6,000 characters (here, the constraint is pedagogical) .

The Assumptionist “charism” that is at the heart of the journal can be approached from several angles: explicitly through articles focusing on points of Assumptionist history or spirituality; or broadly through articles whose themes (particularly ecclesial ones) unfold the charism of the triple love in unity-truth-charity.

Thank you for your collaboration.

Orientación editorial de la revista Assumptio

Nuestra revista internacional asuncionista está al servicio de una inteligencia colectiva del Reino, actualizando la iniciativa de la *Revista Agustíniana* creada en 1904. Pretende estimular la exigencia académica de nuestras casas de formación, el gusto por la investigación y la práctica de una cultura del debate basada en la argumentación.

La ambición «doctrinal» de esta revista es amplia: acoge cualquier reflexión que profundice en una dimensión de nuestro «carisma asuncionista» de hombre de comunión, que propone la fe y se solidariza con los pobres. Se da prioridad a la inteligencia de las grandes causas de Dios y del hombre, defendidas por y en la fe y la moral de la Iglesia.

Como el padre d'Alzon, desterraremos la banalidad, es decir, la repetición de lo que todo el mundo sabe o cree saber, y nos basaremos en las fuentes más fiables. Audaces y sencillamente católicos, los artículos descubrirán cosas nuevas y ofrecerán un punto de vista original. La ortodoxia del contenido estará al servicio de una expresión fiel y creativa del carisma.

La revista tiene como objetivo crear una dinámica internacional de intercambio y colaboración que estimule las iniciativas colectivas (por ejemplo, dentro de las comunidades) y las vocaciones particulares (a través de trabajos personales) al servicio de nuestro apostolado intelectual. En ella se encontrarán artículos en francés, inglés y español, así como resúmenes en cada uno de los idiomas de la congregación. Esperamos así despertar la curiosidad y el interés de los lectores por nuevos horizontes lingüísticos, ofreciendo una panorámica representativa de la diversidad de nuestra congregación.

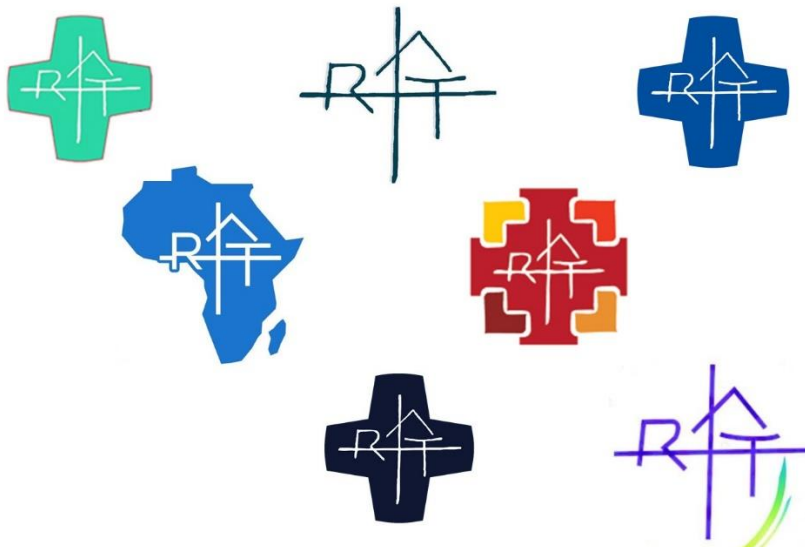
Dos registros se enriquecen mutuamente para formar dos grandes partes.

1 - Una primera sección, «Investigaciones», incluye artículos de fondo con una argumentación atenta a las fuentes que propone pistas de investigación asuncionista. Responde a las exigencias científicas de las revistas universitarias y destaca temas de investigación que los asuncionistas de segundo o tercer ciclo podrían profundizar. Estos artículos tienen una extensión aproximada de 15 000 caracteres (incluidos los espacios; manteniendo cierta flexibilidad).

2 - Una segunda sección, «Experimentaciones», pretende acoger las mejores reflexiones de nuestros hermanos estudiantes al comienzo de su formación religiosa. Se les pide que redacten trabajos relacionados con el carisma de la Asunción, y aquí pueden resumir lo esencial. Estos artículos serán más breves: máximo 6000 caracteres (en este caso, la restricción es pedagógica) .

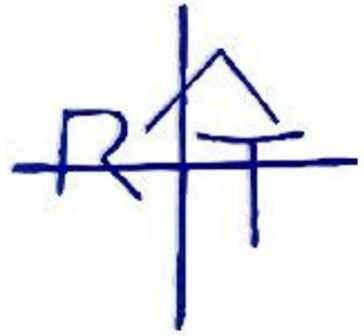
El «carisma» asuncionista, que es el núcleo de la revista, puede abordarse desde varios ángulos: de manera explícita, a través de artículos que traten «sobre» aspectos de la historia o la espiritualidad asuncionista; o de manera más amplia, a través de artículos cuyos temas (especialmente eclesiales) desplieguen el carisma del triple amor en la unidad-verdad-caridad.

Gracias a todos por su colaboración.



Etienne PERNET, Henri BRUN, Hyppolite SAUGRAIN, Victor CARDENNE
& Emmanuel D'ALZON

1^{ère} profession, 1st profession, 1^a profesión — 1850



Editorial	3
Tour d'horizon – Overview – Resumen	11

I – Recherches – Research – Investigaciones

The Canonical Aspects of Promoting Justice and Peace in Assumptionist Religious Life (<i>by Louis-Martin RAKOTOARILALA, a.a.</i>)	33
Le regard occidental de Bruno Chenu sur l'Afrique : un enjeu de catholicité – 1. Les années lyonnaises (<i>par Nicolas TARRALLE, a.a.</i>)	49
Le pardon comme processus de conversion, de réconciliation et d'éradication de l'injustice en Afrique (<i>par Alexis KASEREKA VALYAMUGHENI, a.a.</i>)	71
Et si croire au dialogue était le 13 ^{ème} article du Credo ? (<i>par Bienvenu KAMSELE AGBAKA, a.a.</i>)	87

II – Expérimentations – Experiments – Experiencias

Convertirse en pastor como hijo de San Agustín (<i>por Evandro GOMES, a.a.</i>)	97
Emmanuel d'Alzon : un « augustinien » pour hier et pour aujourd'hui (<i>par Romain SIMTORO, a.a.</i>)	101
Emmanuel d'Alzon: An Icon of Credibility for Religious Life Today (<i>by Videlis MULANDI MUSEMBI, a.a.</i>)	107
La curiosité chez le Père d'Alzon (<i>par Flavie Christien ANDRISOA, a.a.</i>)	115
Orientation éditoriale — Editorial Orientation — Orientación editorial	123