

Editorial	235
Dialogue as a Path for Mutual Understanding and Peace between Christianity and Buddhism <i>Lucas Tha Ling Sum</i>	236
Missiology in its Relation to Intercultural Theology and Religious Studies <i>Prof. Francis Anekwe Oborji</i>	244
La vie fraternelle en communauté <i>Sibi Brigitte Zongo, FMM</i>	254
La maturité humaine et spirituelle pour une efficacité vocationnelle – L'importance de la psychologie dans la formation – <i>Jeanne d'Arc Kamikazi</i> <i>(Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi)</i>	262
The Journey of SEDOS in 2015 – Annual Report – <i>Nzenzili Lucie Mboma, FMM (SEDOS Executive Director)</i>	272

Editorial

I want to take this wonderful opportunity to convey to all the SEDOS Readers our Christmas greetings, and at the same time the wishes for a Grace-filled New Year 2016. May we all endeavour to become every day the credible witnesses of God's love and mercy!

Now, let us make a missionary journey to Myanmar (Burma) a silent country which has, recently, attracted the attention and the interest of the whole world with the arrival of Aung San Suu Kyi as the new Leader. We know what this arrival entails for her, that is why we have to support her by our prayers. We want to publish an article which will contribute to a better knowledge of the historical background which still has strong impact in Myanmar, a Buddhist country. Given that missionaries collaborated with the colonization, the government cannot tolerate the presence of the Christians church, there is mistrust, doubts and prejudices etc. That is why Christianity in Myanmar cannot be seen purely as a spiritual matter, but often as a political threat. We invite the SEDOS Readers to explore the text of Lucas Tha Ling Sum: **"Dialogue as a Path for Mutual Understanding & Peace between Christianity & Buddhism"**.

In his very professional article on **"Missiology in its relation to Intercultural Theology and Religious Studies"**, Prof. Francis Anekwe Oborji deals with an emerging term: "Intercultural — Mission Studies" or to traditional title "Missiology simply replace it by: the

**"The Son of God became man
so that man could find a home in God"**
Hildegard von Bingen

Francis Anekwe Oborji issue whether to add Theology" to "Missiology simply cancel the or Mission Studies, and "Intercultural Theology".

According to Prof. Francis ANEKWE OBORJI, the emphasis should be laid on the need to expound the course content or develop an organic program of Missiology and pay a particular attention to the issues of intercultural theology and religious pluralism; this could be a better way to hopefully move further. And he also reminds us of the importance of change of attitudes and style in the way we discuss and relate with people of other cultural and religious traditions in the Missiological research and education.

All Christians are called to live the Gospel in a radical way. Which means to wholeheartedly embrace the message of salvation brought by Christ. Then, there is always the following pertinent question: Where could we situation the way of life of consecrated men and women? They also have received the same mission to witness unity in the diversity, but above all they have to become prophets of God's love in a divided world.

The community is the ideal place to fulfil that mission of being prophets of hope. Thus Sister SIBI Brigitte ZONGO, FMM, from Burkina Faso, is developing in her doctoral thesis the challenges about living fraternal life in community. Mary of the Passion, the founder of the Congregation of the Franciscan Missionaries of Mary always put emphasis on the fact that to live in a community is above all to strive "to become but one heart and one soul". That is why Sister Brigitte consecrated a good section on **"La Vie Fraternelle en Communauté"**.

Sister Jeanne d'Arc KAMIKAZI of the Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi, dwelt in her doctoral thesis on a theme of actuality and very important: **« La Maturité humaine et spirituelle pour une efficacité vocationnelle »**. Her analysis of the main elements that compose the personality of a candidate and the way she underlines the importance of paying a close attention to them during the period of formation could be of great help for Formators. She also accentuates the importance of owing the charism of the founder without searching to become a photocopy of her or him.

As we slowing journey toward the celebration of God's love manifested in his beloved Son, we conclude this Editorial with the prayer of Pope Francis:

*God of love, You are present in the whole universe and in the smallest of your creatures.
You embrace with your tenderness all that exists.
Pour out upon us the power of your love, that we may protect life and beauty.
Fill us with peace, that we may live as brothers and sisters, harming no one.*
(Pope Francis 'Laudato Si')

Sr Nzenzili Lucie MBOMA, FMM — Executive Director of SEDOS

Lucas Tha Ling Sum

lucassuma@gmail.com) is a

Introduction

[illegible]

With this in mind, in this article, we will deal with dialogue between Buddhism and Christianity in Myanmar. First and foremost, we will explore the different perspectives of the Buddhists and the Christians towards each other. We will then articulate the issues surrounding inclusivism. Finally, interreligious dialogue will be addressed as a means of building mutual understanding and peace between Buddhism and Christianity.

1. Buddhist and Christian Perspectives

This section explores the Buddhist perspectives towards Christians and Christian perspectives towards Buddhists.

1.1. The Buddhist Perspectives towards Christians

In dealing with the perspective of the Buddhists towards the Christians, we will particularly focus on why Buddhists regard Christianity as a foreign religion in Myanmar. There are two main reasons for this. The first is related to the British colonization of Myanmar. Although the British colonization took place in the 18th century and Myanmar got its independence from the British in 1948, the impact of the colonization is evidently and deeply felt even today.

A few foreign missionaries already arrived in the country before the British colonization, but it was during the British colonization that Christianity was powerfully brought to Myanmar by the Western missionaries, largely Portuguese, French and Italian. As a consequence of Christianity's close association with the colonization there are doubts, mistrust, prejudices and misunderstandings in the minds of Myanmar's Buddhists. These persist even today. One of the main reasons why many Buddhists have doubts about Christians is "the identification made by the Burmese [Buddhists] between the missionaries and the British colonialists, ... not knowing the European distinctions between the Church and State, and seeing the co-operation between the missionaries and the colonialists, [the Burmese] naturally concluded that the two worked hand in hand and for common goals."³

For many Buddhists, "being a Western and being a Christian is not very much different." Therefore, "the presence of Christianity in Myanmar cannot be seen purely as a spiritual matter, but often as a political threat."⁴ This is also symptomatic of the Burmese endeavour to be free, by all and any means, from any outside political influence. One of the best examples of this is the military government's refusal of humanitarian assistance offered by the United



States for the victims of cyclone Nagis that hit Myanmar in 2008. The cyclone killed about 138,000 people and Severely affected about 2.4 million people. The U.S., among others immediately offered humanitarian aid to Myanmar. The military junta did not accept the offer even in its time of great need of foreign aid for the victims because, as is commonly believed, It was afraid to be politically influenced by the U.S.A. Sometime later, the military government, accepted the humanitarian aid of the U.S.A., not directly, but only through the United Nations. This evidently indicates, that the junta remains anxious to avoid political influence from other countries, despite the fact that a long time has elapsed since the British rule ended. This also shows that the memory of colonization is one of the root causes why Christianity is regarded as foreign religion by many Buddhists today.

The second reason why many Burmese Buddhists consider Christianity a foreign religion is cultural and, indeed, the consequence of the first reason. Georg Evers, head of the Asia Desk of the institute of Missiology in Aachen, rightly said that "the Christian Churches are still considered to be foreign implants in most Asian countries. This indicates that the missionary activity by European missionaries in Asia has been fraught with grave errors, in that they often had not found appropriate ways to implant Christianity within the variety of the cultural and religious traditions in Asia in such a way that genuine local churches could have emerged."⁵ Similarly, in his PhD thesis, Htun Maung from Myanmar writes as follows:

[E]ven though mission in Myanmar was not identified with Western colonialism, it however followed the European colonialism. It is true that Christianity was born in Asia, but the Christianity that arrived in Myanmar was not that of the *via-Asia* but that of the *via-Europa*. The Church's life style and its way of presenting the message of the Gospel were in greater part Europeanized.⁶

The cultural influence of the Western missionaries on Myanmar was a very strong factor in creating the idea that Christianity is a foreign religion. For instance, almost all the Church buildings, liturgical vestments, and images used in catechetical books are foreign in style. Also, Christians in Myanmar often received donations, and material support from other countries. This, in our view, is also a major factor why the Buddhists view Christianity as a foreign religion.

Furthermore, the Asian cultural and epistemological approach for arriving at a known truth is also vital to understand how the Asians understand Christianity. In Asia, generally speaking, people regard religions as a means to approach and understand the totality of truth, something which no religion can claim to possess fully. Christianity, however, often claimed to be the exclusive means to reach salvation. Buddhists find it hard to accept this claim, and tend to view Christianity as merely one religion among others in the world, and also as having a Euro-centred Greek mentality.

It is clear that the Buddhists still regard Christianity as a foreign religion, and that this results in misunderstandings and doubts between the Christians and the Buddhists in the country. We shall now see how Christians view Buddhists.

1.2. Salvation and Buddhists from Christians Perspectives

Today, many Christians in Myanmar view the Buddhists as, "pagans and superstitious."⁷ One of the key reasons is that the Buddhists do not worship the Christian God. Many Christians regard the Buddhists as pagan idolaters because the worship of *nat* (spirits) is commonly

practiced by the Buddhist majority. In addition, Buddhists are widely considered by Christians to be superstitious. When a Buddhist gets sick, for instance, he or she is thought by the Buddhists to be possessed by a *nat*. "Spirit possession — whether psychologically induced or metaphysical — is a phenomenon that is real in the eyes of the [Buddhist] people of Myanmar."⁸ When possessed by a *nat*, a Buddhist often goes to a Buddhist monk for exorcism.

According to some Christians in Myanmar, the Buddhists need to be converted to Christianity to attain eternal salvation because, in their view, pagans cannot be saved. Since

there is no salvation outside of Jesus Christ, the primary purpose of the Church is mission and the conversion of non-Christians. If this attitude goes against the dominant religion and culture, so be it. Christians are not called to be culturally accommodating, but rather to faithfulness, and faithfulness in Myanmar means calling Buddhists to accept Jesus Christ and be saved.⁹

In other words, Christians will be saved and others will not. According to this position, Buddhists evidently need to be converted to Christianity to attain salvation. Such exclusivism is not the official teaching of the Catholic Church, although it still exist in some evangelical churches in Myanmar today. The central idea of the exclusivists is that a person can attain salvation only when he or she converts to Christianity. As a result, proclamation of the Gospel message for the conversion of people to Christianity is an obligation. Such exclusive position can easily lead to imposing faiths and belief on others neglecting to respect their freedom of choice. It can also lead to hatred, tensions and conflicts.

2. Inclusivism and its Critiques

The Second Vatican Council opts for an inclusive theology. But in connection with the mission among the Buddhists, two kinds of problems against inclusivism emerge in Myanmar, formulated by both exclusivists and pluralists. According to inclusivism, although the Christian faith is certainly the true religion, elements of truth are found in other religions. The salvific will of God extends to everyone. Anyone who sincerely seeks God and lives in accordance with his or her conscience can be saved. The critique of the exclusivists is that inclusivism is not relevant to mission because it accepts the possibility of salvation outside the Church.

The pluralists criticize inclusivism saying that inclusivism does not accept other religions as such, but only as far as they reflect the truth of Christ that is found in them.

Vatican II describes the way in which non-Christians can reach salvation: "Those who without any fault, do not know anything about the Gospel of Christ or his church, yet who search for God with a sincere heart and, moved by grace, try in their actions to do God's will as they know it through the dictate of their conscience — they too may obtain eternal salvation."¹⁰ Now, on the basis of this statement, some exclusivists wrongly accuse inclusivists of making a mission among the Buddhists unnecessarily, because salvation is possible outside the Church.

It is our conviction that this exclusivist argument is simply a misunderstanding of the teaching of the Second Vatican Council. Obviously, it is not the stance of the Catholic Church that the Gospel need not be preached. Though the Church does not deny the possibility of salvation outside the Church, it does not say that the proclamation of the Gospel is not necessary. Rather, it asserts its obligation and right to mission. "Although in ways known to himself God can lead those who, through no fault of their own, are ignorant of the Gospel, to that faith without which it is impossible to please God, the Church has still the obligation and also the sacred right to evangelize all men [and women]."¹¹ Similarly, in his Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, Pope John Paul II also emphatically reinforces this message. "Although the Church gladly acknowledges whatever is true and holy in the religious traditions of Buddhism, Hinduism and Islam as a reflection of that truth which enlightens all people, this does not lessen her duty and resolve to proclaim without failing Jesus Christ who is 'the way and the truth and the life.'"¹² He continues, "The fact that the followers of other religions can receive God's grace and be saved by Christ apart from the ordinary means which God has established does not cancel the call to faith and baptism which God wills for all people."¹³

Then there is, of course, the beauty of faith. If a Christian really believes in the power of Christ, far from saying that there is no need of mission, he or she will surely like to reveal Jesus to non-Christians, even if he or she knows the possibility of salvation outside

Christianity. Faithful Christians, by their nature, would want to show their faith and witness it to others, so that they may come to recognize explicitly what they may know implicitly. Any true Christian would like others to learn and know Christ explicitly.

Second, inclusivism is evidently the option taken by the Second Vatican Council. One could correctly say that the Second Vatican Council opens the way for dialogue because inclusivism offers more room for dialogue than exclusivism.

Yet, inclusivism is often criticized by contemporary theologians. Roger Burggraeve, a Belgian moral theologian, is one among them. He criticizes both exclusivism and inclusivism, saying that, "real dialogue begins with the inclination or the temptation to exclude the other than ourselves (which is called exclusivism in the context of interreligious and interfaith dialogue) or to reduce the other to ourselves (which is called inclusivism) *and* at the same time — at the same origin — realizing that this exclusion or reduction is not allowed."¹⁴ Here in Burggraeve's view, it is clear that inclusivism does not accept other religions as they are. It also entails triumphalism or superiority over people of other faiths.

Inclusivism is often seen as a kind of religious imperialism. In this respect, Bulent Senay, professor of Comparative Religion at the Faculty of Theology at Uludag University, in Bursa, Turkey, argues against inclusivism, saying that in this view "it is not Buddhism that saves, but Christ in Buddhism and Hindus are not saved by their beliefs but in spite of them." "So anonymous Christianity," he concludes, "is only unnamed imperialism."¹⁵

To summarize what we have said above, inclusivism is the official position of the Catholic Church and it strongly encourages missions to those of other faiths. In dialogue, however, there should be no triumphalism. Any implications of imperialism should be avoided. Faith cannot be imposed on others because it is a free and personal response to God's call. Faith can only be presented or proposed. Exclusivists cannot really enter into a sincere and true dialogue. When one holds the position that "You are wrong and I am right," or, "I am better than you," or, "My religion is better than yours," no genuine, open dialogue can take place. In dialogue, one should be ready to listen to others with respect and open mind, and should also be ready to enrich oneself from the other party. An open and ingenious dialogue presents what is perhaps the best means to achieve peace and mutual understanding between the Buddhists and the Christians in Myanmar.

3. Dialogue as a Path for Mutual Understanding and Peace

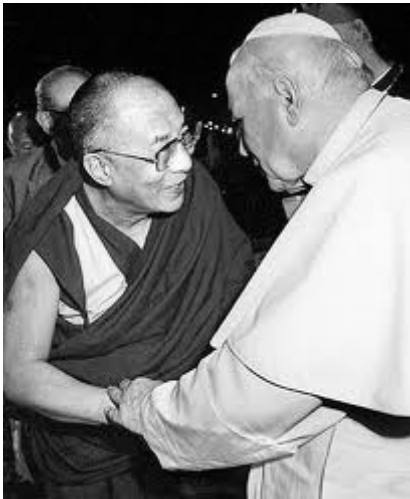
In what follows, we will firstly deal with the nature, purpose and forms of dialogue. We will then make an attempt to apply these ideas to the Myanmar's situation. We will also explore some obstacles to dialogue.

3.1. The Nature and Purpose of Dialogue

According to the 1984 document, *Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, the ideal interreligious dialogue does not only comprise discussion, but also "includes all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment."¹⁶ This means that interreligious dialogue does not just "aim at mutual understanding and friendly relations."¹⁷ Interreligious dialogue also "supposes the desire to make Jesus Christ better known, recognized and loved,"¹⁸ and it is, "part of the dialogue of salvation initiated by God."¹⁹ In this sense, dialogue is part of the mission of the Church.

It is important to note that, although interreligious dialogue and proclamation are closely interrelated, they are not interchangeable. The Pontifical Council for Inter-religious Dialogue and the Congregation for Evangelization's *Dialogue and Proclamation* warns of us against this mistake:

Interreligious dialogue and proclamation, though not on the same level, are both authentic elements of the Church's evangelizing mission. Both are legitimate and necessary.... They are intimately related, but not interchangeable. True interreligious dialogue on the part of the Christian supposes the desire to make Jesus Christ better known, recognized and loved; proclaiming Jesus Christ is to be carried out in the Gospel spirit of dialogue.²⁰



John Paul II takes time to elaborate on this subject. "These two elements [proclamation and interreligious dialogue] must maintain both their intimate connection and their distinctiveness; therefore they should not be confused, manipulated or regarded as identical, as though they were interchangeable."²¹ Also worth of note is the Catholic Bishops' Conference of Indonesia's description of proper dialogue:

Too much emphasis on dialogue runs the risk that proclamation is not highlighted enough. Interreligious dialogue is distinct from proclamation, but may not be opposed to it, since in dialogue Christians give witness to their faith, and in proclamation Christians respectfully encounter in the hearers of the Word, the Truth and Goodness that comes from the God of salvation and leads to him. Conversion occurs not only as fruit of proclamation. It is the Spirit of God who alone works conversion to God in Jesus Christ through proclamation as well as through interreligious dialogue.²²

On the other hand, one should remember that too much emphasis on proclamation also runs the risk of not highlighting dialogue enough. We must, then, strike a healthy balance between dialogue and proclamation. In order to do so, however, we first need to clearly delineate the two.

3.2. Forms of Dialogue and their Implications in Myanmar

According to the *Dialogue and Proclamation*, dialogue is an interreligious exploration and witness made with the goal of reaching a deeper understanding between two faiths. Proclamation, on the other hand is a direct witness of the Gospel message and faith in Christ, completed by an explicit invitation to join in that faith.

In the context of religious plurality, dialogue means 'all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment', in obedience to truth and respect for freedom. It includes both witness and the exploration of respective religious convictions... Proclamation is the communication of the Gospel message, the mystery of salvation realized by God for all in Jesus Christ by the power of the Spirit. It is an invitation to a commitment of faith in Jesus Christ and to entry through baptism into the community of believers which is the Church.²³

In what follows, we will continue to address forms of dialogue and apply them to the context of Myanmar. There is a tendency in the general public to think that religious experts have sole jurisdiction over dialogue. Generally speaking, therefore, little attention is paid by the general public to the issue of dialogue. Dialogue, however, can and should be practiced in various forms and at different levels by every Christian.

The *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* speaks of four kinds of interreligious dialogue that show the dialogue is possible for everybody: the dialogue of life, the dialogue of action, the dialogue of religious experts and the dialogue of religious experiences.²⁴

1. **The Dialogue of Life.** *Dialogue and Proclamation* says that the dialogue of life as "where people strive to live in an open and neighbourly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupations."²⁵ In this form of dialogue, every Christian is invited "to bring the spirit of the Gospel into any environment in which he [or she] lives and works: familial, social, educational, artistic, economic, or political life."²⁶ One characteristic and/or advantage of this dialogue of life is that every Christian can get involved in this kind of dialogue, for it does not require any qualifications or expertise in theology.

Life is full of joys and sorrows. Everyone has experiences of happiness and sadness. Sharing a joy or a grief with others is a sign of love and concern. In this understanding, Christians are called upon to share their life experiences with others regardless of race and religion. In a sense this is a witness to the Gospel in an implicit way. This dialogue of life is closely linked with friendship, which is one of the effective experiences in missionary work. This dialogue of life can be practiced in many places, in classrooms, in offices, at work places, neighbourhoods and so on. Since this dialogue of life offers a great opportunity for all Christians, it deserves special attention.

2. **The *dialogue of action*.** This second form of dialogue has "goals of a humanitarian, social, economic, or political nature which are directed toward the liberation and advancement of humankind."²⁷ In this dialogue "Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people."²⁸ Evidently, in Asia this kind of dialogue is particularly relevant. For, as the Asian Synod says, "Human promotion is a constitutive dimension of the preaching of the Gospel. This has particular relevance in Asia where some of the poorest nations on the face of the globe are found and where more than fifty percent of the population suffer under deprivation, poverty, and exploitation."²⁹

The dialogue of action is, in my view, closely linked with a witness to the Gospel message (*kerygma*). In this sense, therefore, the dialogue of deeds could also be somewhat regarded as a dialogue of *witness*. Given the political difficulties of the limitation of religious freedom, the Catholic bishops in Myanmar opt for not publicly opposing the authoritarian government or taking part in public demonstrations against the military government. Rather, they agree "to suffer, in silence for the good of the Church."³⁰ But what does it mean to suffer in silence?

In my view, the bishops suggest that dialogue of action is an effective means of witnessing the Christian message under the military rule in Myanmar. In this understanding, one can talk of service to one's neighbour (*diakonia*), especially to the poor, the needy and the marginalized; Christians are invited to be like the good Samaritan, who takes care of the needy. This is, indeed, a challenge, but it is also a great opportunity for Christians to follow the footsteps of Jesus, who came not to be served but to serve (cf. Mk 10:45), especially those who are the poorest of the poor and the neediest of the needy. In this sense, a dialogue of action could be regarded as liberation for the poor, the hungry, the needy and the marginalized, which is a core concern of Jesus' ministries and of all Christians in the world. Furthermore, it is also a chance for the Christians to show the people what they believe in deeds.

3. **The *dialogue of religious experts*.** This third form of dialogue requires specialists, for it entails an in depth theological exchange. Through this dialogue both parties "seek to deepen their understanding of their respective religious heritages and to appreciate each other's spiritual values."³¹ In order to carry out this dialogue special training is required in both parties. Admittedly, this sort of dialogue is still hard to realize in Myanmar today. In my view, it could be said that both parties, Buddhists and Catholics, are generally not yet really ready to enter into this level of dialogue.

4. **The *dialogue of religious experiences*.** The fourth and last form of dialogue deals with a deeper level of sharing of one's religious tradition and experiences, like contemplation and/or meditation, prayer, faith, ways and means of searching for the Absolute or 'God'.³² By means of this dialogue, both sides can enrich their mutual understandings, religious values and heritage.

Generally speaking, people in Myanmar are pious. Buddhists, for example, like to go to pagodas and pray. Either at home or at pagodas, they often practice meditation. They give high respect to their monks and nuns. Furthermore, they do charitable works like almsgivings and donations, particularly to their monks and nuns. What is remarkable is that whenever a devout Buddhist passes by a pagoda, he or she always turns the head toward it and bows down as a sign of respect and worship. This, is very similar to Catholics making the sign of the cross when they pass a church.

When Christians travel from one town to another by bus, for instance, or as soon as they leave the town, the bus stops for a while and one of the passengers in the bus prays for their safe journey on behalf of all the passengers, offering the day to God. After that, they continue their journey. This is normal in some parts of the country, especially in areas of Christian majority. This indicates that there are many aspects of religious experiences both Buddhists and Christians can share. In addition, there are also similarities between the two religions as far as religious practices are concerned. For example, both religions have a Lenten season, meditation, and so on. The central point here is that both sides have religious experiences to share with the other.

But, what is of great importance at a pragmatic level, for all four forms of dialogues, is that Christians must enter into dialogue with sincere and open heart. They must remember that the partner should be respected and given a space to speak. By its nature, dialogue is a two way street. One must be ready to learn from the other party. In Myanmar, when it comes to religions, triumphalism, imperialism and superiority are often present in the minds of many people, Buddhists and Christians alike. This kind of mindset should be changed, as it is a stumbling block for sincere and genuine dialogue. This, from a Christian perspective of proclamation, is a

hindrance to the witness to Christ who is "meek and humble in heart" (Mt 11:29). In dialogue, it is extremely important that no one should have an urge to convert the other, because with such hidden purpose in mind, no one can really enter into a sincere dialogue.

3.3. Some Obstacles for Interrelations Dialogue in Myanmar

The actual dialogue between the Buddhists and the Christians in Myanmar still faces a wide spectrum of religio-political difficulties. I will now mention some significant hindrances.

The first is 'ignorance'. 89% of Myanmar is Buddhist, and 5% Christian. In the current religious situation there is a sense of superiority on the part of the Buddhists, while the Christians tend to have an attitude of inferiority. Ignorance is found in both sides. This means that few Buddhists and Christians pay attention to each other as far as religion is concerned.

Second, almost all Buddhists belong to an ethnic group called Barmans (or Burmese). Conversely, a great majority of Christians belong to ethnic minority groups such as the Shans, Kachins, Chins, Karens, Rakhais and Kayahs. Due to political and religious reasons, there are some tensions between the Barmans and other ethnic peoples, especially in some remote areas in the country. A dialogue between Buddhists and Christians in Myanmar means a dialogue between ethnic Barmans and all other six ethnic groups in the country. Many ethnic issues hinder the religious dialogue.

Third, as said, Christianity in Myanmar is considered a foreign religion by many Buddhists. From a Buddhist perspective dialogue between the Buddhists and Christians turns out to be a dialogue between the Buddhists and foreign Christians or a dialogue between Buddhism and a foreign religion.

Fourth, in my view many Christians are not convinced of the importance and necessity of dialogue with Buddhists.

Fifth, religious freedom is often limited, at least in some parts of the country. This is a stumbling block for dialogue in Myanmar.

Conclusion

Undoubtedly, fostering dialogue between the Christians and Buddhists in Myanmar is difficult. One's faith and belief can be challenged in the course of dialogue. As a result of dialogue one may even experience doubt about one's belief. But, at the same time, dialogue is also an occasion to enrich one's religious conviction. In dialogue Christians should be humble, open and ready to enrich their faith and belief with experience of the partner. No religion possesses all truths. This means that, in dialogue, a Christian can also learn some truths from the partner and enrich his or her religious knowledge. One should also keep in mind that the success of dialogue is dependent on the work of the Holy Spirit present in the human effort. Therefore, in the pursuit of dialogue, it is of great importance to listen to the Holy Spirit, "who blows where He wills (cf. Jn 3:8); respecting his work in souls; and striving for inner purification, without which dialogue cannot bear fruit."³³

Despite many and various difficulties, obstacles and challenges, the Christians in Myanmar should strive to dialogue. Hans Kung rightly says that there is, 'no peace among the nations without peace among the religions, but no peace among the religions without dialogue between the religions.'³⁴ In Myanmar, a true and sincere dialogue is urgently necessary and indeed indispensable not only to overcome the contemporary impasse but also to build mutual understandings, respect and peace between Buddhism and Christianity for the wellbeing of the people as a whole. A genuine dialogue is a means to transform society and the world in accordance with the Good News of Jesus Christ who wants everyone to attain eternal happiness.

Notes

¹ THE ASIAN SYNOD, "Proposition 41: Interreligious Dialogue," in *The Asian Synod: Texts and Commentaries*, ed. Peter C. Phan. New York: Orbis Books, Maryknoll, 2002, 158.

² See Michael AMALADOSS, SJ, "Is There an Asian Way of Doing theology?", *East Asian Pastoral Review* 45, no. 1 (2008) 10-27.

³ Peter J. WILKINSON, *A Mission to the Burmese Buddhist: A Case History of the Nineteenth Century Apostolate of Paul Ambrose Bigandet (1813-1894)*. Rome: Pontifical Gregorian University, 1970, 315.

⁴ Samuel NGUN LING, *Communicating Christ in Myanmar: Issues, Interactions and Perspectives*. Yangon: Association for Theological Education in Myanmar, 2005, 13.

- ⁵ Georg EVERS, *The Churches in Asia*. Delhi: Cambridge Press, 2005, xxi.
- ⁶ Germano TTUN MAUNG, *Missionary contextualization: In Respect to Theravada Buddhism in Myanmar*. Rome: Pontifical University of Urbania, 1995, 38.
- ⁷ Dominic THET TIN, *The Church as Sacrament of Christ: An Intrinsic Dynamism for a New Evangelization in the Context of Yangon Archdiocese in Myanmar*. Rome: Pontifical University of Urbaniana, 1999, 24.
- ⁸ Lonely PLANET, *Myanmar (Burma)*. London: Lonely Planet Publications, 2009, 66.
- ⁹ Daniel J. ADAMS, "Universal Salvation? A Study in Myanmar Christian Theology," *Asia Journal of Theology* 22/2 (2008) 219-38.
- ¹⁰ Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* (LG), no. 16.
- ¹¹ LG no. 17. See also Heb 11:6.
- ¹² JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic *Ecclesia in Asia* in 1999, no. 31.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Roger BURGGRAEVE, "Alterity Makes the Difference: Ethical and Metaphysical Conditions for an Authentic Interreligious Dialogue and Learning," in *Interreligious Learning*, ed. Didier Pollefeyt. Leuven: University Press, 2007, 235.
- ¹⁵ Bulent SENAY, "Teaching World Religions: Reflexive 'Interreligious Learning', Phenomenological Theology and Methodological Agnosticism," ed., Didier Pollefeyt in *Interreligious Learning*. Leuven: University Press, 2007, 220.
- ¹⁶ *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (1984), no. 3. See also PAUL VI, *Ecclesiam Suam* (August 6, 1964).
- ¹⁷ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE, *Dialogue and Proclamation* (1991), no. 40.
- ¹⁸ Ibid., no. 77.
- ¹⁹ Cf. Pope PAUL VI, Encyclical Letter, *Ecclesiam Suam*, ch. III.
- ²⁰ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE and CONGREGATION FOR EVANGELIZATION, *Dialogue and Proclamation* (1991), no. 77.
- ²¹ JOHN PAUL II, Encyclical Letter, *Redemptoris Missio* (RM), no. 55.
- ²² Peter C. PHAN, ed., *The Asian Synod: Texts and Commentaries*. Maryknoll: Orbis, 2002, 24-5.
- ²³ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AND CONGREGATION FOR EVANGELIZATION, *Dialogue and Proclamation* (1991), nos. 9-10.
- ²⁴ Cf. *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (1984), nos. 28-35.
- ²⁵ *Dialogue and Proclamation*, no. 42.
- ²⁶ *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, no. 30.
- ²⁷ Ibid., no. 31.
- ²⁸ *Dialogue and Proclamation*, no. 42.
- ²⁹ PHAN, *The Asian Synod: Texts and Commentaries*, 159.
- ³⁰ EVERS, *The Churches in Asia*, 412.
- ³¹ *Dialogue and Proclamation*, no. 42.
- ³² See RM, no. 57.
- ³³ Jozef TOMKO, *Congregation for the Evangelization: Guide for Catechists*. Rome: Vatican City 1993, no. 15.
- ³⁴ Hans KUNG, *What I Believe*, trans. John Bowden (London: Continuum, 2010), 194.

Ref.: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Vol. 76, n. 6, June 2012, pp. 435-450.

Francis Anekwe Oborji
Professor of Missiology, Pontifical Urban University, Rome
Missiology in its Relation to Intercultural Theology
and Religious Studies¹

The debate as to whether it is still relevant to continue the use of the traditional subject title "Missiology" (Mission Studies) to cover the emerging issues in missiological science as a theological discipline has continued to gain more interest and reactions from many circles. Religious studies and intercultural theology have direct or indirect relation with mission studies. For this, some are suggesting that the term "intercultural theology" be added to the traditional subject title "Missiology or Mission Studies" to reflect the emerging concerns in missiological science. Some also suggest that the term "intercultural theology" should replace the traditional subject title "Mission Studies."

An association of German missiologists has come up with some suggestions as a way forward in resolving this issue. The document by the section "Religious Studies and Mission Studies" of the Academic Association for Theology (WGTh) and the Administrative Board of the German Association for Mission Studies (DGMW), has suggested that the explanatory term "intercultural theology" be added to the traditional term "Mission Studies." The document argues that this is feasible because the association between Mission Studies or Intercultural Theology and Religious Studies as is customary in theological faculties and most of the German-speaking universities, "has proven to be fruitful and therefore should certainly be continued."

My intention in the present article is not to agree or to disagree with the suggestions already offered as the reasons for the search for additional name or adjective for the traditional subject title "Mission Studies." (Though I prefer to continue with the use of the more correct and traditional title of the subject: "Missiology"). The aim is rather to show how the new concerns in mission studies are already part of the subject matter of the discipline and therefore do not call for a change of name or additional adjective to the traditional title: "Mission Studies" (or "Missiology"). The present article wants to underline the fact that what is needed today in our mission studies is to develop an organic program of studies and course content that will preserve the traditional subject title of the discipline and indicate its role in theological education. Secondly, it argues that what the new emphasis on intercultural and inter-religious studies is bringing to our mission studies is the need for change of attitude and style in the way we discuss and relate with people of other cultural and religious traditions in our missiological research and education. It is the issue of theological language which does not necessarily mean a search for another subject title for "Mission Studies" or "Missiology" as a theological discipline. Thus, the article underlines the fact that enlarging the course content or program of studies in missiology — that pays special attention to the issues of intercultural theology and religious pluralism could be a better way of resolving the impasse.

Which Way: New Subject Title or New Language in Mission Studies?

Missiological reflections of the past were more a concern of theologians from the North Atlantic. This is the crux of the matter! With the growth of missiological input from the writings of Christian theologians from the Global South, is the subject title "Mission Studies" still valid? The central question is how do we incorporate "religious studies" and "intercultural theology" into the traditional subject title "Mission Studies" so as to reflect the new developments coming from the Christians of the Global South? Related to this is the question of whether the incorporation of religious studies and intercultural theology into mission studies without the change of the traditional subject title "Mission Studies" (or Missiology) does any harm to any of the major components in missiological studies? Do we need the recent search for another title for the science of mission in theological faculties? Put in another way, does the enhanced emphasis on intercultural and religious studies not already accommodated in the traditional subject title "Mission Studies" (or "Missiology")? For instance, in the Catholic Faculties of Missiology, intercultural and religious studies are studied as parts of the wider field of

¹ An abridged form of this article was published in: *Mission Studies* (Journal of the International Association for Mission Studies (IAMS), 25(2008) 1, 113-114. Here we are publishing the full text of the article.

missiology. Each of the components in missiology — are studied as different areas of specialization that complements one another and which brings out the essence of science of mission in theological education.

In the context of the traditional understanding of mission studies as a theological reflection on the *missio Dei* (God's mission), and *missiones ecclesiae* (missionary ventures of the church), the science of mission as a theological discipline has always concerned itself with both *missio ad extra* and *missio ad intra*. In each case, the area of concerns includes both the people the mission is being addressed and their ever changing cultural and religious spheres as well as socio-political and ideological influences. Its field of operation is the entire spectrum of the Christian mission — theological reflections on mission, the church's missionary activities and the problems associated with the encounter of the Gospel message with other peoples, cultures, religious traditions, ideologies and philosophies. These are incorporated, each as a distinct area of specialization in missiology without altering the traditional subject of the discipline. Mission studies (or missiology in its original Latin root) is that theological discipline that reflects on the way the church understands and executes her missionary mandate in relation to peoples of various cultures, religious traditions and contexts. Though, the missiology of the old used a kind of language that was too narrow in its view of mission, but all the same, its chief concern was still on the encounter of the Gospel message with peoples of other cultural and religious traditions and contexts.

Again, one of the problems raised as to why the name "Mission Studies" no longer qualifies as a sole title for missiological science is the current emphasis on the global context in which we do our theological reflections. North Atlantic people no longer see themselves as the sole bearers of theology and culture. In the last decades, for example, Western theology has become increasingly conscious that its theology, too, is contextual, not universal, and has produced a number of important missiological reflections in line with this realization. Thus, today, North Atlantic and Global South theologians are now engaged in a fruitful and mutually critical dialogue. But even the theological reflections of the authors from the Global South owe its inspiration from the traditional theology of North Atlantic authors. Here we are dealing with the meeting of theological and missiological reflections of Christian thinkers from the different cultural zones — each of which was influenced by the history and cultural context in which the authors found themselves. In this case, is it intercultural theology that is required or acknowledgement of the emerging global nature of Christian theology and missiological reflection? After all, in the ultimate analysis, the point of departure and arrival in mission studies is Jesus Christ and the mission he entrusted to the church. The question here is whether it is logical to speak of intercultural theology in the family of God which is the church (if one is permitted to bring in here the African renewed image of the church-as-family of God)? Is the emerging global theological reflections in the pens of Christian authors from the different zones of the world, not a sign of the global nature of the Christian faith itself? Is speaking of intercultural theology in such a development not working against the tide of times? What of an integrated and organic program of studies and course content for missiology — a global Christian theology of mission in which all these concerns of the present time are covered, and each receiving an adequate place in mission studies.

The danger here is that if the new concerns of intercultural and inter-religious studies are allowed to alter the traditional subject title of missiology, we may be heading to promoting parochial or rather ethnic theology in the family of God. It may also mean returning to the old way of fragmentation of the world and theology which is the very thing the present concern, I supposed, is aimed to guide against. Thus, intercultural theology and religious studies if adopted or added to the traditional title "Mission Studies or Missiology" will in the long run, work against the very thing it intended to address. One of the concerns in the writings of the theologians and missiologists from the Global South is the universal claim of the North Atlantic theology and the superiority complex that naturally goes with such a claim. There is no way to show that the type of intercultural theology that is envisaged in the document (of WGTh and DGMW) will bridge such superiority claim of one zone over the rest of the world in theological reflection.

Another problem raised in the WGTh and DGMW document as the reason for the call for another subject title for "Mission Studies", is the issue of religious pluralism in Europe. The awareness of this religious pluralism requires a special theological reflection. The question of religious pluralism is a global issue and a reality that has always been there since the dawn of human civilization. What may appear revealing, especially after the September 11, 2001

Terrorist attacks in the United States of America, is the extent human beings could go in using the name of religion to launch havoc on fellow human beings. But religion as such, in its history, has always the tendency of being manipulated by some fanatics for selfish interests and political agenda. It is important that we separate the manipulation of religion by some overzealous fanatics from mission studies or rather theology per se. The presence of many Muslims in Europe and of Christian migrant minority congregations in mostly Muslim environment is cited as an example of why "Mission Studies" should have "Religious Studies" appended to it as a subject title.

The suggestion of appending religious studies to the subject title "Mission Studies", at a first glance may appear recommendable. But behind it one sees some difficulties that could jeopardize the new status that missiology as a theological discipline is beginning to gain in theological education. In the first place, the suggestion brings out the need to be sensitive of other cultures and religious traditions in our theological and missiological reflections. There is nothing that offends people as the use of disparage language against their culture and religious heritage. Intercultural and religious studies may mean that all religions are to be given equal hear and voice in theological studies. This is recommendable especially in these days when human society is burdened by religious acrimony that calls for a theological model that promotes better relationships among diverse peoples. However, social studies and sciences have special competences in social anthropology and comparative religious studies. Many universities in different parts of the world have faculties in these areas. Contemporary missiology is already benefiting a lot from the fruits of studies and researches done by experts in social sciences and cultural anthropology as well as in comparative religious studies. While experts in these areas do the field work, missiologists have the duty to make use of such field work in their reflections on the essence of the Christian mission. It is not expected that missiologists should take over the work of social scientists and anthropologists. As an interdisciplinary theological subject, missiology is expected to make all these aspects in human sciences to bear in its theological investigations on Christian mission without altering its subject title or changing the content of its aim and mission in the field of theology.

Migrations and co-existence of different religions in a particular society is not new to human and Christian history. What may appear new is the increasingly awareness of the rich cultural and religious heritage of other peoples hitherto judged to be without culture and civilization. Modern studies in social and cultural anthropology have enriched our knowledge of how the divine providence has endowed each people in their ever-changing cultural and religious context with knowledge and civilization that cannot be considered inferior to those of any other group. For instance, in the African context, the mission studies of the old employed some missionary theories and language that denigrated the local people and culture and which tried to show that it is only through the culture of the foreign missionary that the Gospel could be preached to the Africans. This adaptation mission theology of the old is now obsolete and the new language now is that of inculturation which recognizes the influence of local culture on the people. The theology of inculturation is showing that it is fruitless to try to evangelise the local people on the basis of the cultural vestiges of the foreign missionary. But to arrive at the present theology of inculturation in missiological studies, mission studies did not change its subject title. What was needed was a change of mentality, style and missiological language and approach.

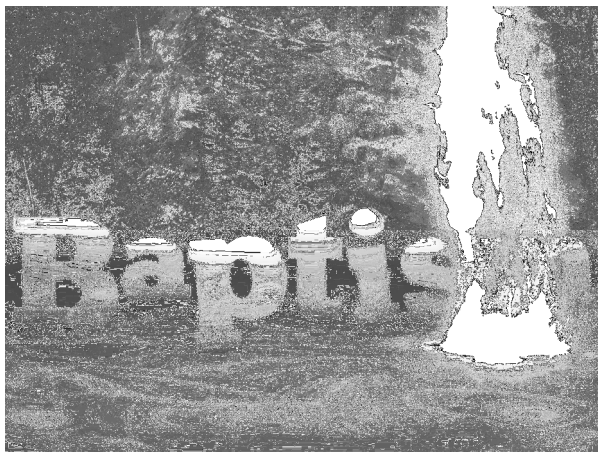
Furthermore, the present awareness of religious pluralism is a typical example of where the new language is beginning to yield some good fruits while respecting the traditional subject title of missiology. For instance, when the Vatican Secretariat for dialogue with other religions was established in the early 1960s by pope Paul VI, the other religions were referred to as "Non-Christian." Thanks to modern scholarship on cultural anthropology and social studies as well as contemporary theological investigations, the name of the Vatican Office was later changed to "Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue." While this does not mean equality of all religions, it nonetheless signals a new development in our theological perception of the other.

In the same vein, ecumenical dialogue and its theology began with focus on the division between the church of the West and that of the East (Orthodox churches), and also of promoting collaboration among the churches that sprang up after the fifteenth century Reformation in the West. Today ecumenical theology is also witnessing a new phenomenon – the New Religious Movements, the Pentecostal churches, African Healing or Independent (Initiated) churches, etc. It is interesting to see if ecumenical theology will change its subject title so as to reflect the emerging developments of the entry of these new Christian ecclesial

communities into ecumenical dialogue? Just as missiology is not expected to change its subject title so as to accommodate the present focus on ecumenical dialogue, dogmatic or systematic theology does not also need to change its subject title simply because the modern theology is today receiving ecumenical orientation.

The mystery of Christian faith is one. It is rooted and founded on the mystery of God in Christ. There may be diverse theological perspectives arising from the different socio-cultural contexts and human history from which each group or believers have attempted to reflect on the same mystery. The common denominator is Christ and the mystery of God revealed in Him. Moreover, the basic doctrines of the faith in Christ and the Trinity have already been defined during the apostolic and patristic eras before the schism of the eleventh century and the fifteenth century Protestant Reformation, or the present upsurge of the Pentecostal and African Independent (Initiated) churches. Whether one is reflecting on the Christian mystery as an African, Asian, or an Euro-American or Latin American, he or she is always conscious of speaking to brothers and sisters, not adversaries. If there is anything the present emphasis on intercultural dialogue and our awareness of other religious traditions have brought to the debate, it is the fact that our theological and missiological reflections are invited today to avoid the use of expressions and subject titles that have behind them the seed of polemics or of setting up one cultural or religious tradition against the other. Modern theology is invited today to bring into relief and to explore the universal dimensions of the cultural heritage of our diverse contexts, their origins in the One Supreme God, and to show how all these have their providential foundation and fulfilment in the Kingdom of God inaugurated in Jesus Christ. In other words, the present emphasis on intercultural and religious studies in theological reflections is already reflected in the writings of missiologists from different cultural zones. The authors have enriched our knowledge of the Christian faith and understanding of mission by the theological models that are being emphasized in each of the zones.

For instance, the way African theologians stress inculturation and intercultural dialogue, and the search for common elements that bring the church-family together shows that what is needed today is not so much a new subject title for mission studies but a recognition of these developments from new Christian communities in our traditional way of doing theology. The same is valid for the Asian theologians' accent on inter-religious dialogue, or Latin Americans' liberation theology as well as the Euro-American authors' emphasis on ecumenism and dialogue with post-modernity or theological relativism. In other words, any branch of theology is invited today to incorporate the efforts of theologians from the new Christian zones while treating the traditional themes of theology. Discussion on Christology, ecclesiology, and other traditional themes of traditional theology should include also the contributions from authors of these new zones of Christianity. Furthermore, some of the leading concerns of theologians from the Global South, such as culture, inter-religious dialogue, human development, liberation, poverty, and oppression, are viable theological categories that can enrich the traditional themes of systematic theology and pursuit of mission. In that respect, the inculturation orientation in African theology, for example, has become very important in our understanding of mission (Oborji 1998, 213).



The African inculturation theology does not come into the field of theology for intercultural meeting but rather as a theological manifestation of how the Spirit of the risen Lord is leading the local church in the continent in the pursuit of the one mission of Christ. Mission studies anywhere is called upon to recognize this work of the Spirit and bring it to bear in our way of theologising. All these illustrate the fact that intercultural and religious dialogue is about bridging the gap of divisions in our theological perceptions of the other. This new perspective in theological investigations brings to the fore the fact that the ties we share in baptism (for Christians) and our

common origin in the one God (for all humanity) ought to be the basis of unity and community living. It is within that search that we are invited to be part of the effort to end the present day fragmentation of the world and its resultant neo-capitalist and neo-colonial hegemony.

Therefore, the question is how are we to make our mission studies reflect the new landscape of Christianity — which in recent times has moved from the Northern hemisphere to the South. Can our missiology become the kind of theological discipline that will accommodate the voices and sensibilities of these new Christians from the Global South and bring them to bear in the way we used to understand theology and mission? It is in so doing that missiology will find its distinctive role and identity in the field of theology. This is the basic issue the new emphasis in intercultural and religious studies is inviting us to understand. So, it is clearly not a matter of revisiting or appending a new word to the traditional subject title of missiology, but rather of allowing the new development in the new zones of Christianity to reflect in our traditional way of doing theology and missiology. Again, what is required above all, is new theological language, change of mentality and style.

Previous Attempts

What modern missiologists have been able to show is the fact that we have to overcome the entire approach in which the new use of the word mission and mission studies was associated closely with the colonial expansion of the Western world into what has more recently become known as the Global South (see Bosch 1991, 1). It is no longer fashionable to view mission and mission studies in terms of expansion, occupation of fields, the conquest of other religions and cultures, and the like. Indeed until the 1950s, mission, even if not used univocally by all, had a fairly circumscribed set of meanings. The German missiologist, Thomas Ohm summarized them as: 1) the sending of missionaries; 2) the activities undertaken by such missionaries, 3) the geographical area where the missionaries were active; 4) the agency that dispatched the missionaries; 5) the non-Christian (Western) world or "mission field" (see Ohm 1962, 52ff). These concepts affected the growth of missiology as a science of its own in theological education. They also initiated the debate on what should constitute the subject matter of missiology in theological faculties. This was also the time some theologians were beginning to view missiology as a science of and for the missionary, a rather practical study of how do we execute our mission. Thus, when it became necessary to begin scientific reflections on mission in the early part of last century, it took not only various historical stages but also strategies for this to be achieved. The following strategies or models can be mentioned: 1) incorporation of mission studies into existing disciplines; 2) the introduction of missiology as an independent theological discipline; 3) integration (incorporating mission studies into the entire field of theology); and 4) missiology as a "comparative theology." (see Oborji 2006, 46ff.).

However, the entire development turned out to be, at best, a mixed blessing. It gave no guarantee that missiology now had an equal and legal status in theology. For none of the models — incorporation into an existing discipline, independence, or integration — could be said to be acceptable to all. However, in theory, the model of "comparative theology" (which looks closer to what is being proposed in the document of WGTh and DGMW) looks theologically sounder (see Cracknell and Lamb 1986, 26). But we are still faced with giving missiology its distinctive and specific theological goal and foundation. There is also the problem of distancing the discipline from the continuous meddling and ulterior motives of the sponsoring institutions and organisations. The concern here is how do we sustain the already achieved height of distinguishing missiology as science of its own in theological disciplines and absolve it completely from identity crisis and instability of its subject title in theological faculties?

Adolf Exeler had wanted to resolve this impasse by suggesting that "comparative theology" (not really the same as the model of "integration of missiology into the different theological Subjects?") be used as the new subject title for mission studies. However, this model had not been achieved in the missiology of the old style. And some have questioned the relevance of an orientation to the comparative methods used in other fields of scholarship. In fairness to him, Exeler intends in this methodology, to overcome the Euro-centric captivity of theology, to substitute partnership for paternalism and to give a proper status to the intercultural theological dialogue already under way. Like others of his contemporaries, Exeler felt that the very success of the more recent mission had resulted in a grave crisis not only for the mission itself but also for missiology. The assumptions under which both began had radically changed. Paternalism, condescension, treating people as objects and the Western claim to universalism — all these concomitant symptoms of a mission infected by colonial thinking, says Exeler, are untenable for some reasons. For instance, because of the emergence of independent "mission churches", and because of this traditional missiology is no longer

justified. This is because the so-called young churches do not regard themselves as objects but rather as subjects of their existence as communities sent into the world; why should Western missiologists dictate to them how a missionary church is to be realized in their special context? And even if missiologists did not dictate to them but merely confined themselves to a descriptive account of the "sent" character of these churches, they would not be immune to the danger of still asserting their outdated absolutist claims (cf. Müller 1987, 13). Exeler claims therefore, that "intercultural or comparative theology" is the only way out.

Nevertheless, as it is evident today, it is doubtful whether Exeler's alternative suggestion has solved the problem of missiology as a theological discipline. "Intercultural theology or comparative studies", indispensable as they may be, would inevitably result in driving this redefined missiology into a theological bottle-neck not commensurate with the all-embracing, integral character of the universal mission of the Christian faith. The missionary commission, which has its source in the *missio Dei*, cannot appear only in the specifically theological sphere but also embraces liturgy, prayer, proclamation, communication of the faith in all its forms. All of this, of course, needs thorough theological reflection, especially in the cultural context, but must not be confined to it, or take because of it to redefine the traditional subject title of the discipline. Besides, Exeler's theory seems paradoxical in so far as he takes with one hand what he gives with the other. In plain language, this theory harbors the danger of submitting a mission about to be freed from the paternalism of the West to the subservience to a theology and social science in which, despite its best intentions to the contrary, Western dominance would still reassert itself (see Müller 1987:15). As David Bosch has shown, to redefine the subject title "Mission Studies", we need to answer the basic question: What is the object of missiology (see Bosch 1991, 492). Are not the concerns expressed by the proponents of intercultural theology and religious studies as new appendages to the subject title "Mission Studies" already covered in the object of missiology?

In the first place, missiology is today no longer conceptualized only in terms of "science of the missionary and for the missionary"; that is, in the sense in which it can concern itself only with mission history, missionary geography and statistics, the morphology and phenomenology of mission and, of course, with exploration and further development of missionary method. Karl Graul who offered this suggestion (about a century and a half ago), thought that in this way missiology would "lift itself from the twilight of sentimental piety to the broad daylight of faithful scholarship" (cf. Myklebust 1955, 94ff). Contemporary missiology has also transcended the extreme position of those who view its object as a praxis of mission in which the world sets the agenda and the Christian message is primarily understood as a message of promise related to the world, history, and society, independent of any intermediary of tradition or hierarchy. This model sounds good, but it is at least doubtful whether it would be more than a theory of a certain established praxis which may not necessarily be of interest to the other theological disciplines. Strictly speaking, it tends to suggest that missiology could do without any specifically Christian framework. The model takes its bearings from "shalom", the call to peace in the broadest sense of the term through which all aspects of human life acquire their promised fullness. Rütli, who developed this concept more consistently than Hoekendijk, advances a "political hermeneutic" which must be realized in social and political action in contrast to the traditional missionary practice and its theological implications. Largely, this theory received negative responses from missionary societies and many institutions. It was also viewed by theologians as placing the role and task of missiology in a second, wider sense. Thus, this model instead of solving the problem compounded it (see Müller, 1987, 12-13).

For the moment, the possibilities of missiology are more realistically assessed where it is asked whether it still possesses "the institutional compactness and energy" to satisfy itself once again of its position and thus, at the same time, its responsibility in the company of theological disciplines (cf. Kramm 1984:69). Recent tendencies point at this same direction when they described the task of missiology as necessarily "controversial, contextual, and confrontational". This implies that missiology, at any rate, can no longer retreat from a position between the battle lines into introspective complacency. Vatican Council II was to attend to this problem in an unprecedented manner (AG 6). The problem was not with the subject title of the discipline, but rather with the way theologians used to conceptualize the concept and goal of mission as the subject-matter of missiology. Thanks to Vatican II missionary decree *Ad Gentes* and the post-conciliar documents on mission, we have today a better understanding of these issues (see *Ad Gentes* 6; *Evangelii Nuntiandi* 50-53; *Redemptoris Missio* 31, 33).

A Case for the Traditional Title: "Missiology"

The question we have been discussing could not have arisen if experts in mission studies have, in their various theological faculties and chairs, worked hard to retain the Latin root in the traditional title of the discipline "Missiology" (*missio logos* = theological study of mission). Until the sixteenth century, the term mission was used exclusively with reference to the doctrine of the Trinity, that is, of the sending of the Son by the Father and of the Holy Spirit by the Father and the Son. Jesuits were the first to use it in terms of the spread of the Christian faith among non-Christians and other people. Later, it came to be used as the generic term and subject title for the study of mission (missiology), at least in the Catholic circles. By adopting the expression "Mission Studies" instead of missiology, missiologists give the impression that any thing could go as mission studies. Such an idea also gives the impression that missiology as a theological reflection on Christian mission could cede its seat to any study or discipline that claims to have something to offer to our understanding of the essence of the Christian mission. Under such arrangement, any teacher could then be employed to come and teach in the department of mission studies. The question of competence and the theological scope of the discipline will be relegated to the background and become relative if not insignificant in determining the course content and in the appointment of professors of the discipline — after all, anything could be called missiology?

We have raised the above problem simply to demonstrate that altering the traditional subject title of this theological science on mission for reasons of accommodating new emphasis on intercultural and religious studies, is loaded with some fundamental problems. One would think that the problems that brought about the present call for another subject title for the science of missions, have already been overcome since missiology came to be accorded its rightful place of honour in theological education through the efforts of the early pioneers of the discipline. Raising anew the issue at this advanced stage of the subject will make missiology still look like a theological discipline with perennial identity crisis. It is true that mission studies came into being as an academic discipline during the nineteenth century missionary expansion, yet the evangelising church has never in any epoch lost sight of its missionary foundation and goal even if these were not from the beginning the object of reflection in theological faculties. Christian theology of every epoch developed under missionary situation. The church had in each case to convoke a council or similar meetings that deliberated on how to face the challenges of mission in such situations. The doctrines on the Trinity, Christology, Ecclesiology, and so forth, were formulated through such councils and mission inspired meetings. Missiology is a theological disciplines' out-reach to the world of sciences. It is intercultural and inter-religious by definition and purpose. While other theological disciplines may concern themselves with reflections on the self-understanding of the church and her doctrines, missiology opens the door of theology to interact with the developments in other areas of study in social sciences and humanities. It is this mediation role of missiology that is crucial today in relation to the new emphasis on intercultural and inter-religious studies.

Missiology is about the mission of the Triune God and the participation of the church in that mission through Christ and in the power of the Holy Spirit. It is a theological discipline that reflects on the faith of the church on its mission which was given to the church itself by the risen Christ. This also means that the object of missiology is deeper than the issues of intercultural and inter-religious studies in both theology and social sciences. The object of missiology is permanent while that of intercultural and social sciences are relative and transitory. Again, the modern emphasis on intercultural and religious pluralism does not warrant a change in the subject title of missiology or mission studies. At best, what such awareness requires is for missiology to re-examine its theological language in the encounter of the Gospel with peoples of other religious and cultural traditions, and in its role of promoting interaction between theology and other sciences.



missiology

Enlarging the course content

The question raised by the current debate on a new subject title for mission studies could best be addressed by enlarging the existing course content and areas of specialization in missiology as a theological discipline. The discipline of missiology could still retain its traditional subject title while adding some specific areas of specialization that will reflect the new concerns of intercultural and inter-religious studies. Some universities with particular reference to the Catholic sphere, have adopted this style in resolving the impasse. For instance, in my own university, our Faculty of Missiology has three principal areas of specialization: 1) Mission Theology; 2) Evangelisation and Pastoral Mission Theology; and 3) Mission and Religions. After the institutional courses and studies of basic subjects in mission studies, the course content is divided into three principal areas of specialization in missiology. Following the missionary character and orientation of the university, after the basic studies in the institutional cycle in the missiological science, students are encouraged to choose one out of the principal areas of specialization for further study and research. In that case, each student graduates at the end of his or her studies with either licentiate or doctorate in missiology but with specialization in his or her chosen area of study in the discipline.

Thus, the course content in the faculty of missiology is built around these three principal areas of specialization. Such a program is aimed at an organic formation of students in mission studies and intends to promote the study and research in various camps of missiological science. It retains the traditional subject title of missiology. Faithful to the divine revelation in Jesus Christ and the church's understanding of her mission, the program of studies places emphasis on biblical and theological investigations as well as on historical and anthropological research and an in-depth study of the nature and aims of the mission of the church. It aims also at promoting reflections on the relation between the Gospel, cultures and the social life of our time, and favours a serious knowledge and study of other religions. This means that the university's program for mission studies aims at offering students the knowledge and scientific methodology for research on the theological foundations and pastoral orientations for inter-religious dialogue, inculturation, intercultural dialogue, the transmission of the gospel message together with the duty and means of missionary activity.

In all, it is a course content that promotes an organic study of missiological sciences and at the same time gives primary attention to the question of mission *ad gentes* — to promote and re-orientate the proclamation of the gospel to those who have not yet heard it. Indeed, the program of studies is structured around the encyclical *Redemptoris Missio's* three areas of appreciating the missionary ventures of the church in the modern world: 1) mission *ad gentes*; 2) pastoral care; and 3) new evangelisation or re-evangelisation (see *Redemptoris Missio* 33). This in turn is rooted in the mission theology of the Vatican II, particularly in its vision of the aim of mission as evangelisation and founding or consolidating of the ecclesial communities. Another interest here is to promote a program of mission studies whose interest is the missionary vocation of the baptized and of the Christian communities. Therefore, the program of studies aims at promoting and sustaining the missionary activity of the baptized in their own environment and for their participation in the universal mission of the church.

In other words, the program aims, above all, to train students in scientific methodology, research and study of the vital and foundational themes of missiology. It is a course content aimed to provide an organic formation of experts and researchers in missiological sciences. Thus, the program is built around the salvific mystery of Christ and the problem of salvation in other religions; the missionary nature of the church and the new means of evangelisation. Special attention is also given to the following areas: ecumenical dialogue and the unity of Christians, inter-religious dialogue and the inculturation of the gospel, the evangelising activity and transmission of the Christian message as well as evangelisation and human promotion, missionary animation and cooperation, and missionary spirituality. In this program one notices immediately that the course content is intercultural and inter-religiously oriented and at the same time provides an organic study of missiological sciences. In this case, the traditional subject title missiology "or mission studies" is retained and the new areas of emphasis on intercultural theology and religious pluralism are also highlighted without prejudice to other vital aspects of missiological studies.

New Role and NOT New Subject title for Missiology?

The interaction of the theological disciplines, intercultural and inter-religious studies in mission studies may not necessarily mean searching for another subject title for missiology. Rather it is a call to missiologists to bring all these new developments to bear in the overall course content for mission studies in our theological faculties and chairs of missiology. The new emphasis on intercultural and inter-religious studies is another eloquent way of highlighting the inter-disciplinary role of missiology in theological sciences. The present day emphasis may mean that a new theological language is already under way and it is the function of missiology to show the way. Again, the present emphasis on intercultural and inter-religious studies brings to the science of mission, a new role in theological studies. It is a call to missiology to promote a real dialogue in theological sciences in view of new developments in intercultural and inter-religious studies. Missiology is today called upon to mediate between theology and the new developments in social sciences and to let the churches "hear what the Spirit says to them" (see Revelation 2,7).

In their 2003 meeting in New York, the Executive Board members of the International Association of Catholic Missiologists (IACM), were confronted with this reality. For the Catholic missiologists, the task facing missiology today is not that of looking for another subject title for the discipline, but rather of how to promote a real dialogue in which everyone will be participatory-listener and hear what missiologists in each zone is saying and can learn from the other. The dialogue role of missiology will afford various theological disciplines and believers the opportunity to hear what the Spirit is saying to the church in each cultural zone through the mediation of missiologists. Furthermore, such mediation role means that our program of studies must aim to reflect the problems confronting missiological research and education in relation to the language in use in various cultural zones. It is a role centred on sharing of experiences mediated by the fruits of our missiological research and study. For instance, what is the African experience of doing missiology? How do others perceive the theological language in Africa? What are the reactions of and on these missiologists? Therefore, it is a question of recognizing the mediation role of missiology in theological field with the task to study and identify the problem of theological language inherent in our missiological research and education.

All this points to one direction: the challenge facing mission studies today is that of theological language that could help the church in her evangelising mission and in living out the integrity of mission in bearing witness to the risen Christ in the present day reality. To paraphrase the theme of the 11th Quadrennial international conference of IAMS in Port Dickson (Malaysia), our mission studies must aim at promoting the integrity of mission among the believing community, and in allowing missiologists to engage more deeply with the nature of, and the motivation for mission in a pluralistic world (see *Mission Studies* (24(2007)2, 167). Missiology is a theological discipline that reflects on the faith in relation to the missionary activity of the church. Our theological language must therefore be at the service of the evangelising mission of the church. Missiology is like a family. In the past, in the family there was one language, one way of talking and doing things. In the past, there used to be one language, dominating our missiological perspective and research. But today we have many languages arising from the Christian expansion in the Southern Hemisphere. So, we are talking of theological language for the larger hall. There are many misunderstanding today because of different languages in missiological research and education. What is the response of our mission studies to this situation?

Once more, it has been proven that the right response is for our mission studies to promote integrity of mission through a program of studies that presents the organic nature of missiological sciences in its subject title and in the use of theological languages. One of the major problems of missiology today is the diversity of theological languages (of interpretation of the faith), and the way we often perceive the other. The present emphasis in intercultural and inter-religious dialogue is urging experts and institutions of mission studies to mediate between theology and the new developments, to identify and help theology itself to cherish the reality of diversities. The question is how do we develop a theological language for the dialogue with other religions and cultures? In this case, therefore, it is the task of missiology to explore how people already participate in God's plan of salvation and how this has been perfected or culminated in the paschal mystery of Jesus Christ. It is also the task of missiology to explore the action of the Spirit of God in other cultures and religions as well as in the believing community. How do people experience God in their cultures and then express it in their Christian context? In what way is the Spirit at work in other religions and in traditional religions as well? This is the concern of missiology. It is all embracing — intercultural and inter-religious (made simple).

This leads us to the next consideration: when we speak of theological language, what do we mean? Is it our language about God or the language of God at work? Is it the language of theologians in speaking about God and the people; of the relationship between God and humanity? Is it the language of theologians about others (cultures, ideologies, etc.)? By theological language, do we mean an ideological language or language as a science among theologians, which must be diverse — but which could be understood? In mission studies, theological language is that which we use in our research and education to express the Christian faith (catechesis). It is that which missiologists use to express an experience of the faith. For instance, inculturation as a theological language may not be used in homiletics, biology, etc.; but it is valid in the field of missiology. Theology is a communication; and it is first of all, a communication among theologians (missiologists). This communication could be research and education that promote a sharing of a new language and symbols in mission studies. It could also be people sharing among themselves in different contexts in order to find new image and symbols to express the mission of the church.

Today, people do not want to be considered as objects of compassion. They want, instead, to be recognised as subjects in God's saving plan. How do we make this reality reflect in certain aspects of mission language that often tend to highlight a bizarre pictures of the other people (e.g.: of African people and nations), and which makes them look as objects of foreign charity? In other words, what theological language should be applied when talking of the relationship between mission and charitable works without offending the self respect and human dignity of the person being evangelised? In mission studies, we are called upon to see theology as a process of communication and proclamation. The task here is to discern the action of the Spirit in the world, in those movements and organisations that claim to be working for the salvation of humankind. The criteria in this work of discernment is always the Cross of Jesus Christ, his paschal mystery.

Conclusion

In conclusion, it is necessary to emphasize once more the fact that the course content for mission studies should be founded on the basic unity of the Christian faith, the revelation of God in Jesus Christ as the basis upon which we reflect and judge the changes that are taking place today. Such course content must also show how to relate the different manifestations of the Spirit to the mystery of Christ, to the evangelising mission of the church and to our theological language. Indeed, the fact that it is always the one Spirit that is working to restore all to Christ, should inspire the need to maintain the traditional title of missiology even as its program of studies is enlarged to accommodate the new developments of intercultural and inter-religious studies. What is lacking in these last years, is how to present the uniqueness of Christ amidst the emerging studies and developments in intercultural theology and religious pluralism (see *Dominus Iesus*). Our theology and mission studies must be faithful to the revelation of God in Jesus Christ and to the conditions of the living human beings. One unique way of being true to their task, is for missiologists to develop a program of studies in theological faculties that will respect the organic nature of missiological sciences and promote the traditional subject title of the discipline in the field of theology.

References Cited

- Bosch, David J.
 1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- Cracknell, Kenneth, and C. Lamb, eds.
 1986 *Theology on Full Alert*. London: British Council of Churches.
- Exeler, Adolf
 1978 "Vergleichende Theologie Statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns." In "... denn Ich bin bei Euch" (Mt 28, 20): *Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute*, ed. Hans Waldenfels, 199-211. Einsiedeln: Benziger.
- Müller, Karl
 1987 *Mission theology: An Introduction*. St. Augustin: Steyler Verlag.
- Myklebust, Olva G.
 1955/57 *The Study of Missions in Theological Education*. Oslo: Egede Institute.
- Oborji; Francis Anekwe
 1998 *Trends in African Theology Since Vatican II: A Missiological Orientation*. Rome: Leberit Press.
 2006 *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Ohm, Thomas
 1962 *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission*. Freiburg: Erick Wevel Verlag.

Sibi Brigitte Zongo, FMM
La vie fraternelle en communauté
1^{ère} partie *



*Notre-Dame de la première communauté,
Notre-Dame d'aujourd'hui
à la gloire et à la
vie de Dieu,
Apprends-nous à n'avoir nous aussi
qu'un seul cœur et une seule âme.
Apprends-nous la joie d'être ensemble,
envoyées pour parler d'un Amour,
et apprends-nous l'effort patient pour le dire
moins avec des mots qu'avec son cœur,
avec sa vie...
dans la confiance, la foi, l'amour,
pour recommencer chaque jour ensemble
à changer l'homme, à changer la vie:
Apprends-nous à aimer.¹*

Introduction

L'homme est un être relationnel appelé à se réaliser avec d'autres. Vivre avec d'autres personnes est une exigence et une nécessité pour la survie. Autrefois comme aujourd'hui, l'homme ressent le besoin de s'insérer dans un groupe. Ce groupe est d'abord sa famille, sa tribu, son clan. Ce groupe peut être une association, une entreprise, une communauté. En effet la communauté religieuse se distingue des formes d'association analysées par la sociologie. C'est ainsi que la tribu primitive réalise une vie de communauté tout en s'identifiant à son passé selon un modèle identique. L'association ne rassemble ses membres qu'autour d'une activité secondaire. L'entreprise réunit des personnes pour réaliser un profit, l'équipe sélectionne ses membres pour atteindre un but précis.

La communauté religieuse est toute autre. Elle regroupe des personnes qui n'ont pas choisi de vivre ensemble sous un même toit mais acceptent de le faire au nom du Christ. Rassemblés au nom de celui-ci, les membres mènent une vie commune. Que deviendraient les hommes s'ils venaient à perdre le sens profond de la vie communautaire?

Au fil de notre réflexion, nous aborderons dans un premier temps, le fondement anthropologique de la vie communautaire. Ensuite nous verrons ses fondements théologique et biblique avant de parler des conflits et des points essentiels pour une vie communautaire authentique. Nous terminerons par les jalons africains de la communauté.

I. FONDEMENT ANTHROPOLOGIQUE DE LA VIE COMMUNAUTAIRE

1.1. La notion de vie communautaire

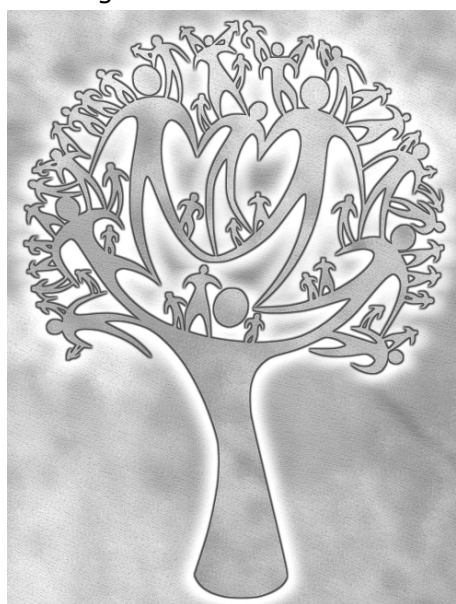
Le groupe nominal «vie communautaire» renvoie au concept de communauté. En effet les étymologies latine et germanique du mot: communauté impliquent la notion d'unité, d'union. Toutefois, il est à remarquer que ce concept de communauté doit d'emblée nous rendre attentifs au fait que nous n'avons pas seulement, et avant tout, à faire à des institutions et à des fonctions (Exemple: l'Église, l'État), mais bien à des hommes concrets, groupés en une entité commune. De ce fait, la communauté s'enracine dans les exigences de la nature, sans qu'il y ait nécessairement besoin de conventions pour la fonder. Si elle implique

des contrats, ils ne la fondent pas pour autant. Car elle est le produit, non du droit, mais de l'attrait d'amour. Elle requiert des personnes qui la composent, bien plus qu'une acceptation de responsabilités limitées: c'est un engagement plénier, âme et corps, pour toute la vie. Au fait, une vie communautaire est un style de vie, un système de relation entre les personnes en vue d'une fin considérée par eux comme leur bien. Toute communauté digne de ce nom suppose un destin commun, accepté et vécu par ses membres. La famille, en est un exemple typique.

1.2. La notion de famille

L'union physique, psychologique et morale fonde la famille, communauté, au sens propre du mot, qui lie l'homme à la femme pour la procréation, l'éducation des enfants et l'entraide réciproque. Nous définissons ainsi l'essentiel de la famille, ce qu'il y a de fixe et permanent dans toutes les familles du monde et de l'histoire. Cette union de l'homme et de la femme exige un engagement total, sans réticence, ni réserve, source de joie qui ne se confond avec nulle autre, à la fois tradition et avenir, par conséquent destin.

Toutefois il nous faut distinguer la famille restreinte ou conjugale, qui ne groupe que les époux et les enfants, et la famille étendue qui regroupe des personnes ayant des liens de parenté par la consanguinité et l'alliance. Par exemple les descendants de la parenté agnatique (du côté du mari)



ou cognatique (du côté de la femme). En outre, nous distinguons aussi la famille patriarcale et la famille matriarcale. Toutes deux supposent des familles. Étendues. Cependant la forme de la famille se trouve aujourd'hui fréquemment liée aux conditions économiques et les complexités culturelles. Nous assistons de plus en plus à un brassage de peuples, de religions, de cultures, de philosophies, à la mobilité des personnes, et le changement de temps, à l'évolution du monde, à l'apparition de nouvelles techniques. Dès lors, les gens ne vivent plus en groupes homogènes issus plus ou moins de la même famille ayant les mêmes racines, mais forment des groupes hétérogènes. D'où vient un concept de communauté différent de celui de la famille. Alors pouvons-nous demander ce qui pousse les gens à se regrouper? Autrement dit, quel est le fondement sociologique de la vie communautaire?

C'est ainsi que certaines personnes se regroupent non par quartier ni même par famille (frères et sœurs, oncles et tantes), mais par sympathie, ou autour d'idées, d'une vision de l'homme et de la société ou de centres d'intérêt. Certaines d'entre elles se retrouvent occasionnellement, d'autres vivent sous le même toit. Elles quittent leur lieu naturel, leurs parents, leur travail peut-être pour vivre avec d'autres en communauté. A cet effet, la communauté n'est donc pas simplement un groupe de gens qui vivent ensemble et s'aiment; car ici elle se caractérise par les relations interpersonnelles qui construisent les individus et le groupe. Dès lors, par son engagement, l'individu est responsable envers la communauté et réciproquement. Chaque membre est responsable des uns des autres. Le dynamisme de leur vie s'incarne dans les relations interpersonnelles. Ainsi les personnes qui forment une communauté estiment avoir une bonne nouvelle à annoncer au monde. Elles désirent devenir le levain dans la pâte de la société humaine. Elles veulent œuvrer pour la paix et la justice entre les hommes de toutes les nations. Bref, les différentes communautés ont le même idéal mais avec des objectifs parfois différents.

— Certains de ces regroupements sont plus orientés vers l'action, un travail ou une lutte. On vit avec l'autre non comme avec un frère, mais comme avec un camarade, un compagnon de travail et de lutte. On unit des capacités d'action.

— D'autres regroupements insistent plus sur la façon de vivre, sur la qualité des relations entre les membres et sur l'accueil, que sur les activités à mener. Leur action, si l'on peut ainsi dire, est leur témoignage de vie, leur disponibilité, leur accueil.

Nous avons là les piliers de la communauté: le but qui attire et unifie, le centre d'intérêt, le pourquoi de cette vie communautaire, et l'amitié qui lie les personnes entre elles, le sentiment d'appartenance à un groupe, la solidarité, les relations interpersonnelles.

En fait, dans tout regroupement il y a une multiplicité de buts, comme il y a de multiples façons d'envisager la solidarité, le sentiment d'appartenance. Dès lors, on peut parler

de communauté culturelle, économique, religieuse.... La communauté religieuse est une réalité humaine et spirituelle. Elle peut partager avec les autres formes de communautés un style et des méthodes mais elle restera toujours spécifique. Sa spécificité s'incarne dans la responsabilité des uns envers les autres et surtout du fait que les liens qui les unissent sont un don de Dieu. C'est lui qui les a choisis et les a appelés à vivre ensemble sous le même toit, dans une alliance d'amour et une sollicitude mutuelle. A présent quels seraient les fondements théologiques de la vie communautaire.

II. LES FONDEMENTS THEOLOGIQUES DE LA VIE COMMUNAUTAIRE

Relevons ensemble quelques piliers de la vie fraternelle théologique qui se caractérisent en sous-thèmes qui sont: le Baptême, la Création, la Trinité et l'Incarnation.

2.1. Le Baptême

Le Christ, par sa participation à l'œuvre divine, nous introduit dans la communion avec le Père par le sacrement du Baptême: ce qui nous rend dès lors chrétiens, fils du même Père, frères et sœurs en Jésus Christ. Car la participation à sa mort et à sa Résurrection nous rend également participants de sa filiation avec le Père.

2.2. La Création

Contrairement à la fraternité biologique, la fraternité chrétienne est fondée sur la paternité universelle. En effet, la fraternité pour le chrétien ne se résume pas seulement à l'intérieur de l'Eglise mais s'ouvre plutôt à tous, sans distinction. La littérature chrétienne nous laisse entrevoir les traces d'une intuition concernant l'existence d'une fraternité universelle. Par exemple, saint Ignace d'Antioche recommandait aux Éphésiens de devenir frères même avec ceux qui ne suivent pas le Christ; car la terre mère qui les porte, les a tous fait frères. Le Concile Vatican II dira que nous ne pouvons invoquer Dieu comme Père, si nous refusons de nous comporter en frères avec tous.

2.3. L'Incarnation

La fraternité doit avoir une dimension universelle en le sens qu'en s'identifiant à l'homme, en tout point sauf le péché, le Christ nous certifie que tout homme est notre frère. C'est dans cette optique qu'il invite ses disciples à avoir pour toute personne une attention bienveillante. Ceux qui doivent être préférentiellement privilégiés sont les affamés, les pauvres, les étrangers, etc. En effet, c'est de tout ce monde que Jésus parle en Mt 25:35-40: «J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu.... En vérité, je le dis dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait». Ainsi le pauvre, l'étranger, l'affamé, le prisonnier, le mendiant d'amour ont besoin de notre temps, de notre affection pour être reconnu dans leur dignité de fils de Dieu par adoption et de frères de Jésus. Cela, nous le découvrons aussi en Lc 15,11-32 «le fils perdu et retrouvé communément appelé 'l'enfant prodigue'». Le Christ lui-même rend possible ce qu'il demande et nous pouvons le voir tout au long de sa vie, car il s'est fait proche de tous. Par son Incarnation, il réalise la fraternité universelle avec tous (He 2,17) ce qui était déjà préfigurée dans la Création. Bref, les communautés religieuses sont la réalisation de cette fraternité universelle à laquelle le monde aspire. Dans la partie suivante nous verrons la Trinité.

2.4. La Trinité

L'Esprit, communion du Père et du fils, est agent de la fraternité. C'est lui qui atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,16-17). C'est Lui aussi qui nous communique la vie du Christ (Rm 8,2); la fraternité baptismale est d'un ordre spécifique mais elle ouvre les yeux du baptisé qui doit reconnaître en tout homme le Christ incarné.

En plus de la communauté fraternelle, Dieu en la Trinité s'est révélé à nous, comme communauté. C'est le Christ qui nous révèle qu'ils font communauté en ces termes: «Celui qui m'a vu a vu le Père..... Je suis dans le Père et le Père est en moi ». Ce que Jésus Christ dit de sa relation avec le Père, il le dit aussi de son rapport avec l'Esprit. «L'Esprit me glorifiera, car elle recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera ...» (Jn 16,1). L'Esprit communique ce qui appartient au Père; mais ce qui est au Père est au Fils, et c'est chez le Fils que l'Esprit prend ce qui est au Père pour nous le donner. Les relations qui existent dans la Sainte Trinité

sont réciproques. Chacun est comme don de soi et accueil de l'autre. Il n'y a aucune supériorité ni infériorité. Aucun des Trois ne prétend se suffire à lui-même. Ainsi pouvons-nous affirmer que c'est grâce à l'amour de Dieu, répandu dans nos cœurs, que les hommes peuvent s'assembler pour former une communauté. Retenons que c'est par le Christ, son Incarnation du Dieu communion, sa vie terrestre et sa prédication que nous apprenons à vivre en Frères.

III. FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA VIE COMMUNAUTAIRE RELIGIEUSE

3.1. Les fondements bibliques dans l'Ancien Testament

L'homme est à l'image de Dieu et sa dignité est de se retourner vers lui pour recevoir les traces de cette image de Dieu. Dès la création du monde, Dieu a fait l'homme communion, car il ne voulait pas qu'il vive seul: Gn 2.18–23. Mais l'homme, dans son orgueil et sa désobéissance a brisé la relation avec son Créateur. Dieu, par amour gratuit ne l'a pas abandonné dans son péché. Il est venu à sa recherche dans le jardin où il était caché: Gn 3, 8-10. En fait, tout péché est un acte qui endommage les relations avec Dieu et avec autrui et il a des répercussions graves dans la vie communautaire.

Nous l'avons dit, en créant le genre humain, «d'un seul principe» (Ac 17,26; Gn 1–2), Dieu a déposé dans le cœur des hommes le rêve d'une fraternité en Adam. Cependant, ce rêve ne deviendra réalité qu'après un long cheminement. Car, pour commencer, l'histoire des fils d'Adam est celle d'une famille brisée: Caïn, jaloux d'Abel, le tue et ne veut même pas savoir où il est (Gn 4,9).

Nous savons bien que naturellement l'homme est un être social. Cela s'explique par le fait qu'il naît dans une famille, grandit dans un milieu où il échange et communique avec les autres. La vie en famille est déjà une vie communautaire naturelle et élémentaire.

En Exode 12,1–6ss nous voyons comment le peuple d'Israël en tant que communauté a mangé la Pâque dans la communion, le partage selon les prescriptions de Yahvé. Le peuple d'Israël a vécu en communion dans le désert en observant la loi du Seigneur. En cas de désobéissance, il était châtié. Par ailleurs, Yahvé prend en charge l'existence d'Israël en épousant ses intérêts (Ex 23,22); il veut une rencontre (Am 3,2) et cherche à gagner son cœur, (Os 2,6). Ce dessein de communion ressort de l'Alliance: se révèle dans l'initiative dont Dieu entoure son peuple. Nous le voyons clairement dans ses longs entretiens avec Moïse: (Ex 19, 20;23) Dieu dit à Moïse de prévenir le peuple pour ne pas gravir la montagne du Sinaï (Nb, 24,12–18) il reçoit là, La Loi...).

La communion des cœurs dans le peuple est le fruit de l'Alliance avec Dieu. La solidarité naturelle au sein de la famille, du clan, de la tribu devient la communion de pensées et de vie au service du Dieu qui rassemble Israël. Pour être fidèle à ce Dieu sauveur, l'Israélite doit considérer son compatriote comme son frère (Dt 22, 1–4;23,19ss).

L'assemblée liturgique des traditions sacerdotales est en même temps une communauté nationale en marche vers sa destinée divine (Nb 1, 1b ss). Recensement des hommes en tête de la communauté (20,6–11); la communauté de Yahvé et tout Israël (I Ch 13,3) toute la communauté rassemblée pour le transport de l'arche...

Au long de l'histoire, Israël a brisé les liens fraternels et ce schisme a eu pour conséquence des guerres fratricides issues des heurts entre peuples frères les plus proches. Mais le fait d'avoir leur Créateur pour Père commun (Mt 12,10), confère à tous les membres de l'Alliance une fraternité plus réelle encore que leur commune descendance d'Abraham (Is 63,16). En vertu de l'Alliance, Israël réalise donc au cœur de l'histoire humaine un paradoxe: communauté spécifiquement religieuse, transcendante par nature même, le Peuple de Dieu est en même temps une grandeur de ce monde. En conséquence, son espérance nationale où toutes les autres pourront reconnaître leur visage, va prendre une signification religieuse éclairante pour la foi. Ce peuple représente son unité interne comme découlant de son unité d'origine. Le culte du Dieu unique est la fonction suprême de la nation. Le peuple forme une communauté, une assemblée en donnant naissance aux lieux de rencontres appelés Synagogue/*Ekklesia*. L'homme ne trouvera pas Dieu dans la solitude d'une vie religieuse coupée du monde. Mais il sera relié à lui en partageant la vie et le destin de la communauté choisie par Dieu pour être son peuple. Ce dessein divin reçoit un commencement de réalisation en Israël car les membres du Peuple de l'Alliance possèdent déjà une vie de foi qui a pour support les institutions et les assemblées cultuelles. La vie de foi comme expérience de rapport d'alliance avec Dieu y constituent déjà une réalité positive qui porte en elle la promesse du Salut définitif.

3.2. Les fondements bibliques dans le Nouveau Testament

Dans le Christ, la communion avec Dieu devient une réalité dans laquelle nous partageons la condition commune de tous les hommes. Dès le début de sa vie publique, Jésus associe à soi douze compagnons qu'il veut étroitement solidaires de sa mission d'enseignement et de miséricorde (Mc 3,14; 6,7-13). Il affirme que les siens doivent partager sa souffrance pour être dignes de lui: Mc 8,34-37; Mt 20,22; Jn 12,44ss. En même temps il souligne l'unité fondamentale des deux Commandements de l'amour: Mt 22, 37s.

L'union fondamentale des premiers chrétiens résulte de leur foi commune en le Seigneur Jésus, de leur désir de l'imiter; leur amour pour lui qui entraîne nécessairement leur amour mutuel: «Ils n'avaient qu'un cœur et une âme» (Ac 4,32). Cette communion entre eux se réalise en premier lieu dans la fraction du pain (Ac 2,42). Elle se traduit à l'intérieur de la communauté de Jérusalem par la mise en commun des biens (Ac 11;32-5,11); puis entre communautés venues du paganisme et Jérusalem. Les persécutions endurées ensemble et la part prise dans la diffusion de l'Évangile (Ph 1, 5), consolident l'unité des cœurs (II Co 1,7; He 10,33; I Pt 4,13).

Jésus et les douze constituaient déjà une communauté, même si leur association n'était pas ainsi appelée. En Marc 6,7ss nous voyons que Jésus ayant choisit ses disciples, ne les envoyait jamais seul mais deux à deux. Vivre ensemble, c'est vivre la même vie. Les hommes ne peuvent se rassembler en communauté que dans la mesure où ils sont reliés ensemble par la participation en commun à des signes visibles.

La première communauté de Jérusalem dont nous parle (Ac 4,32-33) est celle où la multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avaient qu'un seul cœur, une seule âme et mettaient tout en commun. Une grande puissance marquait leur témoignage et une grande grâce était à l'œuvre chez eux. Cette première communauté est le reflet de notre vie religieuse actuelle. Donc la vie en commun n'est pas une invention de l'homme, elle vient de la volonté de Dieu. En effet, à l'instar de la première communauté de Jérusalem, la vie communautaire présente certaines exigences tels que le partage des biens, la charité, l'assiduité à la prière (Ac 2,42) qui sont des conditions réelles et *sin qua non* d'une communauté fraternelle. «Vivre dans l'unité des cœurs et d'âme (4,32) c'est vivre dans la charité, c'est aimer en réalité. Et cette charité demande une purification intérieure de l'amour propre, une unité intérieure de chaque membre». Cependant, qu'en dit saint Augustin?

Pour saint Augustin. L'unité des cœurs manifeste aussi «l'âme unique du Christ» on s'unit à Dieu en s'unissant aux frères et aux sœurs. L'amour fraternel vécu en communauté témoigne de la présence de Dieu parmi nous. «Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,20; Ac 18). Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités «Le don de l'Esprit Saint à tous les chrétiens scelle entre eux la communion intime (II Co 13,13; Ph 2,1).

Nous pouvons conclure que c'est l'Esprit Saint qui fait la communauté. Nous sommes en communion avec Dieu par et dans notre communion ecclésiale. Nous devons être dans nos communautés de vie, une présence vraie de l'Église au milieu de ce monde uni à la mission rédemptrice du Christ. Aimer et servir comme le Christ. L'homme étant un être social, est appelé à vivre en communion avec les autres. Nous ne pouvons entrer en communion avec Dieu qu'à travers une communion fraternelle. Pour vivre en communauté fraternelle à l'exemple de la première communauté chrétienne des Apôtres à Jérusalem, nous devons miser notre amour sur celui de la Sainte Trinité. La communauté devient pour nous un lieu de connaissance de soi, à travers les autres à la suite du Christ.

IV. VIE COMMUNAUTAIRE: JALONS AFRICAINS

L'Africain, être social par excellence, ce qui est une grande base pour une vie communautaire. N'y a également d'autres repères dans la culture africaine dans le cadre de vie communautaire, mais nous nous arrêterons spécialement sur quelques uns qui sont les suivants: l'esprit de famille, la solidarité et la communion fraternelle.

4.1. L'esprit de famille

Tout Africain a conscience d'appartenir à une famille, à un groupe, à un clan et c'est par rapport à l'un ou l'autre qu'il se définit. Ce sentiment inné d'appartenance crée chez tous les membres de la famille, du clan ou du village, une certaine relation, où personne n'est mise à l'écart quelque soit son rang social. Auparavant, soulignons que la notion de famille ne se

réduit pas à la famille nucléaire. Elle a un sens plus global. En Afrique, la famille est polynucléaire et intègre les cousins, les tantes, les neveux et les oncles. «Cette famille est reliée à un ancêtre commun autour duquel se structure toute la vie sociale». Cependant elle peut s'étendre aux familles alliées: par exemple, dans les familles à ligné patriarcale, la jeune fille qui se marie fait entrer dans celle de son époux sa propre famille. Dès lors, des relations intenses se vivent entre les deux familles. Les événements heureux et douloureux sont partagés ensembles. En Afrique chacun porte un intérêt à sa famille élargie, à ses belles-familles. Nous vous proposons quelques questions personnelles avant de continuer. En tant que religieux africain sachant la valeur de la famille, quel intérêt ai-je pour mon Institut devenu ma famille? Mon Institut considère-t-elle ma famille humaine comme sa belle-famille?

4.2. La solidarité

L'esprit de famille se concrétise par une forte solidarité dans la famille. Cette solidarité est indispensable pour la survie de la famille, de la société par le fait qu'elle crée un lien de soutien et d'entraide entre les membres. Cette solidarité s'exprime par exemple dans le travail en commun: culture des champs, construction de maisons. Au village, celui qui lance un appel pour cultiver son champ, reçoit une foule de travailleurs à qui il se contente de donner à manger et à boire. Il ne donne aucune rétribution en argent. Chacun tient à contribuer au bonheur de la grande famille et des individus qui la composent.

La solidarité africaine s'exprime aussi dans le partage des biens. Un proverbe Mossi dit ceci: «le gain de la rivière appartient au caïman. Autrement dit, ce que gagne la rivière appartient au caïman. Ce proverbe dit simplement que dans la communauté familiale, ce qui appartient à un membre, appartient aussi aux autres. D'ailleurs nous tenons à souligner que dans le contexte africain; «les liens qui unissent les membres de la communauté exigent une prise en charge les uns par les autres. Les riches doivent venir en aide aux pauvres». Dans ce contexte, personne ne peut accumuler des biens pour elle seul. L'homme doit les partager avec tous ses parents, de peur d'être rejeté par la grande famille. En milieu africain, le partage est comme une coutume. Les biens circulent, les cadeaux se donnent. Ainsi lorsque quelqu'un reçoit un cadeau, il le présente à ses voisins qui peuvent en bénéficier. Du coup tous ceux qui profitent du don reçu, témoignent au donateur leur chaleureuse reconnaissance qui se traduit souvent par des remerciements. En plus de cette dimension matérielle, le partage a aussi une dimension morale. En effet, les joies et les peines sont portées par tous les membres de la communauté. Le malheur qui frappe un frère ou la joie qu'il prouve sont ressentis par tous. En cas de décès, les voisins se chargent de nourrir la famille endeuillée pendant un certain temps (le temps qu'elle se remette). Comment est-ce que je vis la solidarité dans ma communauté?



4.3. La communion fraternelle

La conscience d'être un seul corps par le sang ou le même ancêtre, crée une forte communion entre les membres de la même concession ou du clan. Cette communion se concrétise à travers des rencontres organisées pour rassembler des frères et des sœurs. C'est le sens des fêtes en Afrique. Leur premier but n'est ni la ripaille, ni la régala. C'est d'abord l'occasion de se retrouver fraternellement, de vivre ensemble, la joie des relations familiales. Les visites s'inscrivent aussi dans les rencontres communautaires. Ces visites sont si importantes qu'un adage dit: «c'est le pied qui favorise la fraternité». Suis-je capable, de passer gratuitement du temps avec un confrère ou une consœur, au nom de fraternité dans ma communauté.

Au long des différentes parties développées, nous avons pu constater quelques lacunes en ce qui concerne les repères africains pour une vie communautaire. Pourquoi l'Africain doit-il se définir par rapport à la famille? La solidarité est aussi quelquefois retenue captive par nos affinités utérines, consanguines, claniques et régionales. C'est ainsi que nous rencontrons parfois des religieux qui ne sont pas solidaires qu'envers leur communauté, vont jusqu'à puiser dans les caisses de celle-ci, sans permission en faveur de leur famille ou affaires personnelles.

Jeunes religieux et jeunes religieuses, pétris par la culture de la solidarité africaine, tenons-nous éveillés pour relever les lacunes de la solidarité dans nos communautés

V. QUELQUES ASPECTS CONCRETS DE LA VIE COMMUNAUTAIRE

5.1. Les sources de conflits

La pratique de la vie communautaire s'appuie sur le principe de l'entraide, sur le principe de la responsabilité, de la volonté, de l'amour, de la tolérance et la compréhension. Cette pratique de vie d'ensemble est un lieu d'échange d'idées, d'existence en tant que réalité subjective et la manifestation du projet vécu comme volonté d'être libre et responsable. C'est aussi malheureusement le lieu de mésententes et parfois de cohabitation difficile. Ce dysfonctionnement provient de plusieurs comportements tels que.

5.1.1. Les critiques

Les critiques prennent la forme d'attaques personnelles au lieu d'être présentées comme des problèmes à résoudre. Elles se traduisent par des accusations assaisonnées de mépris et de sarcasmes. Elles placent l'individu sur la défensive et la poussent à se dérober de ses responsabilités et pour finir à se retrancher derrière le silence ou à faire la résistance passive qui est une attitude typique, tachée d'un sentiment d'impuissance et de ressentiment. Le repli sur soi, la tendance à la solitude, au secret, à la mauvaise humeur, le sentiment d'être malheureux en sont de tristes conséquences. Un individu critiqué devient amer, tendu, irrité, hostile et refuse tout rapprochement avec celui qui l'attaque. Plusieurs personnes dans nos communautés ont la critique facile et avare de compliment, si bien que leurs consœurs ou confrères ont l'impression qu'on leur fait des remarques sur leur travail, uniquement lorsqu'il y a un problème. Cela peut entraîner des malaises affectifs et une dégradation telle que le repli sur soi.

5.1.2. Autorité comme pouvoir

Exercer l'autorité, c'est être responsable des autres, en sachant que les confrères ou les consœurs ne sont, ni notre propriété, ni des objets, mais des personnes qui ont un cœur, des personnes qui sont appelées à grandir dans la liberté, dans la vérité et dans l'amour. Le plus grand danger est que le plus souvent, l'autorité manipule épie, contrôle pour ses propres fins et pour ses besoins de dominations malsaines.

L'autorité vraie est celle qui œuvre pour la vérité, la justice pour tous. En plus du sens de la vérité et de la justice, elle est délicatesse, écoute, confiance et pardon.

5.1.3. La non maîtrise de soi

Il faut surveiller ses discours intérieurs en vue de:

- Arriver à déceler des éléments négatifs comme de l'autodénigrement;
- prendre conscience de ce que cache une émotion;
- trouver les moyens de surmonter ses peurs et ses anxiétés, sa colère et sa tristesse.

Car ne pas se maîtriser ou se laisser submerger par ses émotions peut être source de conflits. En effet, ceux qui se laissent submerger par leurs émotions ont souvent l'impression de ne pas pouvoir échapper à leurs impulsions, comme s'ils n'avaient plus le contrôle de leur être. Ils sont changeants et ne sont guère conscients de leurs sentiments, de sorte qu'ils s'abîment en eux. Par conséquent ils ne font pas grand chose pour se défaire de leurs mauvaises humeurs et ont le sentiment de ne pas contrôler leur vie affective. Ils se dépriment et accusent les autres d'être la cause de leur malheur.

5.1.4. Antipathie

L'antipathique ne peut pas comprendre ses sentiments et ses préoccupations des autres. Il se passe de leurs points de vue, et n'apprécie pas les différences dans la manière dont les autres s'expriment, mangent ou perçoivent les choses.

5.1.5. Le favoritisme

Dans la communauté, certaines personnes ont accès à tout et obtiennent tout ce dont elles ont besoin. Elles sont écoutées, choyées, considérées, tandis que d'autres sont refoulées, sous prétexte qu'elles sont révoltées, indiscrettes, etc. Cette situation est très désagréable pour celles qui ne sont pas assez aimées et qui ont une estime d'elles-mêmes faible. Elle empêche leur épanouissement effectif. Voici quelques paroles qui sont sources de conflits:

- Tu es nulle, moche, incapable.
- Tu as un niveau d'étude trop bas, on ne peut donc pas te responsabiliser.
- Tu ne changes jamais.

5.2. Les moyens de communication

Le religieux est une personne de relation. Alors il doit valoriser «ouverture» et établir la confiance dans les relations avec les autres.

En communauté il faut parler utilement en participant aux conversations, et en exprimant ses points de vue ou sentiments. Il serait aussi bien de savoir écouter et poser de bonnes questions, taire la distinction entre les paroles, ou les actions de quelqu'un. Émettre des applications au lieu de condamner.

La connaissance de soi atténue les émotions que nous éprouvons et conduit chacun à s'adapter au milieu dans lequel il vit et s'engage.

Avec Jean Vanier nous affirmons que la communauté est un lieu d'accueil et de partage. C'est le lieu de révélation de nos limites et de nos égoïsmes. Quand nous arrivons dans une communauté, nous trouvons des gens avec qui nous n'avons pas choisi de vivre ensemble. Cependant, nous devons nous accepter dans nos différences qui sont sources de richesses. Pour bien vivre dans une communauté, il faut savoir pardonner. Plus nous vivons avec les autres, plus nous découvrons nos pauvretés et il ne faudrait pas vouloir obliger les autres à devenir ce que nous sommes ou désirons.

La communauté ne se fait pas en un jour. Il y a des gens qui ont du mal à vivre avec les autres, quand ils n'arrivent pas à supporter les difficultés. Beaucoup de tensions en communauté viennent du fait que les uns et les autres refusent de grandir; car la croissance d'une communauté implique la croissance de chacun de ses membres. Le manque de confiance en nous même est aussi une des grandes difficultés pour beaucoup d'entre nous en communauté.

Les tensions qui ne manquent pas en communauté permettent à chacun de reconnaître ses limites, de surpasser toutes les difficultés dans la prière et le dialogue. Parfois les tensions naissent lorsque l'on ne se sent pas compris, accueilli, lorsque nos idées ne sont pas prises en considération, quand on découvre des tensions chez l'autorité. On oublie que l'autorité est un être humain qui peut aussi se tromper. Il ne faut donc pas chercher la communauté idéale. Il s'agit d'aimer ceux que Dieu a mis à nos côtés aujourd'hui car ils sont signes de la présence de Dieu parmi nous. C'est avec eux que nous devons créer l'unité et vivre l'Alliance.

BIBLIOGRAPHIE

Vocabulaire de la théologie biblique

Bible de Jérusalem

Communauté lieu de pardon et de fête de Jean Vannier

L'Institut... apôtre envoyé de Dieu", pp. 30-31.

A l'ombre de Rome Sainte-Rose de Grottaferrata", chapitre IV, pp. 97-129.

Communauté lieu de pardon et de fête de Jean VANNIER.

Les écrits de Marie de la Passion.

Certaines lettres de Marie de la Passion.

Réf.: Texte écrit par l'auteur pour la publication sur SEDOS BULLETIN. Novembre 2015.

* La deuxième partie de cet article sera très prochainement disponible sur le site de SEDOS, section articles français <http://goo.gl/1BDqmC>

Jeanne d'Arc Kamikazi
(Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi)
La maturité humaine et spirituelle pour une
efficacité vocationnelle
L'importance de la psychologie dans la formation

1. Méthodes et explications

Comme il est souligné dans le titre et sous-titre, notre analyse est de démontrer le rôle que joue la psychologie dans le discernement vocationnel sacerdotal ou religieux¹ pour une maturité humaine et spirituelle des candidat/es. La Congrégation pour l'éducation catholique met en évidence l'importance de la psychologie dans le discernement de ces vocations. A ce propos, elle dit:

...Toutefois, pour une évaluation plus assurée de la situation psychique du candidat/e, de ses aptitudes humaines à répondre à l'appel divin² puis, pour une aide dans sa croissance humaine, le recours à des «psychologues» peut être utile en certains cas. Ceux-ci peuvent offrir aux formateurs non seulement un avis sur le diagnostic et la thérapie éventuelle des perturbations psychiques, mais aussi une contribution pour soutenir le développement des qualités humaines, surtout relationnelles, requises par l'exercice du ministère, en suggérant des cheminements qui favorisent une réponse plus libre à la vocation.³

Malgré cette importance de la psychologie, il faut aussi souligner que la vocation sacerdotale ou religieuse et son discernement échappent aux compétences strictes de la psychologie. Bien que l'analyse que nous allons mener soit applicable à la fois à la vocation sacerdotale et à la vocation religieuse, nous nous intéresserons spécialement à la vie religieuse, vu que nous sommes dans l'année dédiée à la Vie Consacrée. Parmi tant de théories de la personnalité comme la psychanalyse de Freud, la théorie du comportement de Skinner, celle de l'actualisation-du-moi de Roger, etc., aucune de ces théories n'est en mesure de donner une vérification empirique, par conséquent, aucune ne prend en considération les valeurs religieuses. Face à ces lacunes, Rulla et ses Collaborateurs ont poussé plus loin en utilisant une théorie de *la psychologie des profondeurs* qui permet d'aborder l'étude de la personnalité de façon



¹ R.P. René Carpentier, SJ dit qu'il ne s'agit pas de comparer seulement, dans l'abstrait, les deux contenus de ces vocations. Car, selon lui, entre le sacerdoce et l'état de perfection évangélique, la différence est évidente. Le sacerdoce ministériel signifie caractère sacramentel, pouvoirs strictement divins, charges sacrées au service du peuple de Dieu, dignité la plus haute; l'état de perfection, rien de semblable. A cette comparaison théorique, il n'y aurait aucun problème. Il en va tout autrement quand on met concrètement en présence la vocation au sacerdoce et la vocation à l'état religieux. Des deux cotés, on choisit un genre de vie. Dans l'Eglise d'aujourd'hui, ces deux genres de vie se présentent aux jeunes chrétiens comme deux manières de se consacrer entièrement au Règne de Dieu. Cfr. R.P. RENE CARPENTIER, *Vocation religieuse, vocation sacerdotale*, Desclée De Brouwer, 1968.

² Cet appel consiste en la primauté de l'invitation de Dieu, c'est-à-dire que la vocation religieuse est une grâce intérieure et donc gratuite par laquelle Dieu appelle une personne à se consacrer ou à la mission sacerdotale ou à la vie des conseils évangéliques par les trois vœux: pauvreté, chasteté et obéissance dans la vie religieuse. Cfr. L.M. RULLA S.J., F. IMODA S.J. & SR. J. RIDICK S.S.C., *Structure psychologique et vocation. Motivation d'entrée et de sortie*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, p. 4. Puis, à l'exigence de totalité de cette invitation, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une fonction à remplir ou d'une occupation à temps partiel mais le prêtre ou le religieux choisit de témoigner à temps plein de la valeur absolue du Royaume instauré en Jésus-Christ. Cfr. *Idem*. Et enfin, c'est une nouvelle obligation exigée par cette invitation, car la vocation sacerdotale ou religieuse au - delà de l'exigence de sainteté déjà incluse dans le baptême pour tout chrétien, comporte aussi pour l'appelé le choix permanent d'une certaine forme de vie dans l'Eglise. Cfr. *Ibid.*, p. 5.

³ CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, Orientations pour l'utilisation de la psychologie dans l'admission et la formation des candidats au sacerdoce, Roma 29/6/2008, n.5.

à intégrer les valeurs spirituelles propres à la vocation sacerdotale et religieuse. Cette théorie se base sur le *subconscient* qui est le champ de l'expérience psychique qui n'est pas présent à la conscience actuelle de l'individu. Le *subconscient* est d'une particulière importance, car, dans le subconscient, il y a tout un monde qui est méconnu de la grande majorité des supérieures et des sujets eux-mêmes et influence tout de même de façon significative la vie des individus et des communautés⁴. Pour cette raison, beaucoup de communautés religieuses font appel à un psychologue pour faire la sélection des candidats en excluant les cas psychopathologiques retenus inaptes à la vie religieuse. En dehors de ces cas, on suppose qu'on est apte à la vie religieuse avec la capacité de progresser et persévérer dans la vie religieuse. On dirait alors de ceux qui quittent qu'ils ont mal usé de leur liberté et n'ont pas correspondu suffisamment à la grâce que Dieu leur offrait.

A côté de cette liberté totale et pathologie paralysante, on peut introduire une autre dimension, celle de l'interpénétration profonde du *conscient* et de l'*inconscient*. Cette dimension nous explique que l'évaluation et la sélection des candidat/es doit tenir compte non seulement de leurs symptômes pathologiques possibles, goûts, intérêts, aptitudes, désirs consciemment formulés, mais aussi de leurs mobiles inconscients qui peuvent influencer, à des degrés divers leur capacité d'intérioriser et de personnaliser les valeurs spirituelles qui leur seront présentées au cours de la formation. Car, derrière la bonne volonté évidente et la proclamation sincère des valeurs authentiques, il y a, à la base de l'action, un être complexe dont les besoins inconscients peuvent parfois étouffer les désirs conscients.

2. Les éléments composants de la personnalité

Parmi les éléments différents et complexes qui composent la personnalité, nous voulons approfondir deux points que nous jugeons fondamentaux: structure et contenus.

La structure de la personnalité est divisée en deux niveaux: *le moi idéal* qui est conscient, c'est-à-dire ce que l'individu désire être ou devenir et *le moi réel* qui peut être conscient ou subconscient, c'est-à-dire ce qu'il est réellement, qu'il le sache ou non, et comment il agit habituellement. Ces structures sont indépendantes des conditions concrètes de temps ou de lieu, car les valeurs du moi idéal sont différentes pour un africain et pour un américain, de même les rêves et les besoins du moi réel subconscient ne sont pas les mêmes chez un jeune religieux et chez une contemplative âgée.

Les contenus de la personnalité sont composés par: des *valeurs*, des *attitudes* et des *besoins*. Voyons chaque élément dans sa spécificité. *Les valeurs* sont les idéaux de vie que se



propose une personne selon son choix, par exemple pour la vie religieuse, ces valeurs sont au nombre de cinq divisées en deux catégories: *Les valeurs terminales* qui sont, l'union à Dieu et l'imitation de Jésus Christ, tandis que les *valeurs instrumentales* sont au nombre de trois vœux: pauvreté, chasteté et obéissance. La façon de vivre ces valeurs peut varier selon les époques et les cultures, mais la signification reste immuable. Quant aux *attitudes ou comportement* elles sont aussi, comme les valeurs, des tendances à l'action mais plus spécifiques et plus nombreuses que les valeurs. Par exemple: une valeur comme l'obéissance, s'exprimera dans plusieurs attitudes diverses comme, le respect du supérieur, la

disponibilité apostolique, l'ouverture de conscience etc. En effet, les *attitudes* ont une fonction d'expression par rapport aux valeurs. Ainsi, le *moi idéal* est constitué d'un ensemble de valeurs et d'attitudes propres à chaque personne. Quant au *moi réel*, il comprend, en plus des attitudes et du comportement habituel, les besoins conscients ou subconscients. Enfin, *les besoins* sont des prédispositions à l'action qui tiennent à la nature même, organique, émotive et spirituelle de la personne humaine. Les besoins comme les valeurs s'exprimeront eux aussi à travers des attitudes. Ils sont par définition intrinsèques à la nature humaine, et donc aussi inchangeables. Ils ont été et

⁴ Dans la vie religieuse, on peut observer deux tendances: d'un côté, liberté et péché, de l'autre, maladie mentale.

seront toujours présents en l'homme même si leur expression extérieure pourra varier énormément selon la situation historique et sociale. Le besoin d'agressivité, par exemple pourra se manifester par le refus l'autorité, par la difficulté à collaborer avec les autres, par la violence physique, etc.

3. La consistance et l'inconsistance de la personnalité

Certains besoins peuvent conduire à des attitudes en désaccord avec les valeurs vocationnelles fondamentales: ce sont des besoins appelés *dissonants* comme l'agressivité, la dépendance affective, le désordre sexuel et d'autres besoins. Par contre sont *neutres ou consonants* les besoins d'accomplissement, d'ordre, de compréhension, etc. L'existence du moi latent joue un rôle important car il démontre que les attitudes du sujet ne sont pas seulement l'expression de ses valeurs mais peuvent aussi provenir de ses besoins conscients ou inconscients. En d'autres termes, le moi idéal peut être, en partie, la projection du moi latent. Il y a donc la possibilité d'inconsistance entre le moi idéal et le moi latent et cette inconsistance peut être consciente ou inconsciente. On peut classer quatre types de consistances ou inconsistances en se basant sur la nature des relations qui peuvent exister entre les valeurs, les attitudes et les besoins: la consistance sociale, la consistance psychologique, l'inconsistance sociale, l'inconsistance psychologique. On parle de la *consistance sociale*: lorsqu'un besoin conscient est compatible avec les valeurs et aussi avec les attitudes de l'individu. La *consistance psychologique*, lorsqu'un besoin conscient est compatible avec les valeurs mais non avec les attitudes de l'individu. L'*inconsistance psychologique*: lorsqu'un besoin subconscient est en désaccord avec les valeurs et les attitudes. Enfin, l'*inconsistance sociale*: lorsqu'un besoin subconscient est en désaccord avec les valeurs de la vocation et que les attitudes obéissent aux besoins plutôt qu'aux valeurs.

Un autre aspect dont il faut tenir compte dans l'évaluation des consistances et inconsistances est leur caractère conscient ou inconscient ainsi que leur centralité. L'inconsistance consciente ou reconnue par le sujet, rend possible une décision libre et un progrès. Tandis que l'inconsistance inconsciente risque de conduire soit à une adaptation défensive à la vie religieuse, soit à l'abandon quand les besoins en viennent à supplanter les valeurs. Il faut aussi tenir compte de l'ensemble des besoins et des attitudes et chercher la motivation centrale. Dans la même personne, on peut observer la coexistence des inconsistances et des consistances selon les différents besoins et à des degrés différents. C'est pour cela qu'il faut évaluer les forces dynamiques en présence et en déterminer le noyau motivationnel central c'est-à-dire les mobiles qui influencent, même inconsciemment, l'entrée, la sortie ou la croissance dans la vocation.

4. Les facteurs d'influences d'entrée et persévérance vocationnelle

Facteurs qui influencent l'entrée et la persévérance dans la vie religieuse sont cinq: la motivation consciente de l'entrée, la motivation subconsciente de l'entrée, la prédominance de la motivation subconsciente, la persistance des inconsistances vocationnelles et la motivation pour la sortie de vie religieuse⁵. Voyons-les en détails:

Dans le premier facteur qui est la *motivation consciente de l'entrée*, il y a une nette tendance chez les candidat/es à choisir l'institution religieuse sur la base d'idéaux personnels c'est à dire ce qu'ils voudraient être plutôt que de réalités personnelles conscientes. Cette façon de choisir va de pair avec une conception plutôt idéalisée de l'institution à laquelle ils se joignent. Ils semblent attribuer à l'institution les qualités de leur propre moi idéal. Cette prédominance du moi idéal sur le moi réel manifeste une tension de croissance qui peut être précieuse pour l'épanouissement de la vocation car elle peut favoriser l'ouverture à l'influence de la grâce ainsi que le dépassement de soi-même dans l'accomplissement de la mission, cependant, l'homme n'est pas motivé par des idéaux seulement. C'est ce que L.M. Rulla et ses collaborateurs mettent en évidence quand ils disent:

⁵ L.M. RULLA-J. RIDICK-F. IMODA, *entering and Leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics*, Roma, Gregorian University Press - Chicago, Loyola University Press, pp. 61 et suivantes.

La vocation religieuse se fonde sur le dépassement du moi car elle invite à la poursuite des valeurs transcendantes qui ne visent qu'indirectement l'accomplissement du moi: le religieux cherche d'abord *le Royaume de Dieu et sa justice et ne se trouve lui-même que par surcroît car la voie de l'évangile qui est vie de l'amour exige le don de soi-même aux autres, de renoncement à sa propre vie*. Donc, les valeurs qui constituent le moi idéal du religieux doivent être fondé sur la charité, c'est pourquoi l'engagement religieux demande une capacité qui se fonde sur la consistance du moi d'où la présence dans le moi réel d'attributs consistants avec le moi idéal. Pour cela, pour garantir la persévérance et l'efficacité vocationnelle, les valeurs proclamées ne suffisent pas si elles ne s'appuient pas sur une personnalité libre des besoins inconscients.⁶

Dans le deuxième facteur qui est la *motivation subconsciente de l'entrée*, on observe chez les candidat/es un manque de réalisme dans leur choix car ils sont caractérisés par une forte tendance à l'idéalisation. Signalons que le choix de la vocation et la décision d'entrée ne sont pas seulement le fruit d'un idéal librement choisi, mais aussi le résultat des besoins inconscients. Par exemple, les individus peuvent sans le savoir s'orienter vers la vocation religieuse dans le but de gratifier certains de leurs besoins ou encore dans un effort défensif pour résoudre leurs conflits ou leurs inconsistances. Nonobstant la sincérité incontestable et générosité évidente des candidat/es, il faut toujours tenir compte des facteurs inconscients puisque leurs idéaux consciemment formulés peuvent être le fruit des forces subconscientes. Une certaine idéalisation de soi-même et de l'institution religieuse est normale et même souhaitable à l'entrée car elle exprime désir de croissance de l'individu et ouverture à la grâce, mais à condition qu'il n'y ait pas inconsistance inconsciente entre cet idéal et le vrai moi. Bien qu'on puisse prolonger le temps de la formation, l'individu présentant des inconsistances inconscientes continuera à réagir en utilisant des attitudes défensives ou de gratification quel que soit le milieu de vie où il se trouvera. Ces attitudes à leur tour entretiendront une idéalisation non réaliste du moi et de l'institution.

Le troisième facteur est la *prédominance de la motivation subconsciente*, les statistiques⁷ des recherches effectuées par L.M. Rulla et ses collaborateurs démontrent que 60% à 80% des candidat/es présentent une motivation vocationnelle caractérisée par des attitudes subconscientes au service de leurs besoins, soit pour s'en défendre, soit pour les satisfaire. La motivation subconsciente semble donc être un élément important de la décision d'entrer dans la vie religieuse. De plus ce sont les besoins dissonants comme agressivité, abaissement, besoin de se justifier qui sont particulièrement importants à l'intérieur de cette motivation subconsciente. On peut donc s'attendre à une influence négative de ces inconsistances sur la persévérance et l'efficacité vocationnelle. Ces insuffisances de personnalité ne sont pas considérées comme psychopathologie, on les considère plutôt comme manque de maturité aussi bien affective que vocationnelle. Or ces insuffisances, présentes au moment de l'entrée avant que les individus ne commencent leur formation religieuse, peuvent persister même après la formation.

Quatrième facteur est la *persistance des inconsistances vocationnelles*, de par sa nature même le conflit inconscient tend à se perpétuer car il n'est jamais reconnu tel qu'il est, par exemple: les mécanismes de défense utilisés ont précisément pour but de cacher à la personne la vraie nature de ses difficultés et la vraie source de sa frustration, de sorte qu'elle ne peut profiter de l'expérience qui lui est offerte dans la formation ou dans la vie communautaire. Elle cherchera diverses solutions ici et là en changeant de milieu, en essayant telle nouvelle forme de retraite, en suivant des cours et des conférences etc., mais sans résultats durables parce qu'aucune de ces solutions n'est basée sur la compréhension exacte du problème de fond. Les résultats de la recherche ont démontré que les années de formation n'ont apporté aucune amélioration significative du degré de maturité affective. Selon les statistiques, seulement 2% profitent de la formation tandis que plus de 80% ignorent en partie ou totalement leurs problèmes. Ici on peut donner un exemple d'un phénomène courant: celui du transfert qui manifeste la persistance des inconsistances inconscientes. Le sujet qui a ce problème, dans ses relations avec les autorités ou avec ses pairs, revit une relation qu'il a eue avec des membres de sa famille durant l'enfance ou

⁶ L.M. RULLA S.J., F. IMODA S.J. & SR. J. RIDICK S.S.C., op. cit., pp. 10 - 11.

⁷ L.M. RULLA et ses collaborateurs ont étudié la vocation des individus selon une méthode structurale qui permet d'appliquer les résultats obtenus dans une nation et une culture à des cultures ou milieux sociaux différents et sans doute aussi utiliser ces résultats pour comprendre les structures psychologiques qui sont à la base de l'entrée, de la persévérance et de la croissance dans la vocation en des périodes historiques et des milieux différents. Cfr. L'avant – propos des auteurs, op. cit. pp. VII-VIII.

l'adolescence. On assiste donc à un cercle vicieux parce que la relation transférentielle qui n'est pas reconnue comme telle ne fait que perpétuer le conflit originel et renforcer les mécanismes de défense utilisés par l'individu pour s'en défendre. Il est étonnant de constater que la période de formation n'a produit aucun changement en profondeur. Bien que tout homme ait toujours la force intrinsèque avec l'aide de Dieu de changer et de se perfectionner lui-même, ces résultats semblent indiquer que cette force n'est pas efficace chez la plupart des individus affectés d'inconsistances inconscientes.

Le cinquième facteur est la *motivation pour la sortie de vie religieuse*, il y a plusieurs facteurs qui expliquent la sortie des religieux, religieuses: la grâce divine et la coopération humaine, pression du groupe ou de la communauté sur les individus, facteurs reliés aux normes, constitutions et structures des institutions vocationnelles, influence du milieu historique et socio culturel en général, du fonctionnement structural de l'Eglise en particulier et des facteurs liés aux caractéristiques des personnalités individuelles, etc. Les résultats font voir que ce ne sont pas les mêmes forces à l'intérieur de la personnalité qui jouent au moment de l'entrée et au moment de la sortie. Dans le premier cas, l'ensemble des forces qui semblent prédominer au moment de l'entrée dans la vie religieuse consiste dans les valeurs et les attitudes du sujet, cependant, cela ne garantit pas toujours la persévérance. Plus grande sera la prédominance des consistances sur les inconsistances plus grande sera la capacité d'intériorisation des valeurs. Donc la capacité d'intériorisation des valeurs semble être un élément décisif dans la persévérance vocationnelle. La première explication qu'on peut se donner est que si les valeurs vocationnelles ne peuvent pas être intériorisées, l'engagement religieux sera lui-même graduellement remis en question. Une seconde explication se base sur le rôle négatif joué par les inconsistances inconscientes: plus elles prédominent dans la personne, plus elles déterminent des idéaux personnels non réalistes et de fausses attentes à propos des rôles vocationnels futurs. La distance entre le moi idéal et le moi réel tend à augmenter, et avec elle l'insatisfaction profonde du sujet. Tout de même, on ne peut pas dire que tous les inconsistants quittent la vie religieuse après quelques temps. D'un côté, des candidat/es consistants peuvent très bien quitter eux aussi après quelques temps de probation, si par exemple une connaissance plus approfondie de l'institution leur fait voir qu'elle ne répond pas à leur idéal, ils peuvent alors prendre la décision mûre et objective de chercher une autre voie. De l'autre côté, des inconsistants peuvent demeurer dans la vie religieuse malgré leurs conflits inconscients, si par exemple la vie religieuse leur offre une sécurité qu'ils ne trouveraient pas dans une autre forme de vie, mais ici, malgré l'efficacité apostolique, on notera le manque de maturité.

5. La crise vocationnelle: défis et opportunités

Actuellement, on assiste à un phénomène d'un nombre élevé des sorties et à un très petit nombre d'entrées. Même s'il faut considérer plusieurs autres facteurs socio-culturels, les sorties semblent explicables, en partie, par l'existence d'inconsistances inconscientes chez un grand nombre de religieux/ses et par l'influence de plus en plus négative qu'exercent ces inconsistances sur l'idéal vocationnel. Ces inconsistances ne sont pas limitées à un pays ou à une époque et parmi les facteurs socioculturels, les structures institutionnelles jouent un rôle important. Ces structures ont considérablement diminué en importance ces dernières années, laissant plus de liberté et de responsabilité à l'individu exigeant de sa part une plus grande souplesse d'adaptation. Mais il ne suffit pas que la liberté soit accordée pour que le religieux devienne capable d'en user avec maturité. Lors de la consigne des Constitutions par Mgr Michel Ntuyahaga aux Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi, il leur explique quel type de liberté qu'elles doivent avoir:

... C'est donc en toute liberté de volonté et d'amour que vous suivrez ces Constitutions. En les suivant vous serez animées par l'Esprit de Dieu pour être filles de Dieu. Rappelez-vous que, selon saint Paul, vous n'avez pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte, vous avez reçu un esprit de filles adoptives qui nous fait nous écrier: Abba, Père (Cfr. Rm 8,15). Mais cette liberté ne consiste pas à faire tout ce qu'on veut et comme on le veut. Elle comporte une volonté de choix par amour, et une discipline de vie. C'est cela qui fait la force et le mérite des saints qui savent s'obliger à l'obéissance à Dieu par amour.⁸

⁸ Introduction des Constitutions des Sœurs servantes du Seigneur du Burundi, pp. 13-14.

La maturité humaine et vocationnelle⁹ est la base de cette liberté et joue un rôle très important pour l'efficacité apostolique du religieux/se et le rend un meilleur instrument entre les mains de Dieu, plus adapté aux exigences vocationnelles et meilleur témoin des valeurs de Jésus Christ. Même Mgr Michel Ntuyahaga exigeait de ses filles spirituelles, les Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi d'être des femmes dignes et mûres. Il leur disait: «Mes filles Bene-Umukama, soyez d'abord humaines, et puis chrétiennes pour être de vraies consacrées». Ainsi, le manque de maturité humaine et vocationnelle pourrait donc être l'une des causes ayant rendu un certain nombre de religieux incapables de relever le défi de cette liberté nouvelle. Il est cependant possible que des facteurs subconscients limitent le champ de la liberté à l'intérieur duquel l'homme accueille l'action divine et diminuent aussi la disponibilité de l'action transformatrice de la grâce. La grâce peut bien sûr surmonter les limitations subconscientes d'une personne pour la transformer en profondeur, mais une telle action thérapeutique de la grâce semble plutôt l'exception que la règle. Cela montre que Dieu semble respecter la liberté de l'homme et les lois dynamiques de son développement. Donc, Dieu respecte les lois psychodynamiques qu'il a lui-même créées. Saint Augustin lui-même le confirme quand il dit: «Dieu qui nous a créés sans nous, ne peut pas nous sauver sans nous». Un exemple concret est la parabole du semeur généreux qui a semé ses semences sur les terres différentes (Lc 8, 4-8).

Alors, que faut-il faire pour trouver la solution aux problèmes de manque de vocations ou de la sortie? Il faut signaler que la solution ne se trouve pas dans le retour aux structures du

passé, mais, qu'il faut favoriser la capacité d'intériorisation de l'individu. C'est de cette capacité que dépend une persévérance qui puisse être créatrice et efficace et non de l'imposition extérieure des règles ni même de la simple proposition des valeurs si authentiques et valides soient-elles. Pour cela, le système didactique classique de la formation: présentation des valeurs religieuses au moyen de conférences, retraites, de groupes d'études, etc., demeure nettement insuffisant lorsque la capacité d'intérioriser les valeurs est déficiente. C'est ce qui est le cas pour la



majorité des candidat/es selon les résultats obtenus par L.M. Rulla et ses Collaborateurs, seulement 10 à 15% du nombre serait admis. Alors, la question qu'on peut se poser est la suivante: «les plus de 80% d'inconsistances sont-elles des indications de non vocation chez les candidat/es ou ne peut-on pas plutôt y voir l'une des voies possibles choisies par le Seigneur pour appeler à lui qui il veut»? Dans ce cas, il devient très important non seulement de discerner ces inconsistances vocationnelles mais surtout d'aider le/la religieux/se à les résoudre. Il faut aussi favoriser l'expérience pour expérimenter les rôles, car ces expériences lui permettront d'obtenir une plus grande habileté¹⁰. Mais ces expériences sont-elles une garantie d'une plus grande efficacité apostolique? Cette efficacité apostolique n'est pas à confondre avec l'efficacité: la première qui est manifestation visible des valeurs chrétiennes dépend d'abord de l'orientation vers les valeurs tandis que la seconde est liée à l'orientation vers les rôles eux-mêmes. En d'autres mots, si l'expérimentation des rôles ne s'appuie pas sur la capacité préalable de l'intériorisation des valeurs vocationnelles, elle n'aura aucun effet sur la maturation spirituelle ou apostolique du sujet.

6. Conclusions

Nous venons de voir combien la psychologie joue un rôle important dans le discernement vocationnel des candidat/es. Car les candidats ne présentent pas seulement des problèmes spirituels, mais ils présentent aussi des problèmes psychologiques d'où les moyens habituellement

⁹ De ce fait, la sainteté et maturité humaine vont de pair car la sainteté est le fruit de la présence en l'homme de la charité divine. Elle dépend de l'action gratuite de Dieu et de la libre réponse de l'homme indépendamment des dispositions psychologiques de l'individu pourvu évidemment qu'il y ait un minimum de liberté personnelle.

¹⁰ Par exemple, le diplôme universitaire permettra aux religieux/religieuses d'enseigner avec succès, le stage en milieu ouvrier permettra d'en connaître les problèmes et d'en prévoir quelques solutions.

employés (direction spirituelle, examen de conscience, dynamique de groupe, expérience de vie) semblent insuffisants pour permettre de résoudre de façon durable les inconstances et les conflits inconscients. On observe actuellement chez les jeunes qui choisissent la vie religieuse des lacunes des valeurs humaines et spirituelles. Parmi les candidats, certains ont vécu des expériences particulières humaines, familiales, professionnelles, intellectuelles, affectives qui, de différentes manières, ont laissé des blessures pas encore guéries. Celles-ci provoquent des perturbations dont le/la candidat/e ignore la portée réelle, qu'il attribue souvent de manière erronée à des causes extérieures à lui-même et que, par conséquent, il ne peut affronter adéquatement. Le Pape Jean Paul II affirme la même chose quand il dit:

L'homme porte donc en lui le germe de la vie éternelle et la vocation à s'approprier les valeurs transcendantes. Pourtant, il demeure intérieurement vulnérable et dramatiquement exposé au risque de manquer sa vocation à cause des résistances et des difficultés qu'il rencontre sur le chemin de son existence, soit au plan conscient, où la responsabilité morale est mise en cause, soit au plan inconscient, et cela, dans la vie psychique ordinaire ou dans celle qui est marquée par des pathologies psychiques, légères ou modérées, qui n'exercent pas une influence essentielle sur la liberté de la personne dans sa tension vers les idéaux transcendants choisis de manière responsable.¹¹

Il faut donc penser à de nouvelles méthodes de formation qui intègrent l'apport inter et transdisciplinaire entre la théologie et la psychologie car, sans la leur complémentarité, la formation reste incomplète. Donc, le rôle de la psychologie dans la formation devrait se formuler dans la pédagogie, prévention et intégration dans le discernement vocationnel. La contribution de la psychologie devrait d'abord développer chez les religieux/ses la capacité d'intérioriser les valeurs et attitudes vocationnelles. Il s'agit donc de prévenir avant de guérir. C'est pourquoi, nous voyons la nécessité urgente de la formation humaine (psychologie) et spirituelle (théologie) dès leur entrée, c'est-à-dire la période du pré-noviciat. Cette formation de base aidera les candidates à éclairer, purifier et mûrir leur décision vocationnelle avant de commencer le noviciat. Ce discernement initial permettra de rendre ces candidat/es des hommes et des femmes humainement raisonnables, puis chrétiens, pour enfin les aider à devenir des saints. Il est préférable d'intervenir dès le début afin de permettre à l'individu de reconnaître en lui et de surmonter les inconsistances qui sont un obstacle à la croissance humaine et spirituelle. Il ne devrait pas y avoir de dichotomie entre la spiritualité et la psychologie, par le fait que la formation doit présenter au candidat/e la nourriture spirituelle nécessaire mais doit aussi assurer sa capacité d'assimiler et d'intérioriser cette nourriture. Sans cette intégration de l'humain et du spirituel, les idéaux proposés, au lieu de favoriser la croissance peuvent devenir sources de frustration profonde et d'aliénation. Face à ces exigences formatives, les éducateurs doivent avoir une formation sérieuse en théologie et une préparation psychologique suffisante pour être capables de discerner la présence des inconsistances vocationnelles afin d'aider les candidat/es à reconnaître eux-mêmes leurs difficultés et à les résoudre. Jean Paul II en 2002, dans son discours aux participants de la Plénière de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, a souligné ce fait en disant:

Il sera opportun d'accorder une attention particulière à la préparation de "psychologues, qui devront allier à un bon niveau scientifique, une compréhension profonde de la conception chrétienne à propos de la vie et de la vocation au sacerdoce (dans notre cas, la vie religieuse), de façon à être en mesure de fournir un soutien efficace à la complémentarité nécessaire entre la dimension humaine et la dimension surnaturelle.¹²

Le recours à des psychologues, aussi bien avant l'admission que durant le chemin de formation des candidat/es, peut aider le candidat dans le dépassement des blessures, en vue d'une intériorisation toujours plus profonde du style de vie de Jésus notre Modèle.¹³ Le choix de ces «psychologues» évitera les confusions autant que les oppositions entre formations morale et spirituelle et veillera à leur intégration. Les experts se distingueront par leur solide maturité humaine et spirituelle. Ils s'inspireront d'une anthropologie conforme à la conception chrétienne de la personne humaine, de la sexualité, de la vocation à la vie religieuse afin que leur intervention prenne en compte le mystère de l'homme dans son dialogue personnel avec Dieu selon la vision de

¹¹ JEAN PAUL II, *Allocution à la Rote romaine* [25 janvier 1988: AAS 80 [1988], 1181.

¹² JEAN PAUL II, *Discours aux participants de la Plénière de la Congrégation pour l'Éducation catholique* [4 février 2002], n. 2 : AAS 94 [2002], 465.

¹³ Cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 29d: AAS 84 (1992), 704.

l'Église. Là où de tels experts ne seront pas disponibles, on pourvoira à leur préparation. L'aide de la psychologie doit s'intégrer dans le cadre de la formation globale du candidat/e; loin de s'opposer à l'accompagnement spirituel qui a pour devoir de maintenir le candidat/e dans la vérité de sa vocation selon la vision de l'Église. Elle en assurera de manière particulière la maturation d'une réponse généreuse à la vocation reçue de Dieu¹⁴ et aidera le candidat à comprendre correctement la signification et l'intégration du recours à la psychologie dans son chemin vocationnel. Car la carence de maturité humaine et vocationnelle cause beaucoup de difficultés dans la vie future communautaire et apostolique. Même Mgr Michel Ntuyahaga souligne que la maîtresse des novices doit avoir aussi la qualité psychologique:

La responsabilité du Noviciat est confiée à une Religieuse fervente et exemplaire, professe de vœux perpétuels (can. 651,1). Elle doit être douée de sens psychologique et pédagogique, elle doit être capable d'animer les jeunes et les encourager avec bonté, discrétion et délicatesse.¹⁵

La maturité humaine et spirituelle est fondamentale pour vivre la mission prophétique dans notre temps. Le Pape nous rappelle que ce n'est pas la radicalité évangélique qui est le spécifique de la vie consacrée comme beaucoup peuvent le penser, car tous les chrétiens sont appelés à vivre de la même manière. Mais c'est la vie de témoignage qui compte. C'est ce témoignage qui éveille le monde, c'est-à-dire qui porte la valeur du Règne de Dieu dans le monde. Par exemple, le monde n'est pas attiré par le fait que les consacrés vivent les vœux, mais ils sont attirés par comment ils les vivent. De ce fait, ils sont attirés par l'équilibre psycho - spirituel, la joie et l'ouverture qu'ils notent en ces consacrés. Autrement dit, l'Église invite les religieux et religieuses au kairós du vin nouveau dans les autres nouvelles. Ce vin nouveau, c'est Jésus, c'est l'Évangile qui ne change jamais, car il reste le même toujours nouveau et éternel: hier, aujourd'hui et toujours.

7. Prospectives

En mettant l'accent sur les vertus humaines, on a la chance de surfer sur ce que la nature pourvoit déjà à chaque être humain. Et à partir des dons naturels, la grâce de la foi vient comme un fertilisant. Saint Thomas d'Aquin ne disait pas autre chose lorsqu'il affirmait: «la grâce ne change pas la nature, mais la perfectionne». Selon Louis BIRABALUGE penser l'humanité comme base sans laquelle aucune vie religieuse authentique n'est possible a de conséquences sérieuses sur le discernement de la vocation religieuse. Ici, la piété, la dévotion, la soumission et la docilité-à ne pas confondre avec l'obéissance, la morale des interdits, la pureté rituelle... ne sont plus de critères primordiaux pour l'admission d'un candidat à la vie religieuse ou pour la reconnaissance d'un religieux ou une religieuse à la foi éprouvée. Au contraire, les valeurs de la vigueur, la capacité à dire non, la combativité, la jovialité, la joie de vivre, etc., deviennent de vrais critères d'authentification d'une vie religieuse éprouvée et approuvée. Il continue en disant qu'il est heureux de constater que dans la Bible, le jugement dernier porte sur la qualité des actes pleins d'humanité, comme donner à boire à un assoiffé, visiter un malade, un prisonnier, etc., (Mt 25). En tout cas, les gens admirent souvent les consacrés, non pour leurs bons sermons ou pour leur piété, mais souvent à cause de leurs actes d'humanité. Tout ceci, montre l'importance de la psychologie dans le discernement et la formation. Mais puisque l'insertion de la psychologie dans le cheminement de discernement vocationnel est récente, il faudrait d'abord prioriser la formation des leaders qui n'ont pas eu la chance de cette formation nouvelle pour une bonne préparation à leur fonction avant la nouvelle génération, car la formation est la clé de la transformation religieuse¹⁶. Puisque la formation psychologique aide le/a candidat/e à se connaître et à s'accepter pour s'épanouir dans sa vocation, il faut tenir compte que cette vie n'est pas une vie solitaire, mais une vie de relation. Pour cela, il faut ajouter l'anthropologie culturelle, sciences sociales, sociologie, etc., car toutes ces disciplines sont nécessaires pour affronter la vie communautaire et sociale sans problèmes. Actuellement, nous assistons à un phénomène de beaucoup de sorties dans les Congrégations. Ceux et celles qui quittent cette vie avancent comme raison qu'ils ne sont plus contents ou attirés par cette vie. Pour éviter cette crise, le Pape François,

¹⁴ Le climat de foi, prière, méditation de la Parole de Dieu, étude de la théologie et vie communautaire, tous ces points sont fondamentaux pour la maturation d'une réponse généreuse à la vocation reçue de Dieu.

¹⁵ *Constitutions des Sœurs Servantes du Seigneur du Burundi*, Art. 117, p. 104.

¹⁶ Séminaire résidentiel de SEDOS 2015 du 4 au 8 mai 2015, Au Centre Ad Gentes, Nemi (Rome).

ayant été formateur, propose un vrai discernement pour ne pas commettre l'erreur de faire entrer dans la vie consacrée les personnes qui n'ont pas été appelées. Ce discernement consiste à ne pas accepter les personnes parce que nous n'avons plus personne. Ne pas accepter des personnes parce que nous avons besoin de résoudre les problèmes des œuvres. Il dit que dans la formation, les formateurs doivent être attentifs au mystère de l'homme qu'on peut découvrir seulement à travers l'écoute attentive et respectueuse. Le Pape dit que l'écoute est une tâche très difficile qui demande du temps et de la patience. Pour lui, l'écoute souvent veut dire «aimer», car quand nous aimons dans la vérité, les personnes s'ouvrent davantage, sont à l'aise, car elles se sentent respectées et acceptées comme elles sont. Pour cela, elles sont disposées à demander de l'aide, jusqu'à l'aide thérapeutique. Mais la vraie thérapie est l'Évangile. Il faut que les formateur/trices sachent que pour bien former, il faut acquérir la qualité de «docibilitas» dans laquelle on est toujours un peu devant un mystère qui n'est pas totalement dominé par le formateur parce que les choses vont de l'avant, imminent et le formateur doit suivre Jésus le vrai Formateur. Donc, la formation est une formation continue, pour cette raison, même dans la formation initiale, ce n'est pas le maître ou la maîtresse qui forme, mais c'est la communauté qui forme. Si la communauté ne témoigne pas, elle déforme¹⁷. C'est ce que souligne ... quand il dit:

On va beau raffiner les méthodes formatives et trier les formateurs et formatrices les plus rodés pour former des religieux plus «religieux», mais si on ne découvre pas la valeur positive du corps, la joie de vivre, le sens de la fête et du plaisir, celui de l'amitié, la courtoisie...gageons que tant d'efforts risquent de produire peu de fruits et très peu encore. On se fait religieux pour être heureux. Personne ne rêve d'une fin de vie triste, froide, plaintive.... La vie bonne fait partie des objectifs du cheminement vocationnel des consacrés; on ne doit pas s'y méprendre à cause d'une conception erronée du sens de la «sainteté chrétienne». La vie religieuse, où elle est pleinement vécue, rend heureux et aide à rendre heureux les autres. Cela, car dans une perspective vraiment chrétienne, le bonheur chrétien est et doit toujours être pensé comme un «bonheur partagé». Mais par bonheur chrétien, il ne faudrait pas vite penser au bonheur dans l'au-delà. Ce sont plutôt ces petites joies terrestres que rendent possible une vie humaine pleinement et joyeusement vécue. Ces petites joies sont à imaginer comme la préfiguration de la joie éternelle que le bon Dieu accordera à ses élus dans les cieux au jour de la parousie.¹⁸

A côté de cette formation psychosociale et spirituelle, il faut aussi l'approfondissement du charisme du propre Institut, car son ignorance engendre l'incapacité de l'actualiser aux signes des temps¹⁹. Car, pour vivre harmonieusement le charisme du fondateur dans les défis actuels, il est indubitablement fondamental de bien le connaître parce qu'il est le point de référence continu de l'être religieux dans un Institut déterminé (*PC 2b; ET 11, MR11*). Mais dans cette connaissance du charisme, il faut éviter deux tentations fréquentes: celle de vouloir copier le fondateur, la fondatrice qui a vécu dans un contexte historique très différent du nôtre, et celle de vouloir se servir du fondateur, de la fondatrice pour soutenir nos idées personnelles. Bien que le copiage du fondateur ou de la fondatrice puisse paraître un signe de fidélité, en réalité, c'est une ignorance de sa dimension prophétique, laquelle vaut pour tous les temps. Souvent, le copiage se limite aux choses externes qui avaient un sens de témoignage au temps du fondateur, de la fondatrice, mais qui l'ont perdu ou ne l'ont plus de manière intelligible aujourd'hui.²⁰ Saisir en profondeur ce charisme conduit à une claire perception de l'identité de l'Institut, ce qui facilite l'unité et la communion. De plus cela favorise une adaptation créative aux situations nouvelles, et ouvre des perspectives positives pour l'avenir d'un Institut. L'absence de cette perception claire peut facilement engendrer l'incertitude au sujet des objectifs et une certaine vulnérabilité face aux conditionnements du milieu, aux courants culturels et même aux différents besoins apostoliques, avec en plus une certaine incapacité à s'adapter et à se renouveler. Le renouveau de ces dernières années, en remettant en lumière l'importance du charisme d'origine, et grâce à une riche réflexion théologique a favorisé l'unité de la communauté, perçue comme porteuse d'un même don de l'Esprit à partager avec les frères et sœurs, et capable d'enrichir l'Eglise pour la vie du monde (*EE 63*). C'est pourquoi il est très profitable d'établir des programmes de formation, comportant des cycles d'étude et de réflexion sur le fondateur, le charisme et les constitutions (*EE 46*). Il est donc

¹⁷ Le Cardinal João Braz de Aviz répond aux questions des Religieux et religieux réunis à Castelgandolfo en février 2014.

¹⁸ Cfr. Louis BIRABALUGE sx, Le lundi, 02 février 2015. Posté dans Centre Etudes Africaines Hits 665

¹⁹ J. D'ARC KAMIKAZI, *Thèse de doctorat: "Mgr Michel Ntuyahaga et les origines du charisme des Soeurs Servantes du Seigneur du Burundi*, Institut Universitaire Sophia 22/9/2015, pp. 393.

²⁰ M. GAHUNGU, *Inculturare la vita consacrata in Africa. Problemi e prospettive*. Las, Roma 2007, pp. 93-111.

nécessaire de cultiver soigneusement l'identité charismatique de l'Institut afin d'éviter un programme générique qui constitue un véritable danger pour la vitalité de la communauté religieuse²¹. Mais aussi, pour s'adapter et redécouvrir le charisme authentique du fondateur, comme le souligne le Pape François qui nous invite à regarder le passé avec reconnaissance, vivre le présent avec enthousiasme et le futur avec confiance. En effet, comme le souligne C. Fabio, les fondateurs/fondatrices bien qu'ils n'existent plus, demeurent une boussole qui oriente et guide de l'œuvre de Dieu né à travers eux:

Nous croyons que qui a reçu la grâce d'être fondateur à travers le don du charisme, reste toujours un maître à écouter, un modèle dont on s'inspire, un saint à invoquer, un père autour duquel on retrouve la fraternité, peut être aussi un ami avec qui partager les joies, les difficultés, les espoirs du chemin. Les fondateurs continuent leur œuvre de génération.²²

Réf.: Texte écrit par l'auteur pour la publication sur SEDOS BULLETIN. Novembre 2015.



²¹ CIVCSVA, Normes directives «*Potissimum Institutioni*» sur la formation des instituts religieux, 2 février 1990, 6.

²² C. FABIO, *Fondatore e fondatrice ci sono ancora e continuano a generare* "Unità e Carismi" 6/2012, Città Nuova, Roma 2012.

Sr. Nzenzili Lucie Mboma, FMM
THE JOURNEY OF SEDOS IN 2015
ANNUAL REPORT

Introduction

Africans enjoy expressing themselves through singing and most of us, present today, know the lyric song: "We Are Companions on the Journey". This song wonderfully summarizes my journey at SEDOS, as its Executive Director for the past six years. I have chosen the following verses to describe, in a few words, the meaning of SEDOS for me. We are not going to sing it, I will just read it.



Sr Nzenzili Lucie Mboma, FMM, ended her term as
Director of SEDOS in December 2015

"We are companions on the journey, breaking Bread and sharing life;
and in the love we bear is the hope we share, for we believe in the love of our God.

No longer strangers to each other, no longer strangers in God's House;
we are fed and we are nourished, by the strength of those who care.

We have been gifted to each other, and we are called by the Word of the Lord:
to act with justice, to love tenderly, and to walk humbly with our God.

We are made for the glory of our God, for service in the name of Jesus,
to walk side by side with hope in our Hearts, for we believe in the love of our God".

SEDOS is an unfailing fountain of mission knowledge. Our journey is very rewarding, every time we meet, there is always a very pleasant surprise: we learn something new, indeed, theologians, missiologists, historians, sociologists, just to mention a few examples, continue to explore new areas, and to bring to the Public Conferences and Annual Seminars the richness of their research. As members of the Congregations that make up SEDOS we have indeed been "walking side by side", holding hands and sharing our lived missionary experiences, and this, in a way, has contributed to our mutual growth and transformation.

Now, the time has come for me to pause, look back and try to recapture the main elements that constituted the heart of my service. To do so I shall first present the highlights of the events we organized during this special year 2015. Pope **Francis**, "as the Successor of Peter to whom the Lord entrusted the task of confirming his brothers and sisters in faith" (cf. Lk 22:32), addressed an Apostolic Letter to **All Consecrated People** on 21 November 2014, **Feast of the Presentation of the Blessed Virgin Mary**. As we read and studied the Apostolic Letter we realized how much Pope Francis wants us, consecrated men and women, to become more and more credible witnesses of God's love and compassion in a divided world.

This year the Executive Committee of SEDOS decided not to plan the usual Public Conferences, but to join in the different events organized by other groups, namely: the Union of Superiors General (USG); the International Union of Superiors General (UISG women); and the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. Nevertheless, the SEDOS Annual Residential Seminar took place at NEMI from 4 to 8 May 2015. We also held a very important Joint Workshop, which was organized by the Society of

the Divine Word, SEDOS and the Team from Cambridge led by Prof. David Ford. It was a very impressive workshop. I shall come back to it in more detail.

1. The SEDOS Executive Committee

What I think deserves a special mention, as we have often emphasized on different occasions, is that the members of the Executive Committee not only form the think tank of SEDOS, but also embody the richness of unity in diversity at the service of the mission of the universal Church. The members and especially the President of SEDOS have played a splendid role in accompanying, and in a particular way, the Executive Director and all the members of the Staff. The office personnel is composed of Mrs. Ilaria IADELUCA, the Secretary of SEDOS; Sister Celine KOKKAT, JMJ, the SEDOS Librarian. I cannot but mention Miss Philippa Wooldridge who works for SEDOS part-time with her talent as a meticulous proof-reader. Philippa has a good, wide knowledge of the mission of the Church and renders a valuable service to the *L'Osservatore Romano* newspaper in the Vatican. Last, but not least, Mr. Bernard PEREZ, the Webmaster, despite his health, Bernard does everything to keep on updating the SEDOS Website. I express my deep gratitude to all the Members of the Executive Committee who worked closely first, with Sister Maria Pilar BENAVENTE, MSOLA, Superior General and President of SEDOS (December 2010 – December 2011), with whom I started in January 2010, and then, with Sister Georgeanne M. DONOVAN, SMSM, Superior General and President of SEDOS (December 2011- December 2013). Following these two Superiors General (women), in December 2013 we elected Rev. Brother Emili TURU, FMS, Superior General, as the new President of SEDOS.

2. New Members of the Executive Committee

The Executive Committee has had the joy of welcoming two new members and we express our sincere gratitude to the School Sisters of Notre Dame who sent Sister Kathy **SCHMITTGENS**, their International Shalom Coordinator; and to the Congregation of the Immaculate Heart of Mary (SCHEUT Missionaries) for fulfilling the wish of their confrère, Fr. Peter **BAEKELMANS**, who has been newly appointed the Chairman of the General Committee on Mission.

Fr. Peter, who has expressed his interest in working with SEDOS, came to visit the SEDOS Office. Fr. Peter has served as a missionary in Japan for 20 years and he has now been in Rome since September 2015. His field of research is Inter-Religious Dialogue.

I may say that I have found working at SEDOS during this period a really worthwhile and very rewarding service. I feel it has been a genuine on-going formation. As Executive Director of SEDOS I participated in various National (in Italy) and International encounters.

3. SEDOS main Activities in 2015 in conjunction with other groups

The Executive Committee of SEDOS, as mentioned above, did not plan the usual Public Conferences, but decided to work with other groups, and this, at the national and international level. Nevertheless, the **SEDOS Annual Residential Seminar** took place at NEMI from 4-8 May 2015. We also held a very important Workshop in conjunction with the Society of the Divine Word, SEDOS and the Team from Cambridge led by Prof. David Ford. It was an impressive workshop on the following theme: **"Encountering the God of Dialogue — Reading the Holy Books of the Abrahamic Religions"**.

4. The Continental Encounter in Kinshasa (DRC): The Third General Assembly of COMSAM: 14–18 January 2015

Sister Patricia MURRAY, IBVM, the Executive Secretary of the UISG, Sister Joyce MEYER, PBVM, of the Global Sisters Report from the USA, and I were invited to attend the Third General Assembly of the Confederation of the Major Superiors of Africa and Madagascar (COMSAM) that took place in Kinshasa, in the Democratic Republic of the Congo, from 14-18 January 2015. The Assembly focused on a very challenging topic: **"Dans l'Aujourd'hui de**

l'Afrique — Madagascar — les Consacré(e)s sont-ils encore par leur vie prophétique pour la Justice, la Réconciliation et la Paix ? ». That continental encounter was a wonderful opportunity to appraise the journey made by the Confederation of the Union of the Major Superiors of Africa and Madagascar. It identified the most important challenges ahead and concluded with some important statements. It stressed the need not only for a meticulous process of discernment of vocations on the African continent, but also the need to invest more in the domain of formation, mostly of those in charge of formation, to enable the formation staff to impart a quality formation to the young generations. "The Future of the Missionary Church is in Africa and Asia".

This continental meeting offered me a welcome opportunity to introduce SEDOS to the African Major Superiors who had never heard about it. Several among them showed a lot of interest and asked for more data and the SEDOS Website.

5. The International Congress on: "The Journey of Mission" Rome, 21–23 April 2015, was organized by the Urban University

The year 2015 marked the celebration of the Fiftieth Anniversary of the Promulgation of the Conciliar Decree **AD GENTES** (*euntes docete omnes gentes*), and it prompted the Pontifical Urban University, the International Association of Catholic Missiologists, SEDOS and *MISSIO* to jointly organize an International Congress on "The Journey of Mission". The Pontifical Urban University hosted the participants attending the Congress, 21-23 April 2015. The main purpose, according to the Preparatory Team: *"was not simply a re-reading of the Conciliar text, but rather to re-understand its content in the light of the transformation that has taken place in the contemporary world, to revitalize the Christian significance of change with the strength of the proclamation of the Gospel. The Congress wishes to reflect deeply on the present relevance of Mission, on its universality, on the renewed commitment it solicits and on the essential values that it proposes"*. Fr. Alberto TREVISIOL, Rector of the Pontifical Urbaniana University, Vatican City; and Dr. Lorella CONGIUNTI, Vice-Rector of the Pontifical Urban University, Vatican City, kindly associated the SEDOS Executive Director with the Preparatory Team. This was because of my position as the Vice-President of the International Association of Catholic Missiologists (I.A.C.M). I also had the privilege of serving as Moderator of the FOURTH SESSION. Hence, I wholeheartedly express my deep gratitude to the Rector and Vice-Rector for offering me this opportunity.

Participants in the Congress came from all over the world and it was a very powerful and Spirit-filled gathering and celebration. The Participants also availed themselves of this opportunity to evaluate the missionary journey made by the Church on the different continents. It was surprising to realize that the concept of **Missio Inter Gentes**, created by the Asian Missiologists, which confirms in a way the assertion that **"the Church is missionary by her very nature"**, has not yet gained much ground in the Teaching of the Church. The concept of **Missio ad Gentes** still predominates; yet we have to acknowledge that the **Missio ad Gentes** is still fundamental because we are aware of the pressing need to proclaim the Gospel to those who have not yet heard the message of salvation brought by Jesus Christ.

6. The SEDOS Annual Residential Seminar: 4-8 May 2015

—"Open the Door. Let Him Out". "A self-referential Church keeps Jesus Christ within herself and does not let him out" (Pope Francis).

Emili **TURU**, FMS, Superior General and the President of SEDOS, called our attention to the fact that the Seminar had heeded the call of the Pope in *Evangelii Gaudium*: to go forth from our comfort zones to reach all the peripheries in need of the LIGHT OF THE GOSPEL.

The first periphery was ISLAM. Fr. Felix **KÖRNER**, SJ, said that, at present Islam poses an important question to the world of today, but that at the same time it constitutes an opportunity for us: To understand each other; to enter into dialogue that includes:

- **To stand side by side:** *shape our world together*
- **To stand face to face:** *to question each other*
- **To stand back to back** *to deepen one's tradition in order to be friends in our difference.*

"To learn to understand the pain of each other" (Pope Francis).

The second Speaker dwelt on: *"Women in the Church and Society"*. Mary **McALEESE**, the former President of Ireland, emphasized that the worst enemy of women is: *"High banked clouds of resignation"*. Therefore, women have: to create a space for listening, solidarity and mutuality; to engage with processes of analysis and change; to encourage education in order to transform unjust structures in Church/society; to explore new avenues for the theology of women and to re-read the experience of the women in the Scriptures with new eyes.

"The Youth of the Light". Fr. Noel **MPATI**, introduced *"The Youth of the Light"*, a Youth Movement which was started in Kinshasa (Rép. D. of the Congo) by His Excellency Msgr. MATONDO kwa NZAMBI, in 1974. In the first place he encouraged participants to elaborate *"A Programme of African Initiation Leading to Metanoia/conversion, Based on the See-Judge-Act Method"*. The Movement's clearly stated goal was to help young people to be committed in all areas of life.

SEDOS is strongly committed to promoting ecumenism: the mandate it received from Vatican II. This fact was corroborated by the presence and the active participation of the Lutheran Pastor Jens-Martin **KRUSE** and of the very dynamic Prof. Alexey **MAKSIMOV**, from the Russian Church, at the Seminar 2015. Both dealt with the Challenge of *"Empowering Youth"* — a worldwide periphery.

Pastor Jens-Martin Kruse exhorted the Assembly to understand that the times have changed in Church and society due to the phenomenon of secularization. Indeed, the multi-religious environment is now very obvious and it is becoming very difficult to talk about God. It is time to leave the shallow waters (structures, internal problems) and begin to relate to all, both within and without the Church, and to link faith to peoples' reality by entering their situations and understanding their difficulties. Mission and ecumenism are inter-related dimensions of our faith.

Prof. Alexey Maksimov urged the participants to seek to involve youth by engaging them as agents of mission, rather than as passive recipients. We should perceive the young peoples' desire to achieve great ideals, through radical commitment: *"It is worth living for what we can die for"*. He went on to affirm that in our mission endeavour we should focus less on structures and more on people and on bearing witness to the joy of the Gospel.

Another area concerned the actuality of *"Migrants"*. Fr. Alfredo J. **GONÇALVES**, a member of the Scalabrini Congregation, was the best person to develop the topic concerning: ***"Elements for the Pastoral Care for Migrants"***. Migration is a global, 'structural' phenomenon, one of the 'signs of the times'.

The crucial question persists: *"Who is the migrant?"*, how can one recognize the migrant? For some people it is an issue of 'National Security'. However, this dramatic situation should offer us an opportunity for encounter, to move from multiculturalism to inter-culturality. Migrants can teach us what is essential in life and to look to the God of the Scriptures to meet with the God of the Journey, not of the Temple. We are all called to look at migrants with the heart of God and to look at God with the heart of migrants. How can we break down visible and invisible walls and build bridges? Migrants ask us, *"who we are for them?"*, and they expect something different from us. There is an urgent call for critical, creative and innovative thinking to answer the appeal of the Migrants among us.

Bro. Emili **TURU**, FMS, Superior General, and President of SEDOS, gave a very powerful talk on: *"A Journey Together with the Lay People Sharing the Same Charism"*; If you did not have the opportunity to read it, I kindly urge you to go and look for it.

Sr. Georgeanne Marie **DONOVAN**, SMSM, spoke on: "Empowering the Young Generation for a Hope-Filled Future". This is a challenge for all of our Congregations; their future will depend on the quality of the formation we impart today to the young members.

Prof. Luca **PANDOLFI**, of the Pontifical Urban University, updated us on the unfolding "Evaluation of the Structures of SEDOS".

7. Joint Workshop: The Society of the Divine Word and SEDOS

"Reading the Holy Books of the Abrahamic Religions: A Way of Promoting Interreligious Dialogue"; 13 -15 May 2015, was held soon after the SEDOS Residential Seminar, and at the Centro Ad Gentes in NEMI. This workshop was also planned jointly by the Society of the Divine Word and SEDOS. Facilitators: Prof. David **Ford** and his Team from Cambridge, UK. The composition of this Team attracted the attention of the participants: Jewish, Christian, Muslim, as it presented a unique example of Inter-religious Dialogue. The participants really found this kind of workshop very appropriate, and they encouraged us to plan and prepare another one and to open it to a wider audience.

8. The Pact of the Catacombs

On 14 November 2015 we celebrated the 50th Anniversary of the Pact of the Catacombs of St. Domitilla, in the Aula Magna of the Pontifical Urban University, one of the organizers. The themes chosen were the fruit of an in-depth study and reflection by the members of the Executive Committee. The one-day Seminar was organized jointly by the University, the USG, UISG (Union of Men and Women Superiors General), The Society of the Divine Word and SEDOS. At first, many of the participants were puzzled because they did not know the content, but then the theme gave rise to some pertinent questions:

How to contextualize the **Pact of the Catacombs of St. Domitilla** on our continents, in the reality of today? —

- a) *For the Local Churches,*
- b) *For the Religious,*
- c) *For the witness of the Christians in the world and in society today?*

9. The Symposium of the Tertiary Sisters of St Francis of Assisi of SHISONG, Cameroon, 25 July–10 August 2015

The Tertiary Sisters of Saint Francis of Assisi, whose Provincial House is in SHISONG, invited me to be one of the Moderators at their Symposium which was held from 25 July — 10 August 2015. The theme focused on: **"The Beauty of the African Woman and Her Role in the Church and Society"**. SHISONG occupies an awe-inspiring site, in the District of KUMBE, Cameroon, composed of mountains and valleys. I also had a happy surprise in the sense that I ended up contributing to the unfolding and successful outcome of the above-mentioned Symposium by giving three in-puts. The main focus was on: **"From African Woman to African Consecrated Woman. What Steps? Challenges? What Model? What Specific Contribution to the Church and her Society?"**. The third one had **Mission** as its focus.

It was most beautiful to feel the quality of the service the Tertiary Sisters of Saint Francis render to the people around them. The Congregation was founded by Maria HUEBER on 12 September 1700, in BRIXEN (South Tyrol, Italy). The Cameroon Province was established when five Sisters were sent out from Italy in response to a request for help from the Mill Hill Fathers working in that country. They arrived in Douala on 16 October 1935, where they were met by Fr. Franz FIGL, M.H.M. After resting, the missionary band set out for SHISONG. Over time the presence and work of the Tertiary Sisters of Saint Francis gave birth to the

surrounding villages. The Sisters live their lives inspired by the life of **St. Francis of Assisi**, under the **Rule** of the Franciscan Third Order Regulars.

I was very interested to learn that they cooperate with three Franciscan Congregations in the United States. These Franciscans undertake to ensure an all-round quality formation for the African Sisters: formation for religious life and professional formation.

10. Funding from International Organizations

I have personally witnessed and appreciated the generous and very regular financial contribution from **MISSIO Aachen**, **MISSIO Munich** and **MISEREOR**. Even though these International Agencies have seen the diminution, in a pretty serious way, of the amounts they receive from their benefactors who are more demanding than ever in interpreting the Financial Reports. This fact explains why Mr. Michael KOOB, from MISSIO, came to visit SEDOS and the Staff. And when I submitted a more detailed Financial Report, they, at once, allocated a good amount of money to the SEDOS' Bank Account. Thus, we, Members of SEDOS, cannot but continually express our gratitude to them and follow their instructions.

Thanks to the much appreciated financial contribution from MISSIO Aachen, MISSIO Munich and MISEREOR, SEDOS has been always able to explore and discover not only new missionary challenges but also ways and means to handle them and so look with hope to the future and proclaim, without ceasing, the Good News of Salvation brought by Jesus. May the good Lord continue to grant all those in positions of responsibility in each of the organizations mentioned above, their dearest aspirations for the realization of the coming of God's Kingdom.

The Future of SEDOS: As my term of service comes to an end, I have to add that I have been very conscious about preparing a hope-filled future for SEDOS. We had a wonderful celebration for the 50th Anniversary of its Foundation. For that commemoration I wrote a short history of SEDOS with the help of the Staff. I then suggested that a thorough evaluation of the structures of SEDOS be undertaken, Bro. Emili took it up and, with his broad vision of mission, set up a scientific Team to carry out the project. Prof. Luca PANDOLFI is working on it.

The Secretary of SEDOS and the Librarian are the permanent members, so to say, on the SEDOS Staff. My main concern was to ensure the on-going formation of both. Mrs Ilaria IADELUCA has been at SEDOS for more than fourteen years, and she has been attending important sessions on Communications here in Rome.

I should like to say that I am very grateful to all of you, Members of SEDOS, for your sisterly and brotherly support, and that my journey with you has been very gratifying. As a missionary I am ready to go wherever I shall be sent. I am leaving SEDOS to become the local Coordinator/Superior of the Community of the Franciscan Missionaries of Mary in Grottaferrata (Rome). Grottaferrata is an awesome place for Retreats and for a time to rest and relax.

Conclusion

I shall never forget SEDOS because:

- SEDOS is a life-giving space for reflection, sharing, exploring new ways of doing mission today.
- SEDOS helps each Congregation member to move into a new and deeper space with other congregations; and helps each one to undertake a process of transformation in mission and also in life.
- SEDOS encourages dialogue and offers an on-going formation for capacity building, especially for Sisters with perpetual vows.

- When we take part in the SEDOS Residential Seminar we commit ourselves to share with the community members what we have learned and this in various ways: at the local level, here in Rome – and we interact with others.

We are very grateful to the Congregation Members who have regularly paid their Annual Subscription. We invite those Congregations that have not sent in their annual financial contribution regularly, to pay special attention to it; otherwise, the future is at a stake. Let us do something to improve the situation, together.

Thanking all of you for the beautiful journey we have made together
Nzenzili Lucie MBOMA, FMM — Executive Director of SEDOS



SEDOS RESIDENTIAL SEMINAR 2016

2-6 May

INTERCULTURALITY: LIVING AND MISSION

Ariccia 'Casa Divin Maestro'

Programme and more details will follow

- Registration to redacsed@sedosmission.org -