

Crises et mutations de la mission chrétienne

par Claude PRUDHOMME et Jean-François ZORN

Les années cinquante constituent un moment crucial dans l'histoire missionnaire contemporaine. Après l'embellie de l'immédiate après-guerre, analogue à celle des années vingt, marquée par une forte reprise des départs en mission et un nouvel essor des implantations outre-mer, dès la fin de la décennie se dessine une stabilisation des forces engagées qui nourrit l'inquiétude de beaucoup d'observateurs. L'élan missionnaire semble désormais impuissant à contrecarrer la poussée de forces concurrentes, souvent hostiles au christianisme, dans les nouvelles nations. Le réveil de l'islam (ou plutôt la prise de conscience du phénomène en dehors de quelques cercles de spécialistes), les progrès du communisme à l'échelle mondiale, la séduction exercée par le marxisme sur les élites, l'exacerbation d'un nationalisme de décolonisation, prompt à assimiler effort missionnaire et néo-impérialisme occidental, sont autant de facteurs qui entretiennent un climat défavorable aux missions chrétiennes. Les puissances émergentes de l'Asie, telles la Chine, l'Inde, l'Indonésie, qui se sont engagées sur la voie du neutralisme à Bandung (1955), manifestent particulièrement leur méfiance, voire leur hostilité aux Églises.

La Chine de Mao a peu à peu condamné les catholiques fidèles à Rome et les protestants à vivre dans la clandestinité. Elle a imposé aux catholiques disposés à chercher un compromis la survie dans un strict encadrement au sein de l'Église patriotique tandis que les protestants tentaient de s'organiser dans le cadre du Mouvement des Trois Autonomies¹. Dans le même temps, toute une littérature grise ou de propagande, produite notamment en Chine et en Inde, instruit le procès des missions occidentales accusées d'avoir été les agents de l'impérialisme. Les thèmes des rapports des conférences universelles du Conseil international des missions (CIM) témoignent de l'inquiétude du monde missionnaire protestant et anglican : « Le témoignage chrétien dans un monde en révolution » (Whitby-Canada-1947), « Les missions sous la croix » (Willingen-Allemagne-1952), « La

1. Le Mouvement des Trois Autonomies s'inspire d'un principe missionnaire qu'avait appliqué dès 1850 la *Church Missionary Society* (anglicane), consistant à créer le plus rapidement possible les conditions d'une autonomie de l'Église locale en termes de gouvernement, de financement et d'évangélisation. On comprend que les protestants chinois des années cinquante aient eu à réactiver ce principe qui leur permit, non sans difficulté, de présenter aux autorités de l'État un visage « national » de leur Église. D'ailleurs, depuis ce temps, les différentes dénominations protestantes (baptiste, luthérienne, méthodiste, presbytérienne, etc.) ont disparu en Chine.

mission chrétienne à l'heure présente » (Accra-Ghana-1958)². La même année (octobre 1958) l'agence pontificale d'informations missionnaires *Fides* a donc quelques raisons de présenter un bilan peu encourageant, au vu des expulsions et des interdictions qui ont frappé les missionnaires en Indonésie, en Birmanie, ou des entraves apportées à la liberté de circulation en Inde.

Aux nuages qui s'accumulent en Asie vient s'ajouter à la fin des années cinquante la montée des mouvements nationalistes en Afrique. La réunion au Caire de la conférence des pays non alignés (26 décembre 1957-1^{er} janvier 1958) apparaît à beaucoup comme un premier pas dans l'exportation de l'idéologie et de la stratégie qui se sont affirmées à Bandung. Après le grave échec historique subi en Asie par les missions chrétiennes, n'y a-t-il pas à présent « danger de perdre l'Afrique » ? Si la perception des mouvements est très variable sur le terrain, selon les situations locales, les mentalités et les confessions, les missions sont nombreuses à manifester leur inquiétude devant des revendications politiques dont elles craignent les conséquences pour leur action future. Le temps des colonies, qui pouvait apparaître à la majorité des missionnaires comme un gage de sécurité et de liberté religieuse, touchait bien à sa fin. L'émancipation des colonisés venait rompre les équilibres anciens, accélérer la redistribution des rôles entre jeunes et vieilles Églises et ouvrir une période d'incertitude génératrice d'anxiété que résume le titre donné par *Vivante Afrique* à un numéro spécial de mars-avril 1962 : « L'impasse ». Titre qui fait écho à un précédent, « L'impasse coloniale » du journal protestant *Réforme* de mai 1955 où son auteur dénonce « la casse » que la colonisation a provoquée dans les cultures autochtones, tout en espérant que, se souvenant de sa formation chrétienne, le colonisateur saura faire machine arrière³. Un climat moins alarmiste se développe donc dans le monde missionnaire protestant et anglican, probablement mieux préparé à l'indépendance politique et à l'autonomie ecclésiale que le catholicisme et plus critique vis-à-vis de la colonisation. Néanmoins, pour faire face à la situation de crise que traversent les sociétés de mission, en 1958 le CIM tient pour la première fois sa conférence universelle au Ghana, pays d'Afrique nouvellement indépendant, et provoque une Conférence des Églises de toute l'Afrique au Nigeria sur le thème : « L'Église dans une Afrique et pleine évolution »⁴.

I. LA FIN DES MISSIONNAIRES ?

1. CRISE CATHOLIQUE DES VOCATIONS MISSIONNAIRES

Certes le recours à un discours missionnaire pessimiste, qui tend à noircir les réalités et procède volontiers par déclarations alarmistes, n'est pas original. Il constitue un genre littéraire ancien, censé aiguillonner les fidèles en leur démontrant l'urgence d'un engagement accru en argent, en personnel, en prières. Mais l'affrontement des deux blocs et l'ampleur des changements qui interviennent à l'échelle du monde engendrent de fait vers 1960 un contexte moins porteur pour les sociétés missionnaires catholiques, surtout en Europe et en Amérique du Nord. Et durant toute la période, année après année, les bilans de l'année missionnaire dressés par Rome déplorent un effritement régulier de la proportion de catholiques dans le monde, phénomène que masque la croissance des chiffres bruts, pour s'établir en 1997 à 17,34 % de la population mondiale au lieu de 18 % en 1958⁵.

C'est dans ce climat d'incertitude sur l'avenir du christianisme que se manifestent en Occident les premiers signes d'une crise de la mobilisation missionnaire à la fin des années cinquante. Au sein du catholicisme, la stagnation, puis la baisse du recrutement dans les instituts religieux spécialisés suit une courbe symétrique de celle enregistrée au sein de tout le clergé européen et nord-américain. Elle met les sociétés missionnaires face à une diminution des vocations qui a débuté avant le concile, s'amplifie dans les décennies 1960-1970, puis se poursuit de manière plus irrégulière. Un tableau dressé en 1978 met en évidence cette baisse quasi générale des effectifs de soixante-trois congrégations masculines ayant plus de 1 000 membres⁶.

Le reflux est particulièrement marqué dans les pays de forte tradition missionnaire, et d'abord en France, pays qui occupe depuis le XIX^e siècle la première place dans le palmarès des congrégations et des missionnaires. Les départs pour l'Afrique régressent de 733 entre 1955 et 1957 à 331 entre 1959 et 1961⁷. Le nombre total de missionnaires passe de 21 000 en 1960 à 6 000 en 1987. Entre ces deux dates, l'évolution suit un rythme quasi similaire en Belgique (de plus de 6 000 à moins de 4 000) et aux Pays-Bas (de 8 000 à 3 650). Elle se retrouve, avec un décalage dans le temps, dans les nations ibériques, aux États-Unis, au Canada (3 931 missionnaires en 1957, 3 654 en 1983), et surtout en Irlande. Cependant quelques pays semblent emprunter dans les années 1970-1980 un chemin

2. Le Conseil international des missions (CIM) avait été envisagé au cours de la conférence universelle des Missions d'Édimbourg en 1910. Elle avait réuni 1 200 délégués, essentiellement des responsables des sociétés de mission protestantes et anglicanes et des missionnaires. La guerre avait interrompu ce projet qui fut repris en 1921. Depuis cette date, le CIM convoque une telle conférence en général tous les 10 ans. Mais au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le rythme des conférences s'accéléra, témoignant ainsi de l'urgence de la situation, pour revenir au rythme décennal à partir de la conférence de Mexico en 1963.

3. Bernard CHARBONNEAU, « L'impasse coloniale », *Réforme* n° 532, 28 mai 1955, p. 6.

4. Ibañan, *Conférence des Églises d'Afrique*, 10-20 janvier 1958, SMEP, Paris, 1958.

5. Selon *Encyclopédie du monde chrétien, Bilan du monde 1958-1959*, Église Vivante-Casterman, Paris-Tournai, tome I, p. 179, et agence *Fides*, 16 octobre 1998.

6. Tableau complet des 63 congrégations avec statistiques intermédiaires pour 1964, 1966-1967 dans *Missi* n° 4-5, avril-mai 1978.

7. *Spiritus* n° 16, 1963.

Évolution de quelques congrégations catholiques masculines (1962-1977)

Congrégations ayant une action missionnaire	1962	1977	Évolution en %
Assomptionnistes	1 960	1 365	- 30 %
Capucins	15 849	12 475	- 21 %
Dominicains	9 991	8 773	- 12 %
Franciscains	26 991	21 504	- 20 %
Jésuites	35 438	28 038	- 21 %
Lazaristes	5 966	4 333	- 27 %
Maristes	2 777	2 013	- 27 %
Picpussiens	2 000	1 661	- 17 %
Salésiens	21 355	17 535	- 18 %

Congrégations à vocation missionnaire	1962	1977	Évolution en %
Clarétains	3 720	2 884	- 22 %
Comboniens	1 610	1 643	+ 2 %
Maryknoll	1 264	967	- 23 %
Missions africaines de Lyon	1 820	1 440	- 21 %
Institut de la Consolata	1 017	1 072	+ 2 %
Mill Hill	1 165	995	- 15 %
Missions étrangères de Paris	904	872	- 3,5 %
Pères Blancs	4 083	3 235	- 20 %
Scheut	1 943	1 604	- 17,5 %
Spiritains	5 200	4 081	- 22,5 %
Verbe divin	5 588	5 243	- 6 %

opposé, puisque l'Espagne et l'Italie ont doublé le nombre de leurs missionnaires entre 1963 et 1987 pour atteindre respectivement les chiffres de 22 000 et 19 000⁸. On peut y ajouter les pays d'Europe médiane, essentiellement la Pologne, qui accroît sa participation à l'envoi de missionnaires. Mais les données les plus récentes invitent à la prudence avant de discerner dans ces cas particuliers des divergences d'évolution à long terme. Les statistiques affichent dans tous les pays occidentaux un solde négatif des ordinations sacerdotales par rapport à la somme des décès et des défections, à l'exception du Portugal⁹.

Le recours à de nouveaux modes d'engagement missionnaire a constitué une première réponse. Prôné dès 1957 par l'encyclique *Fidei donum* de Pie XII, il

s'est d'abord concrétisé par l'appel lancé au clergé séculier diocésain pour qu'il pallie l'insuffisance de l'offre congréganiste. Ses effets, mesurés sur les quarante années qui ont suivi, n'ont pas répondu aux espoirs initiaux. Après avoir rencontré un écho incontestable en Europe dans les années 1955-1980, ce type d'engagement a certes évolué plus favorablement que le recrutement missionnaire classique. La France¹⁰ compte 275 prêtres *Fidei donum* au début de 1996, dont 76 en Afrique noire, soit autant qu'en décembre 1960. Mais cette participation de prêtres diocésains aux missions extérieures reste marginale ; elle correspond aujourd'hui à l'engagement d'un clergé à la moyenne d'âge élevée et semble rencontrer moins d'intérêt chez les jeunes prêtres.

Les recettes annoncées par les Œuvres pontificales missionnaires amorcent, elles aussi, un déclin dans plusieurs pays européens. La décre est particulièrement spectaculaire en France avec une chute des recettes qui reflète l'impuissance à remplacer des donateurs de plus en plus âgés et la forte diminution des legs.

Autre indicateur significatif, la presse missionnaire éprouve des difficultés à maintenir son étonnante multiplicité de périodiques qui constituait un relais indispensable pour les réseaux d'aides financières tissés depuis le XIX^e siècle par les sociétés missionnaires. Toilettages successifs de la mise en page, changements de titres, introduction de nouvelles rubriques ne suffisent pas dans la plupart des cas à enrayer la baisse d'un lectorat vieillissant. Dans plusieurs pays européens, les instituts missionnaires tentent de regrouper leurs forces pour lancer des revues communes capables d'atteindre le grand public. En Allemagne, douze sociétés s'associent en 1966 pour lancer avec un certain succès un périodique au titre sécularisé, *Kontinente*, qui tire à 150 000 exemplaires environ en 1970. Aux Pays-Bas le mensuel *Bijeen* (Ensemble) réunit en 1968 17 congrégations et sociétés mais doit renoncer aux 100 000 exemplaires escomptés. En Espagne *Tercer Mundo* succède à *Catolicismo*, la revue des Œuvres pontificales missionnaires, sans réussir à attirer un nouveau public malgré le renfort de plusieurs congrégations. Mais c'est en France, en dépit de la très forte tradition de presse missionnaire, que les résultats sont les plus décevants, à l'image de ceux obtenus par le périodique *Peuples du monde*, fondé en 1967 à partir de la fusion de 21 publications missionnaires et avec le soutien de nombreux instituts religieux. En 1995 le tirage atteint seulement 30 000 exemplaires, soit un peu plus que *Pentecôte sur le monde* (Spiritains, 19 000) et *Pôles et Tropiques* (OMI, 18 000). *Missi*, qui a perdu le soutien de la Compagnie de Jésus, tente une nouvelle formule. Les *Annales de la Propagation de la foi*, devenues *Solidaires*, résistent un peu mieux avec 100 000 exemplaires publiés 10 fois par an. De même, le bulletin de *L'Œuvre d'Orient* (165 000) et celui de *L'Aide à l'Église en détresse* (175 000) ont mieux préservé leur réseau de lecteurs¹¹. On reste cependant très loin en 1995 des

8. Agence Fides, 4 juillet 1992. Dans le tableau ci-dessus, les deux congrégations missionnaires italiennes sont les seules à connaître une augmentation de leurs effectifs.

9. *Secretaria Status rationum generale Ecclesiae, Annuarium statisticum Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

10. Agence Fides, 23 mars 1996.

11. Conférence des évêques de France, 1995. *L'Église catholique en France. Sa mission, son organisation*, Éditions CIF, Paris, p. 268.

chiffres de 1936, quand la France pouvait annoncer, lors de l'exposition universelle de la presse catholique organisée au Vatican, soixante-deux publications missionnaires et 14 715 500 exemplaires¹², ou même des 103 revues recensées en 1972 pour 2,5 millions d'exemplaires¹³.

Plus généralement, c'est tout le kiosque des revues missionnaires européennes qui connaît un appauvrissement du nombre de titres et une baisse de la diffusion. Certains pays résistent mieux, telle l'Italie avec trois titres grand public à la qualité reconnue : *Nigrizia*, *Mondo e missioni* et *Popoli*. Dans ce cas, la stabilisation a été atteinte grâce à une politique d'adaptation des contenus, de modernisation des présentations et d'ouverture réussie aux préoccupations économiques, sociales et culturelles. Il faut aussi en chercher l'explication dans une meilleure préservation des réseaux de soutien aux missions, associés désormais à l'action pour le développement. En Belgique la revue des Pères Blancs, *Vivante Afrique*, née en 1958 d'un premier élargissement de l'ancienne revue *Grands Lacs*, devient *Vivant Univers* en mai 1969, et continue avec succès sa mue par une information peu à peu ouverte à l'ensemble des problèmes du Tiers-Monde, sous forme de dossiers nationaux ou thématiques.

De ces hésitations et de ces adaptations, les changements apportés aux titres de périodiques sont souvent les signes les plus visibles. On y repère un recul sensible de la référence explicite à la mission. Les rédactions aiment légitimer ces adaptations par une meilleure compréhension de la mission de l'Église, argument développé en janvier 1987 par Giuseppe Belli pour justifier le passage de la revue jésuite *POPOLI* (en gros caractères) et *Missioni* (en caractères plus petits) à *POPOLI* tout court. Cette modification est le terme d'une sécularisation inaugurée en 1970, quand un premier compromis avait conduit à introduire *Popoli* à côté de *Missioni*. Elle est révélatrice des problèmes soulevés par l'usage du terme de mission, même si en Allemagne la principale revue continue de s'intituler *Die Katholischen Missionen* et demeure un périodique de masse¹⁴.

Mais ces mesures n'ont pas suffi, en règle générale, à inverser la tendance. L'audience de la presse missionnaire spécialisée a connu un fléchissement sensible qui contraste avec l'essor d'une presse tournée vers la solidarité avec le Tiers-Monde et les laissés-pour-compte des sociétés industrialisées. Ainsi la revue *Messages* du Secours catholique français annonce un tirage mensuel proche de 900 000 exemplaires en 1998. Un faisceau d'indicateurs confirme donc le désengagement progressif des fidèles dans les Églises de longue tradition chrétienne vis-à-vis des missions extérieures. Pendant quelques années, ce déclin a été masqué par la résistance des publications d'instituts missionnaires qui disposent de réseaux

12. P. CATRICE, « La presse missionnaire », *Les Missions catholiques*, n° 3258, 1936, p. 562-564.

13. « La presse missionnaire pourquoi », *Missi* n° 4, avril 1972. À cette date les Œuvres pontificales missionnaires publient notamment deux revues trimestrielles, les *Annales* (540 000) et *Lumière du monde* (240 000). *Peuples du monde* affiche 48 000 exemplaires, *Missi* 72 000, *Pentecôte sur le monde* 50 000, *Pôles et Tropiques* 34 000.

14. Analyse des évolutions et état des lieux dans le numéro spécial de *Missi*, « La presse missionnaire », n° 4, avril 1972.

anciens, véritables chaînes de soutien, mais dont le lectorat vieillit et se renouvelle mal. La prise de conscience de ce désintérêt explique la multiplication des appels au réveil missionnaire par les dirigeants des Églises. Si le pape Jean-Paul II s'en est fait le porte-parole médiatisé dans le catholicisme, avec le thème omniprésent de la nouvelle évangélisation, le pontife reçoit régulièrement le renfort des évêques qui appellent, à titre individuel ou collectif, à un nouvel élan missionnaire (synode sur les laïcs de 1987). L'objectif a été repris par l'intention missionnaire du mois d'août 1992 invitant tous les fidèles dans le monde à prier « pour que dans les pays d'ancienne tradition chrétienne renaissent le désir et l'élan missionnaire ».

2. LES MUTATIONS PROTESTANTES

Qu'en est-il de l'évolution de la vocation missionnaire comme indicateur de la crise dans le monde missionnaire protestant et anglican ? Une première remarque s'impose : aucune organisation analogue à l'agence Fides, susceptible de regrouper des statistiques globales n'existe dans ce monde. Même l'organisation mondiale qu'est le Conseil œcuménique des Églises ne fournit pas de telles statistiques. Il ne représente pas l'ensemble des missions et les forces qui lui échappent sont souvent très dynamiques et organisées en petites sociétés de mission indépendantes les unes des autres. La statistique missionnaire fut néanmoins une branche de la missiologie au début de ce siècle. La conférence universelle d'Édimbourg en 1910 avait été préparée par un monumental travail statistique de James Dennis que la *Student Movement for Foreign Missions* publia en 1911¹⁵. Mais l'entreprise ne fut pas reconduite sous cette forme après la Première Guerre mondiale, probablement parce que ce drame brisa l'idéologie expansionniste qui sous-tendait la science statistique appliquée à la mission. C'est également dans l'entre-deux-guerres que de nouvelles sociétés de mission protestantes « évangéliques » d'origine américaine voient le jour et étendent leur influence dans les zones du monde que les sociétés de mission nées au XIX^e siècle n'étaient plus en mesure d'atteindre, le Sahel notamment. Très marquées par les théories de la croissance de l'Église (*Church Growth*), ces sociétés de mission sont plus promptes à compter leur succès que leurs aînées. Quant au mouvement missionnaire « œcuménique », il ne consacre pas son énergie à compter ses pertes et ses gains, mais à consolider ce qui pouvait l'être après la Première, puis la Seconde Guerre mondiale, et à préparer l'avenir dans les Églises nées de la mission¹⁶.

Cela conduit à faire une seconde remarque, à savoir que le mouvement

15. James S. DENNIS (éd.) et alii, *World Atlas of Christian Missions*, STVMFM, New York, 1911.

16. La statistique missionnaire connaît un renouveau récent avec la publication en 1981 de la *World Christian Encyclopedia*, sous la direction de David BARRETT. Cette encyclopédie, qui n'a pas connu de réédition, donne par pays des chiffres précis du nombre de membres et de ministres (nationaux et étrangers) dans chaque Église et propose une projection de croissance des Églises pour l'an 2000. L'*International Bulletin of Missionary Research* réactualise ces chiffres chaque année (avec une projection sur 2025), mais le chiffre des missionnaires étrangers reste global.

missionnaire protestant et anglican avait, dès ses origines, envisagé la fin de la mission et des missionnaires, considérant que le but de la mission était de « planter l'Église », celle-ci prenant ensuite la relève des sociétés de mission et de leur agents. C'est Henry Venn, secrétaire de la *Church Missionary Society* (anglicane) qui en 1851 avait écrit des propos tout à fait décisifs et programmatiques pour l'ensemble des missions protestantes : « Le résultat comme le but de la mission d'un point de vue ecclésiastique, c'est l'établissement d'une Église indigène sous la direction de pasteurs indigènes avec un système d'autonomie financière [...] Il ressort de cela que ce que l'on a appelé avec justesse l'euthanasie de la mission doit se produire lorsqu'un missionnaire se trouve entouré de communautés indigènes placées sous la conduite de pasteurs indigènes¹⁷. » Il convient de remarquer que la prévision de Venn se réalisa avec un siècle de retard. La colonisation est venue retarder le mouvement d'autonomie des Églises et une série de préalables à cette autonomie ont été posés par les missionnaires eux-mêmes avant que, dans les années cinquante, les sociétés de mission protestantes et anglicanes consentent à octroyer l'autonomie à des Églises pour la plupart dotées de leur personnel autochtones d'encadrement.

Le processus d'autonomisation a duré de 1947 à 1975, deux dates qui marquent respectivement le début et la fin de l'accès à l'indépendance des pays d'Asie et d'Afrique. L'autonomie des Églises a en outre signifié deux choses pour les missionnaires encore en place : la disparition de la conférence missionnaire, leur structure d'organisation propre, son autorité ayant été dévolue aux instances régulières des Églises (synodes, conseils, etc.) ; l'autorité dont dépendaient les missionnaires a progressivement cessé d'être celle du siège de la société des missions en Europe, mais est passée à la direction de l'Église locale. D'une formule significative on a dit que, de « patrons », les missionnaires étaient devenus « ouvriers » dans les Églises. Une autre évolution sémantique des années soixante-dix a vu quelquefois le terme missionnaire disparaître au profit de celui d'envoyé. En régime protestant et anglican, la fin du règne du missionnaire, chef d'Église, était donc programmée, celui de pasteur missionnaire allait suivre également, car il ne s'agissait pas de les maintenir systématiquement dans les Églises locales, mais de les affecter à des tâches de formation et d'encadrement. Hormis la Chine où les missionnaires ont dû quitter le pays au début de la révolution, nulle part ailleurs on n'a assisté à un départ massif et provoqué des missionnaires protestants et anglicans au moment de l'indépendance des États et de l'autonomie des Églises. La plupart des missionnaires au long cours sont allés au terme de leur contrat et sont rentrés dans leurs Églises en Occident où ils ont occupé un poste pastoral ou tout autre ministère. C'est la génération suivante, venue avec des contrats plus courts et pour des missions plus précises, notamment dans le développement technique (scolaire, sanitaire, agricole), qui a incarné le nouveau visage du missionnaire « collaborateur fraternel ».

17. Henry VENN, cité par STOCK, *History of the Church Missionary Society*, vol. II, Londres, 1899, p. 415.

II. CRISE OU REDISTRIBUTION DES CARTES ?

À l'image d'un irréversible déclin, on peut donc opposer celle d'une mutation. Il convient en effet de prendre quelque distance avec une vision excessivement centrée sur les problèmes rencontrés par les Églises occidentales, sous prétexte qu'elles étaient la source où s'alimentaient les missions extérieures. Le mouvement de fond, qui conduit au tarissement des bassins anciens de recrutement, ne signifie pas la fin des missionnaires en tant qu'individus s'engageant spécialement à évangéliser les populations non chrétiennes ou déchristianisées. On assiste plutôt à une redistribution des rôles anciens entre Églises mères et filles sur la base d'une plus grande égalité. Nombre de représentants des jeunes Églises, surtout en milieu protestant, plus rarement catholique, avaient vu dans l'affaiblissement du dynamisme missionnaire occidental, au début des années soixante-dix, une occasion quasi providentielle pour décider l'arrêt provisoire d'envois de missionnaires occidentaux, et certains avaient réclamé un moratoire de cinq ans. Or, une vingtaine d'années plus tard, non seulement ces envois se poursuivent, même s'ils ont lieu sous des formes renouvelées et en nombre réduit, mais, en outre, les jeunes Églises se sont à leur tour engagées dans la mission extérieure. Elles fournissent un nombre croissant de missionnaires, y compris à destination des Églises d'Occident où elles viennent pallier la pénurie de clercs. C'est donc, plus qu'une crise, tout le système de relations entre Églises, le mouvement des flux de personnel, la répartition des tâches entre pays d'envoi et pays d'accueil qui sont en voie de recomposition.

1. RÉORIENTATIONS AU SEIN DU CATHOLICISME : NOUVEAUX FLUX, NOUVELLE RÉPARTITION

L'effacement progressif de la frontière traditionnelle entre missionnaires occidentaux « blancs » et clergé indigène « de couleur » est la première manifestation de la nouvelle sociologie missionnaire catholique. Pour la plupart d'entre elles, les sociétés missionnaires fondées en Europe ou en Amérique du Nord, par conviction et par nécessité, ont élargi leur recrutement aux originaires des pays dans lesquelles elles étaient venues exercer leur apostolat. À partir des années soixante-dix, ce choix est devenu la condition de leur survie, dès lors que l'Europe et l'Amérique cessaient d'assurer le renouvellement des générations missionnaires. Le phénomène touche aussi bien les petites congrégations catholiques que les plus puissantes, masculines ou féminines. On assiste à des glissements spectaculaires dans l'origine géographique des membres des sociétés. La Société des missions africaines de Lyon (SMA), après avoir connu une « irlandisation » progressive de son effectif, a établi un plan de recrutement en Afrique, et sans renoncer à la

promotion du clergé diocésain au Nigeria, elle a ouvert le 8 décembre 1987 un foyer pour les jeunes séminaristes de la Société dans le diocèse d'Ibadan. En 1990, la SMA comptait 190 candidats au sacerdoce dont 79 Africains, 32 Irlandais, 9 Indiens, 9 Polonais, 8 Philippins et seulement 4 Français. On constate la même africanisation chez les Spiritains ou les Pères Blancs. Chez ces derniers, la baisse des effectifs se poursuit jusqu'en 1998 (2 098 membres, pères et frères) mais le nombre de candidats est désormais en augmentation grâce à l'arrivée cette année-là de 311 jeunes, dont 241 Africains accueillis dans les trois noviciats du Burkina Faso, de Tanzanie et de Zambie¹⁸. Plus inattendue, et plus spectaculaire, est la place prépondérante que sont en train de conquérir, à côté des Africains, les Asiatiques, dans certaines congrégations d'origine européenne.

Quelques exemples illustrent cette révolution silencieuse qui résout pour l'instant la question du recrutement. Au 31 décembre 1997, les trois circonscriptions de capucins¹⁹ qui ont la croissance la plus forte sont, en ordre décroissant, la vice-province du Tchad-Centrafrrique, la province de Saint-Joseph au Kerala (Inde) et la vice-province de Madagascar. Le Kerala arrive en troisième position (384 religieux) dans l'ensemble des provinces derrière la Lombardie (435) et la Vénétie (387). La Compagnie de Jésus²⁰ comptait en 1991 25 000 membres, parmi lesquels 2 997 Indiens, ce qui mettait ce pays à la deuxième place derrière les États-Unis (4 724) mais devant l'Espagne (2 029) et l'Italie (1 575). À terme, le déplacement géographique est appelé à s'amplifier puisque l'Asie vient nettement en tête pour le nombre de scolastiques (1 560 en 1989 dont 1 200 Indiens), devant l'Amérique (1 471), l'Europe (904), l'Afrique (323) et l'Océanie (41). De même la société du Verbe divin²¹, institut d'origine allemande et hollandaise, recrute essentiellement en Asie. Ce continent lui a fourni, en 1984, 62 des 87 nouveaux prêtres, l'Europe seulement 17, dont 13 Polonais, et l'Amérique latine 8. À l'inverse, la société des Missions étrangères américaines de Maryknoll a refusé de s'ouvrir aux natifs des anciens pays de mission où elle travaillait, pour ne pas concurrencer le clergé et les instituts autochtones, mais elle est confrontée à une grave crise de recrutement, de même que les Missions étrangères de Paris qui ont imaginé d'accorder à quelques Asiatiques le statut de prêtres associés.

L'évolution est identique pour les congrégations catholiques féminines implantées dans les jeunes Églises. Si la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph-de-Cluny a réussi à stabiliser ses effectifs à un niveau élevé, près du sommet qu'elle avait atteint en 1970 avec 3 654 membres, répartis dans 340 maisons, elle le doit à son nouveau recrutement. Une statistique établie par la maison mère au 31 décembre 1996 indique 3 093 professes et 99 novices pour 413 communautés regroupées en 31 provinces. Pourtant, la répartition géographique révèle des mutations en profondeur, puisque, au 1^{er} janvier 1996, les effectifs des 103 maisons d'Europe

18. Agence *Fides*, 1^{er} mai 1998.

19. Agence *Fides*, 7-14 août 1998.

20. Agence *Fides*, 1989.

21. Agence *Fides*, 6 mars 1985.

(1 090 membres) précèdent désormais de peu les 95 maisons d'Asie (865 sœurs). Ces dernières fournissent le plus grand nombre de novices avec l'Afrique (67 maisons et 344 sœurs). Les Antilles et l'Amérique comptent pour leur part 83 maisons qui regroupent 435 religieuses, l'océan Indien 35 maisons pour 262 sœurs, l'Océanie 23 maisons et 125 sœurs.

Dans ces conditions, la délimitation traditionnelle entre personnel missionnaire et clergé local tend à perdre son sens. La division du travail pastoral relève de choix opérés après concertation à l'intérieur des sociétés religieuses et des jeunes Églises. Européens et Américains ont cessé de monopoliser la mission. Ils y conservent une majorité très provisoire, tandis que les ressortissants de l'Afrique noire et de l'Asie acquièrent un poids croissant. La place occupée par la première reflète les progrès réguliers du christianisme dans cette zone. Le poids de l'Asie peut paraître plus surprenant, étant donné les taux très faibles de christianisation en dehors des Philippines. Mais les petites minorités des Indes, de Ceylan, d'Asie orientale fournissent une proportion grandissante de clercs et religieuses. Ce profond renouvellement des bassins de recrutement a pour conséquence directe la transformation des circuits du personnel missionnaire à l'échelle du monde.

Les données accessibles pour le monde catholique en sont une remarquable démonstration. Une carte établie en 1997 par la revue *Solidaires*²² des Œuvres pontificales missionnaires (OPM) souligne que désormais les flux de personnel ont cessé d'être à sens unique pour mériter la désignation d'échanges. Les foyers de départ restent encore en majorité situés en Europe, avec un solde très excédentaire (66 776 missionnaires envoyés pour 7 764 missionnaires accueillis dans le Vieux Continent), mais cette donnée brute masque le rapide vieillissement du personnel. À l'opposé, l'Afrique continue d'être la principale destination et accueille 14 748 missionnaires étrangers, suivie de l'Amérique latine (12 011) et de l'Asie (5 508). Cependant des flux nouveaux se mettent en place, liés à l'entrée de missionnaires issus des jeunes Églises dans les congrégations existantes, ou à la fondation de nouvelles sociétés missionnaires. Le Zaïre (442) et le Rwanda (428), dont le solde missionnaire est positif, le Ghana (131) et le Nigeria (120) sont les plus engagés en Afrique noire dans cet envoi de missionnaires qui s'est accompagné de la fondation de congrégations locales. Les responsables des Églises en Afrique et en Asie ont affirmé à plusieurs reprises leur volonté de prendre eux-mêmes en charge l'évangélisation de leur pays ou de leur continent. Les évêques africains aiment à citer la phrase prononcée par Paul VI à Kampala en 1969 devant le Symposium des évêques d'Afrique, et reprise par Jean-Paul II²³ : « Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. L'Église du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie... Vous devez poursuivre la construction de l'Église

22. *Solidaires*, septembre-octobre 1997.

23. Ainsi devant les évêques du Sénégal, Mauritanie et Cap-Vert en 1992 : « L'obligation pour l'Église d'Afrique d'être missionnaire en son propre sein et d'évangéliser le continent implique la coopération entre les différentes nations et aussi d'autres continents. C'est ainsi que l'Afrique s'intègre pleinement dans l'activité missionnaire », *Documentation catholique* n° 2047, 1992, p. 320-321.

sur le continent²⁴. » D'une certaine manière, l'Asie est encore plus avancée dans ce processus puisqu'elle enregistre déjà un solde positif et envoie 8 147 missionnaires contre 5 508 reçus. L'Inde tient la première place avec plus de 2 000 missionnaires, hommes et femmes, et trois instituts missionnaires indiens : *Society of the Missionaries of St. Francis Xavier*, *Indian Missionary Society*, *The Herald of Good News*. Il faut y ajouter plusieurs congrégations indiennes à caractère missionnaire et le plus puissant mouvement missionnaire de laïcs, la *Catholic Mission League*, forte de 750 000 membres. Les Philippines et certains États d'Asie très faiblement christianisés contribuent aussi à cette évolution rapide.

Cette redistribution comporte encore une autre donnée tout à fait inédite, dont il est difficile de prévoir les conséquences. On assiste à l'installation en Europe de prêtres issus des Églises en expansion, notamment africains, qui prennent en charge des paroisses désormais privées de desservants par la crise du clergé et mettent en pratique les recommandations de l'encyclique *Fidei donum* selon une direction géographique inverse de celle imaginée par Pie XII en 1957. Prêtres venus à l'origine pour poursuivre des études, prêtres appelés dans le cadre d'échanges organisés entre diocèses ou au sein de congrégations religieuses, les exemples tendent à se multiplier en Belgique, aux Pays-Bas, en Allemagne. La région de Rome connaît elle-même plusieurs cas de paroisses auxquelles ont été affectés des prêtres africains. On voit ainsi, de manière structurée pour le catholicisme, plus informelle ou extra-institutionnelle pour le protestantisme, se multiplier les transferts de missionnaires africains ou asiatiques, tant vers des zones faiblement christianisées que vers les vieilles chrétientés.

Néanmoins, le renversement constaté dans la distribution du personnel et la prise en charge des missions se heurte à des limites. La première, qui semble cependant provisoire, vient de la prépondérance des Églises mères dans le corps enseignant des instituts de formation supérieure, donc dans le choix des grandes orientations théologiques et pastorales. La deuxième tient à leur poids dans les instances dirigeantes interecclésiales, et pour le catholicisme dans la Curie, même si les origines géographiques des personnels se sont fortement diversifiées. Une troisième difficulté, plus subtile et difficile à mesurer, mais particulièrement contraignante pour les jeunes Églises, réside dans la maîtrise persistante des moyens financiers par les Églises occidentales. À défaut de fournir les missionnaires, ces dernières continuent en 1996 à verser l'essentiel des subsides, ce qui entraîne pour l'Afrique (elle reçoit près de 50 % des fonds romains), plus que pour l'Asie, une dépendance devenue structurelle.

Fin des missionnaires ? L'expression est excessive puisque apparaissent partout de nouveaux acteurs et que le maintien de pastorales spécialisées dans l'évangélisation, ou la réévangélisation, a résisté aux bouleversements. En réalité, c'est surtout la fin du missionnaire occidental partant évangéliser les contrées païennes et apporter avec la vraie foi la véritable civilisation, car, sur le fond, la tradition missionnaire du christianisme n'est pas interrompue. Elle suit d'autres voies et

24. *Documentation catholique* n° 1546, 1969, p. 764.

obéit à d'autres réseaux de relations internationales, expérimente d'autres modèles et élabore de nouvelles théologies. Elle affecte tous les secteurs en essayant de promouvoir des relations horizontales plus égalitaires, comme en témoigne l'aide inter-monastères. Né en 1960, le secrétariat de l'Aide à l'implantation monastique (AIM) s'est transformé en 1976 pour devenir Aide inter-monastères pour les jeunes Églises. « Il ne s'agit plus d'un soutien unilatéral, matériel et spirituel, des nouvelles fondations, mais d'un échange vivant et d'un service réciproque²⁵. »

2. RÉORIENTATIONS PROTESTANTES : VERS L'ACTION APOSTOLIQUE COMMUNE

Il est impossible de se faire une idée précise du flux des missionnaires protestants et anglicans des pays du Sud venus travailler au Nord, portés par un mouvement de mission réciproque, à partir des années soixante. L'insistance mise par les sociétés de mission sur l'autonomie des Églises du Sud et la nécessité qui leur fut faite d'être les agents de la mission dans leur pays a plutôt favorisé le maintien au pays des autochtones formés aux responsabilités. Même si le soutien à la formation théologique et technique des cadres de ces Églises en Occident s'est intensifié comme nouvelle forme de solidarité entre Églises, le flux des boursiers est resté modeste et contrôlé. Ces hommes et ces femmes, souvent en formation permanente, n'en sont pas moins des représentants de leurs Églises et sont accueillis comme tels dans les Églises d'Occident à la vie desquelles ils participent activement. Mais c'est surtout par le biais de l'immigration, légale ou clandestine, que non seulement les Églises d'Occident ont reçu quelque renfort, mais que des « Églises étrangères » fort nombreuses se sont implantées dans tous les pays, surtout depuis le début de la crise des relations Nord-Sud dans les années soixante-dix²⁶.

À côté de ces phénomènes de relative inversion des flux, les sociétés de mission ont imaginé de poursuivre l'œuvre missionnaire dans la collaboration entre « évangélisateurs » et « évangélisés ». C'est ainsi que la société des Missions évangéliques de Paris (SMEP), qui se trouvait à la tête de neuf champs de mission en Afrique et en Océanie dans les années cinquante, fit entrer dans son comité directeur quatre responsables des Églises autonomes en 1968. Quatre ans auparavant, l'un d'entre eux, le pasteur Jean Kotto du Cameroun, avait lancé un appel en faveur d'une mission commune²⁷. Il se situait dans le droit fil de l'assemblée

25. « L'Aide inter-monastères est basée à Vanves [...] Elle est l'organisme d'Église qui permet aux monastères d'Occident de venir en aide aux nouvelles fondations des ordres bénédictin et cistercien, dans le Tiers-Monde [...] Le nombre de ces fondations à travers le monde dépasse les 300, dont 140 en Amérique latine, 80 en Afrique et le reste en Asie et Océanie [...] L'AIM publie deux fois par an le *Bulletin de l'AIM* en trois langues » (1995. *L'Église catholique en France*, op. cit., p. 355-356).

26. Cf. *Chrétientés d'outre-mer en Europe au XX^e siècle : nouveaux réseaux missionnaires ou refuges identitaires*, Actes de la XIX^e session du CREDEC, Glay (France), août 1998 (à paraître) ; « Les communautés chrétiennes étrangères en Europe », dossier de *Mission* n° 90, 1999, p. 18-26.

27. Jean KOTTO, « L'action missionnaire commune des Églises francophones », dans *Face à l'avenir*, SMEP, Paris, 1965, p. 37-44.

mondiale de la division mission-évangélisation du COE de Mexico en 1963 qui avait prôné « la mission dans six continents qui va de partout vers partout²⁸ ». En 1967, la SMEP constituait donc une première équipe internationale d'évangélisation nommée Action apostolique commune (AAC). Elle comptait deux pasteurs, un camerounais et un français, un instituteur malgache, une assistante sociale togolaise, un évangéliste dahoméen, une infirmière suisse et un animateur de jeunesse tahitien. Œcuménique, cette équipe comprenait des réformés, des méthodistes et des baptistes. Le lieu choisi pour son implantation fut le pays fon du Dahomey réputé être « une forteresse du paganisme », dans laquelle plusieurs tentatives missionnaires catholiques et protestantes avaient échoué. Simultanément, une équipe analogue fut constituée en France et envoyée dans le Poitou, une terre traditionnellement protestante mais en voie de déchristianisation. Dans les deux cas, il s'agissait de bien signifier que la mission d'évangélisation n'était pas terminée mais qu'elle prenait des formes nouvelles grâce auxquelles il n'y avait plus seulement des Églises missionnaires et d'autres qui ne l'étaient pas, mais des Églises du Nord et du Sud qui, ensemble, entendaient poursuivre la mission. Ces deux expériences durèrent une dizaine d'années chacune avant de remettre le fruit de leur travail aux Églises de chaque pays²⁹. Parallèlement à ces AAC, la SMEP constitua plusieurs équipes internationales qui circulèrent dans de nombreuses régions d'Europe pendant de courtes périodes de trois mois pour être les témoins du nouveau visage de la mission.

III. VERS DE NOUVEAUX MODÈLES CATHOLIQUES ?

Tous les indicateurs mentionnés plus haut établissent la réalité du déclin de la dynamique missionnaire en Europe et dans les Églises nées de l'émigration européenne en Amérique ou en Océanie. Mais les statistiques sont aussi la traduction d'un changement en profondeur dans la perception de la mission et de sa place au sein des Églises. Il n'est pas facile de décrire succinctement le chemin parcouru dans un temps bref, celui d'une génération, marqué par des mises en cause radicales, des débats vifs et des affrontements souvent douloureux. La diversité des situations et des rythmes, au sein du catholicisme, et encore davantage du protestantisme, rend même illusoire une présentation synthétique respectueuse des réalités. Nous nous contenterons donc ici de suivre quelques fils directeurs, qui n'ont aucune prétention d'exhaustivité, et de proposer une périodisation indicative pour rendre compte des déplacements successifs intervenus dans les conceptions missionnaires.

28. Cf. Leslie NEWBIGIN, *La Mission mondiale de l'Église*, SMEP, Paris, 1959.

29. Cf. Jean-François ZORN, « Dynamisme missionnaire, une chance pour l'Église », *Spiritus* n° 119, mai 1990, p. 136-152.

1. LE GLISSEMENT DU DÉBUT DES ANNÉES SOIXANTE : DE LA MISSION À L'AIDE AU TIERS-MONDE

La première bifurcation, sans doute la plus lourde de conséquences, se situe en Occident autour de 1960, y compris parmi les fidèles les plus engagés dans les Églises. L'image des missions dispensatrices des bienfaits de la civilisation se ternit, a fortiori celle du missionnaire combattant de la Vérité et du Bien contre les forces obscurantistes et diaboliques. Le film catholique français *Un missionnaire*, dont les Spiritains ont assuré le financement grâce à un appel public, entend proposer en 1955 à travers une fiction, mais tournée dans le cadre réel de la Guinée et de ses missions, une image humaine et émouvante du missionnaire et de sa vie. Mis en scène par Maurice Cloche, qui venait de s'illustrer avec *Monsieur Vincent*, le film s'efforce de fixer et de valoriser un capital de représentations positives. Pourtant il apparaît très vite démodé et se voit reproché dès sa sortie d'ignorer le clergé indigène, les auxiliaires africains et les laïcs, au profit du seul missionnaire défini comme « le numéro 1 de la série »³⁰. Un flot de critiques monte à la fin des années cinquante contre les missionnaires qui ont, de leur côté, le sentiment d'être victimes de reproches immérités. Mis en accusation dans les pays de mission par des élites dont ils ont souvent assuré la promotion, ils sont contestés jusque dans leur utilité sociale, au point que leurs dispositifs scolaires ou d'assistance passent pour être le symbole d'une domination externe perpétuée, et sont l'objet de nationalisation dans plusieurs États fraîchement indépendants. Dans leurs pays d'origine, le climat ne leur est guère plus favorable et ils ont l'impression d'un rejet par une opinion publique qui, après avoir adhéré passivement au discours colonial civilisateur, dénonce tardivement la collusion entre mission et colonisation, et rejette un prosélytisme devenu anachronique à l'heure où triomphaient les idéaux de tolérance et de dialogue interreligieux.

C'est que les thèmes mobilisateurs se trouvent désormais du côté de la solidarité internationale, avec en premier lieu la lutte contre la faim, dans laquelle la papauté s'était d'ailleurs fortement impliquée depuis Pie XII. *L'Encyclopédie catholique du monde chrétien* résume parfaitement en 1960 l'esprit et les axes du nouveau champ d'engagements militants capable de mobiliser les jeunes catholiques au service du développement. Le rédacteur y proposait quatre types d'engagements internationaux : agir comme expert au sein d'une organisation internationale ; agir au sein d'une organisation catholique dont l'activité s'étend aux pays économiquement sous-développés ; agir en qualité de coopérant, par exemple en utilisant les listes d'entreprises et de postes en pays sous-développés dont disposait le mouvement *Pax Christi* ; agir, enfin, sur l'opinion publique des pays industrialisés

30. Histoire, synopsis et annonce de la sortie du film dans *Annales spiritaines* n° 8, octobre 1955.

pour qu'elle prenne conscience de la misère et des inégalités et incite les gouvernements « à une aide concrète »³¹.

Devant cette prise de conscience de la question du « Tiers-Monde », les acteurs de la mission ont très vite cherché à s'adapter. On l'a signalé précédemment, un incontestable effort est entrepris dans les revues à la fin des années cinquante pour rompre avec le ton édifiant, déborder le domaine strictement ecclésial, élargir le discours aux problèmes économiques. Il s'agissait en somme de montrer la convergence du projet missionnaire avec les nouveaux modes d'évangélisation élaborés au XX^e siècle, pour aboutir à une civilisation modelée ou inspirée par le christianisme. Il fallait prouver que les missions s'étaient mises elles aussi à l'heure des questions politiques, économiques ou sociales et s'engageaient dans les moyens modernes d'apostolat, par exemple les mouvements de jeunes ou d'Action catholique.

La mise en circulation de nouvelles revues tournées vers la réflexion, et une incontestable capacité à l'autocritique, tant parmi les publications des Œuvres pontificales missionnaires que des sociétés missionnaires, témoignent de cette prise de conscience au sein des instances de réflexion. On peut évoquer pour les OPM la disparition de l'hebdomadaire illustré les *Missions catholiques* au profit de la revue de missiologie *Mission de l'Église*, l'évolution du contenu d'*Omnis Terra* publié en anglais, français, espagnol et italien. On peut encore citer l'adaptation permanente de revues d'instituts missionnaires. En France la revue *Spiritus*, conçue au départ pour être une revue de spiritualité spiritaine, s'impose dans les années soixante comme la principale revue missiologique francophone ; elle n'hésitera pas à affronter les questions les plus radicales au début des années soixante-dix. Les adaptations sont également sensibles dans le matériel d'exposition missionnaire et le contenu de la formation qui intègre depuis le milieu des années cinquante les aspects économiques et sociaux. Ainsi les conférences organisées aux facultés catholiques de Lyon sous l'égide d'une Chaire des missions portent en 1958 sur « les grands problèmes du monde actuel ». Des constatations semblables pourraient être faites dans l'Europe germanique, en Belgique autour de Louvain, ou en Italie.

Mais le cas français laisse penser que, malgré ces efforts, un fossé se creuse entre milieux missionnaires et militants catholiques, ce qu'illustrent deux initiatives d'ampleur nationale : la création du Comité catholique contre la faim le 25 mai 1961 ; le lancement de la revue *Croissance des jeunes nations* à l'initiative de Georges Hourdin, directeur du groupe de presse de la *Vie catholique*, et de Gilbert Blardone, universitaire lyonnais, successeur de Joseph Folliet à la tête de la *Chronique sociale* à Lyon. Le premier rassemble sous la présidence de Mgr Ménager un collectif dominé par les mouvements d'Action catholique spécialisée, même

si l'Action catholique générale, le Secours catholique, Pax Christi ou les Œuvres pontificales missionnaires y participent également. Cinq ans plus tard, le changement de dénomination en CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement)³² traduit l'évolution interne et confirme la distance prise avec la perspective missionnaire traditionnelle. Durant le même mois, la revue *Croissance des jeunes nations* est destinée à l'opinion publique catholique « éclairée », celle des militants et des formateurs, en référence explicite avec l'Évangile et l'enseignement catholique. Elle transporte dans le domaine de l'information sur le Tiers-Monde une partie de la démarche du catholicisme social et s'insère dans la tradition des revues missionnaires sensibles aux interventions concrètes, à échelle humaine. Elle introduit aussi une rupture décisive dans les finalités proposées aux lecteurs. L'action pour le développement y prend une consistance propre, s'adresse à tous et n'implique pas une référence explicite à la foi chrétienne, encore moins une quelconque forme de prosélytisme religieux.

L'engagement pour le développement mobilise ainsi au sein du catholicisme des mouvements et des couches sociales qui restent très sensibles à la solidarité avec les populations des pays de mission, n'hésitent pas à engager leur argent et à donner du temps, par exemple en répondant favorablement aux appels à la coopération enseignante, médicale, technique. La Délégation catholique pour la coopération, créée en 1967 par l'épiscopat français, envoie, de 1967 à 1985, 8 900 volontaires dans 35 pays pour y assurer des tâches d'éducation, d'assistance médicale et d'animation rurale. Mais ces volontaires chrétiens ne sont guère enclins à jouer les auxiliaires et portent un regard critique sur le prosélytisme missionnaire, ce qui ne va pas sans provoquer quelques frictions sur le terrain et quelque amertume parmi les missionnaires. De cet écart, le Congrès missionnaire international catholique qui se tient à Lyon en mai 1962 pressentait déjà l'importance pour l'avenir. Le thème retenu, « À temps nouveaux, mission nouvelle », illustre la volonté d'adaptation qui rassemblait les participants. Pourtant les carrefours trahissaient la prise de conscience d'une certaine impuissance à réussir « l'éveil missionnaire » des jeunes³³ :

« Le Comité catholique de l'enfance a [...] aussi mené une enquête. À ce propos, on a remarqué les confusions entre les termes mission, sens missionnaire, esprit missionnaire, esprit apostolique, mandat pour un milieu de vie, souci des autres. On a gagné en extension, avec un regard plus élargi, mais peut-être y-a-t-il une certaine perte du sens missionnaire proprement dit.

« En revanche, je vois un autre point d'appui : le sens de la solidarité et de l'universel. Cependant, en ce qui concerne le sens des autres, il s'agit plus de philanthropie que de charité authentique. L'idéal est plus l'abbé Pierre que saint François-Xavier. Il faut donc "évangéliser" ce sens de la solidarité. »

31. *Bilan du monde, 1958-1959, op. cit.*, tome I, p. 62. Il restait à démontrer que la citation empruntée au père LEBRET en conclusion du chapitre fondait durablement le lien postulé *a priori* entre développement et mission : « Ce que le monde attend des catholiques, c'est une valeur humaine si incontestable, un sens si avisé des besoins des autres, une capacité si désintéressée d'aider avec compétence qu'une preuve sensible de la vérité évangélique se trouve là apportée. »

32. *JO* du 10 mars 1966

33. *À temps nouveaux, mission nouvelle, Actes du premier congrès missionnaire international*, Lyon-Paris, OPM-Le Centurion, 1963, p. 162-163

Ces interventions révèlent un changement en profondeur, qui rend les catholiques, sous le pontificat de Jean XXIII, très réceptifs au message de l'encyclique sociale *Mater et magistra* (1961) alors que l'encyclique missionnaire *Princeps pastorum*, publiée en 1959, était passée inaperçue du grand public. Le carrefour consacré par le congrès de Lyon de 1962 au laïcisme missionnaire confirme ce clivage entre deux visions qui ne vont cesser de s'éloigner l'une de l'autre. Tandis qu'une responsable missionnaire estime qu'un laïc missionnaire doit avoir « l'intention première de travailler à l'enracinement de l'Église dans le pays où il se trouve », l'aumônier général d'*Ad lucem* rappelle avec force : « Leur premier champ d'action, en tant que laïcs, c'est leur profession, leur action temporelle [...] Leur action au service de l'Église n'est pas toujours dans l'Église³⁴. »

Ces observations peuvent très probablement être étendues à d'autres pays, avec les nuances nécessaires. L'éclatement du terme mission, ici dévalorisé comme entreprise de conversion, là banalisé par un usage sécularisé, traduit la mise en question d'un discours centré sur l'appartenance ecclésiale, qui donnait la priorité à la plantation de l'Église et à la construction d'une société chrétienne. Malgré leurs efforts, les milieux missionnaires doivent constater au début des années soixante leur impuissance devant l'évolution des esprits. Et le missiologue bénédictin allemand Thomas Ohm, directeur de l'Institut de missiologie de Münster, pouvait en 1962, quelques mois avant l'ouverture du concile Vatican II, poser dans la revue *Parole et Mission* la question : « La Mission touche-t-elle à sa fin ? » avant de répondre qu'on avait pour le moins vécu la fin de la mission postconstantinienne sous son avatar ultime de la mission coloniale.

2. VATICAN II : ABOUTISSEMENT ET OUVERTURES (1962-1965)

Le concile Vatican II a tellement marqué les esprits qu'on risque de lui attribuer un rôle excessif dans le domaine des missions. Le concile ne fut pas l'acte de naissance de la réflexion missionnaire catholique. L'élaboration d'une missiologie au lendemain de la Première Guerre mondiale, inspirée de l'exemple protestant allemand, avait permis la naissance de centres de réflexion actifs, à défaut d'être également inventifs, à Louvain autour du père jésuite Charles, à Rome (Universités Grégorienne et Urbainienne), en Allemagne (Münster), aux Pays-Bas (Nimègue), en Suisse (Fribourg), en France autour des universités catholiques. Et si le débat portait surtout sur les formes d'action et les priorités pastorales, il n'ignorait pas les discussions autour des fondements théologiques et de leurs implications ecclésiologiques. L'encyclique *Fidei donum* de Pie XII témoigne en 1957 de ces déplacements. L'appel à des prêtres diocésains mis à la disposition des ordinaires d'Afrique entamait déjà le quasi-monopole des instituts religieux chargés d'un

34. *Ibid.*, p. 228. D'autres interventions incitent à étudier le rôle des rencontres internationales entre mouvements de jeunes ou d'Action catholique spécialisés dans la sensibilisation aux problèmes du Tiers-Monde en dehors des circuits missionnaires classiques.

territoire missionnaire. Il impliquait aussi une responsabilité et une solidarité de tous les évêques vis-à-vis de la mission universelle, même si l'encyclique s'en tenait encore à une vision tridentine de la mission, selon laquelle Jésus a confié la totalité de son troupeau au seul apôtre Pierre et à ses successeurs.

Le concile s'inscrit donc dans une évolution théologique aussi bien que stratégique. Rome avait depuis longtemps encouragé les instituts missionnaires à favoriser l'indigénisation du clergé, et multiplié après la Première Guerre mondiale les déclarations publiques qui démarquaient la mission de ses liens nationaux avec les États colonisateurs. L'accélération de l'émancipation des colonies à la fin des années cinquante a conduit à précipiter le mouvement. La papauté procède alors, notamment en Afrique noire, à une série de nominations d'évêques africains, qui ne sont plus seulement mis à la tête de nouveaux diocèses, par démembrement des anciens, mais substitués aux évêques missionnaires. De manière encore confuse, les milieux missionnaires ont donc conscience d'être arrivés à un carrefour quand s'ouvre Vatican II à l'automne 1962.

S'il ne fut pas un commencement, le concile fut néanmoins pour les missions catholiques une expérience inédite et déterminante, et pour les évêques missionnaires une occasion inattendue de rencontres fécondes, de recyclage auprès des théologiens les plus prestigieux venus en qualité d'experts, de débats libres et publics, y compris sur des thèmes sensibles jusque-là censurés et autocensurés. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la timidité des propositions contenues dans les réponses à l'enquête antépréparatoire, ou les premiers documents élaborés par les commissions romaines *ad hoc*, encore imprégnés de préoccupations étroitement juridiques, avec les questions progressivement soulevées par la dynamique conciliaire née de l'association entre les membres les plus influents de la commission conciliaire (Sartre, archevêque jésuite de Tananarive, Zoa, archevêque de Yaoundé, Riobé, évêque d'Orléans, Lokuang, évêque de Taiwan) et les théologiens promus experts officiels (Congar, Grasso, Seumo, Schütte, président de la commission de rédaction). Cependant, la révolution opérée dans l'ecclésiologie aura du mal à aller jusqu'à son terme dans le domaine missionnaire. Malgré sa nouveauté, le décret *Ad gentes*, publié la veille de la clôture du concile, ne reflète pas le dernier état de l'ecclésiologie de Vatican II, comme en conviendront certains rédacteurs un peu plus tard³⁵. Pour le missiologue dominicain A.-M. Henry, par ailleurs fort critique pour un décret qui garde « de nombreuses traces de conceptions révolues », et n'offre pas « une doctrine cohérente susceptible d'unifier l'action évangélisatrice³⁶ », un premier tournant a cependant été négocié avec succès, mettant fin à une « longue déviance », grâce à l'affirmation sans équivoque de la responsabilité collégiale de tous les évêques dans l'évangélisation du monde. « Tous les

35. Histoire, analyse et critique, dans *L'Activité missionnaire de l'Église. Décret Ad gentes*, texte latin et traduction française par L.-M. DEWAILLY, commentaires par Mgr G.M. Grotti, Mgr S. Paventi, Y. Congar, D. Grasso, N. Kowalsky, K. Müller, J. Neuner, J. Ratzinger, J. Schütte, X. Seumo, sous la direction de J. SCHÜTTE, préface de A.-M. Henry, Cerf, Paris, 1967, 445 p.

36. *Ibid.*, p. 417-418.

évêques [...] ont été consacrés, non seulement pour un diocèse donné, mais pour le salut du monde entier [...] Chacune des Églises porte le souci de toutes les autres » (*Ad gentes*, n° 38).

Vu du côté des missionnaires, l'événement conciliaire est porteur d'espoir et de renouveau mais gros d'interrogations déstabilisatrices. Déjà confrontés au rejet de la domination occidentale par les élites des jeunes nations, les missionnaires ont le sentiment plus ou moins diffus d'une mise en cause de leur légitimité au sein même du catholicisme. Aux critiques externes s'ajoutent désormais celles qui s'amplifient à l'intérieur de l'Église catholique. Le concile affirme que la mission est l'affaire de toute l'Église Peuple de Dieu, ce qui peut laisser penser que la mission n'est plus une tâche particulière exigeant une spécialisation, d'autant que la distinction classique entre missions intérieures et extérieures s'est effacée en Occident. Parce qu'elle rompt avec la théologie missionnaire dominante de la *plantatio Ecclesiae*, l'ecclésiologie de Vatican II semble jeter un doute sur la légitimité d'un engagement exclusif pour la mission, et cela au moment où, sur le terrain, la passation des pouvoirs depuis les sociétés missionnaires vers les Églises locales met en question l'avenir des instituts spécialisés. La prépondérance des missionnaires dans les Églises nées de leur action est rejetée au profit d'un clergé indigène soucieux d'accéder pleinement aux responsabilités. En quelques années, l'hypothèse d'Églises autochtones devient réalité, alors que les missionnaires imaginaient généralement un processus très progressif et étalé dans le temps.

L'évolution de la revue *Spiritus*³⁷, publiée par les Spiritains français, est un bon poste d'observation des changements qui se dessinent. Retour aux sources, élargissement et redéfinition de l'identité missionnaire caractérisent la décennie du concile. Une série d'articles vise à enraciner l'engagement missionnaire, non seulement dans la spiritualité de Libermann, mais de plus en plus dans les textes fondateurs du Nouveau Testament, et en particulier de saint Paul. En parallèle, l'élargissement des préoccupations se traduit par une réflexion sur les liens entre « Salut et développement » ou le rapport aux religions non chrétiennes, avec la volonté de promouvoir « une théologie pour notre temps³⁸ ». Autre forme d'ouverture, la revue cesse d'être l'affaire exclusive de la congrégation³⁹ et une affaire d'hommes (les numéros 28, 29 en 1966 et 36 en 1968 sont consacrés à « Femmes et mission »). Il s'agit ainsi de procéder à « la mise à jour des instituts missionnaires » selon l'esprit insufflé par Jean XXIII. Mais le recours à l'introspection, la volonté de procéder à « l'autocritique du missionnaire » (n° 33), qui prolonge

37. D'après le travail inédit de Véronique PÉGUY, *L'Évolution des missions catholiques et de l'idée missionnaire en Afrique francophone et à Madagascar à travers la revue Spiritus (1959-1974)*, mémoire de maîtrise, université Lumière-Lyon 2, 1997, 172 p.

38. Sur le développement, voir les numéros 34 (1968) et 39 (1969) et sur les religions non chrétiennes, les numéros 31 (1967) et 33 (1968).

39. À la fin de 1964, la rédaction de la revue s'ouvre aux Pères Blancs, aux Missions étrangères de Paris et aux Missions africaines de Lyon. Quatre instituts féminins intègrent l'équipe en décembre 1969 (Notre-Dame-des-Apôtres, Saint-Joseph-de-Clunay, Franciscaines missionnaires de Marie, Spiritaines). Puis arrivent en 1969 les Scheutistes.

les critiques parfois virulentes venues de l'extérieur, ne peuvent plus masquer les incertitudes qui pèsent sur l'avenir de la mission et la difficulté à inventer « les missionnaires de l'avenir ». Désormais revient en permanence, de manière directe ou indirecte, la question posée par le missiologue Johannès Schütte à la fin de 1969 dans le n° 39 : « Alors, pourquoi la mission ? »

La décennie 1960 voit donc une réorganisation profonde de l'ancien dispositif catholique, fondé sur la commission d'un territoire à une société missionnaire, même si les nouvelles Églises continuent à dépendre de la *Propaganda fide*. Contraintes de repenser leurs modes de présence, tiraillées entre la volonté de jouer le jeu de la promotion des chrétiens indigènes et le désir de préserver des moyens matériels, financiers, humains, investis au prix de réels sacrifices, en d'autres termes partagées entre les impératifs ecclésiaux et les nécessités de leur survie, les sociétés missionnaires sont ébranlées dans leurs fondements. Si les missionnaires partagent le plus souvent l'optimisme post-conciliaire, ils restent plus circonspects devant un processus d'*aggiornamento* qui reviendrait à mettre en cause ou à dévaloriser leur engagement au service de la mission *ad gentes*. L'expérience du concile et son application sonnent pourtant la fin d'un système qui reposait sur la médiation de congrégations missionnaires chargées de territoires délimités. Le pouvoir sur le terrain passe en d'autres mains, et les évêques diocésains se montrent soucieux de placer les congrégations missionnaires sous leur autorité.

3. NOUVEAUX MODÈLES ET RETOUR DE L'IDÉE MISSIONNAIRE

Les mutations qui affectent les Églises comme l'ensemble des sociétés n'ont pas seulement exercé une influence destructrice, elles ont aussi été un stimulant pour explorer de nouvelles voies. L'ampleur des débats et l'acuité des questions soulevées se manifestent dans les décennies qui suivent par une série d'interrogations, parfois radicales, qui portent sur la conception de l'évangélisation, la prise en compte des réalités terrestres et le rapport aux autres religions.

Pour reprendre la terminologie proposée par le théologien sud-africain David Bosch, l'épuisement du paradigme missionnaire hérité des Lumières a ouvert la voie à un faisceau d'expériences et de réflexions qui marque la fin du modèle missionnaire construit à l'époque moderne et contemporaine par les Occidentaux. Dans la sphère catholique, le déplacement du questionnement enregistré par le décret conciliaire *Ad gentes* s'est traduit par une amplification des travaux consacrés aux fondements théologiques de la mission. Comme l'observe Joseph Levesque, « l'intérêt est passé successivement du comment faire la mission au pourquoi faire la mission, pour déboucher sur un : qu'est-ce que la mission⁴⁰ ? » Les thèmes traités par les semaines de Missiologie de Louvain, qu'anime alors le père jésuite Joseph Masson, en sont une confirmation éloquentes. En 1963, la question de la

40. Joseph LEVESQUE, « Aujourd'hui où situer la missiologie dans le champ théologique ? », *Perspectives missionnaires* n° 28, 1994, p. 35

liturgie est encore au centre des débats. Dès 1965, année du décret conciliaire *Ad gentes*, le sujet est devenu « repenser la mission » et voit la participation des pères Congar, Thils, Le Guillou. Dans la foulée, la session de 1966 s'intéresse à « la fonction du laïc en milieu non chrétien », celle de 1969 traite de « l'évangélisation au cœur du développement » et celle de 1970 d'« œcuménisme et mission ». Mais, au cours des années soixante-dix, les choix reflètent la montée des incertitudes et laissent transparaître un trouble diffus avec des sessions intitulées en 1971 « Quel missionnaire ? », et en 1974 « Qui portera l'Évangile aux nations ? »

Les années 1974-1975 constituent d'ailleurs un tournant dans la réflexion. Elles sont l'occasion des critiques les plus radicales, génératrices de conflits internes dont la crise survenue à la direction de la revue missionnaire française *Spiritus* est une des manifestations les plus spectaculaires. Elles semblent aussi annoncer une rupture dans le discours catholique qu'officialise en 1975 l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii nuntiandi*, au lendemain du synode de 1974 déjà consacré à l'évangélisation. Le document pontifical a d'abord pour but de sortir de l'impasse à laquelle avait abouti le synode des évêques qui n'avait pas réussi à se mettre d'accord sur un document final. Il avait ainsi révélé publiquement les divergences d'approche entre une théologie romaine (symbolisée par le rapport du père Grasso), qui mettait l'accent sur le rôle du centre et de l'autorité pontificale, et une théologie qui partait de l'expérience des Églises locales, pour préconiser une pluralité des expressions de la foi compatible avec l'unité de l'Église (rapport du père Amalorpavadass, Inde). Un an plus tard, Paul VI ne s'adresse pas aux territoires de missions mais à toutes les Églises et exclut quasiment de son vocabulaire le terme *mission* et ses dérivés⁴¹. Il propose ainsi, à la veille de l'année sainte 1975, un essai de synthèse qui vise à dépasser les oppositions, notamment entre annonce implicite et explicite de l'Évangile.

L'élection de Jean-Paul II en 1979 ne tarde pas à marquer une inflexion que d'aucuns qualifieront de rééquilibrage et d'autres de retour à une conception ancienne de la mission. À vrai dire, on trouve dès le pontificat de Paul VI la volonté de mettre à nouveau en évidence l'impératif missionnaire, de se démarquer d'une lecture du concile qui atténuerait l'obligation d'évangélisation, de réhabiliter la « sublime vocation missionnaire » et de réagir contre la dégradation de l'idée de mission⁴². Mais il est incontestable que son successeur fait de la nouvelle évangélisation et de la réactivation du sens missionnaire un objectif prioritaire. Inlassablement répété à Rome dans sa catéchèse ordinaire, solennisé en 1990 par l'encyclique *Redemptoris missio*, le thème est médiatisé et amplifié par les voyages du pontife et l'organisation de rassemblements de masse qui appellent à une

remobilisation catholique. C'est le message que délivre avec force *Redemptoris missio* à plusieurs reprises : « En se préparant à célébrer le jubilé de l'an deux mille, toute l'Église est encore plus engagée dans un nouvel Avent missionnaire » (n° 86).

Ces inflexions sont l'écho de l'intense débat qui divise pendant toute cette période les théologiens et les principaux acteurs de la mission. Si certains intellectuels contestent la légitimité même de la problématique missionnaire, à l'image des Camerounais Fabien Eboussi-Boulaga (*À contre-temps*, 1991) et Achille Mbembe (*Afriques indociles*, 1988), la grande majorité des théoriciens de la mission a préféré rechercher de nouvelles approches et proposer de nouvelles pratiques. L'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde (EATWOT) s'intéresse au dialogue interreligieux comme au féminisme ou à la situation des peuples indigènes et anime cette réflexion qui s'ordonne autour de deux axes⁴³. Le premier se concrétise par l'impératif de la contextualisation, concept abondamment utilisé dans les milieux réformés, mais aussi dans l'aire catholique anglo-saxonne (par exemple en Afrique australe) et latino-américaine. On peut y rattacher la théologie de la libération, qui s'est surtout développée en Amérique latine, et de nombreux textes d'orientation élaborés au sein des conférences missionnaires protestantes (conférence de la CETA à Kampala en 1963, conférence mondiale de Bangkok en 1973, colloque de Wennappuwa à Sri Lanka en 1979...) ou par les conférences épiscopales de Medellín (1968) et Puebla (1979).

Un second axe a privilégié en milieu catholique, d'abord à propos de l'Asie, puis de l'Afrique noire, la thématique de l'inculturation. Si ce néologisme est déjà employé par des missiologues belges de Louvain, le samiste Jean Bruls et le jésuite Joseph Masson, dès la fin des années cinquante, il triomphe véritablement au cours de la décennie 1970 quand les jésuites japonais, puis le père Arrupe, général de la Compagnie, proposent d'en faire un objectif prioritaire dans l'évangélisation de l'Asie, tandis que la XXXII^e congrégation de la Compagnie de Jésus (1974-1975) le reprend à son tour. Le concept est ensuite utilisé et approfondi par les théologiens d'Afrique noire à la suite du Zaïrois Bimweni Kweshi ou du Camerounais Jean-Marc Ela⁴⁴. Il entre dans le vocabulaire du magistère pontifical le 26 mars 1979 lors d'une allocution de Jean-Paul II adressée aux membres de la Commission pontificale biblique et devient, au cours des années quatre-vingt, un thème récurrent du discours romain, au point d'acquiescer un statut privilégié dans l'encyclique *Redemptoris missio*.

Il serait cependant artificiel d'opposer les deux courants, l'un insistant sur la confrontation avec les cultures, l'autre faisant de la promotion des hommes un

41. *L'Esortazione apostolica di Paolo VI « Evangelii nuntiandi »*. Storia, contenuti, ricezione, colloque international de Brescia, 22-24 septembre 1995, *Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI*, n° 19, Brescia, 1998, 330 p. Voir en particulier la communication de Jan GROOTAERS, « Tensions et médiation au synode sur l'évangélisation en 1974 », p. 54 à 90. Il y analyse les positions défendues par les deux secrétaires spéciaux, le père Grasso (Grégorienne) et le père Amalorpavadass (Centre de catéchèse de Bangalore) et par le cardinal Wojtyła, relator de la deuxième partie.

42. *Documentation catholique* 1966, col. 1070-1072, allocution de Paul VI aux dirigeants des Œuvres pontificales.

43. Fondée en 1975, l'EATWOT tient, en principe, des conférences générales tous les cinq ans (1976 : Dar es-Salaam ; 1981 : New Delhi ; 1986 : Oaxtepec ; 1992 : Nairobi) et des réunions par continent.

44. Histoire du néologisme dans Henri DERROTTÉ, *Le Christianisme en Afrique : entre revendications et contestations. Analyse de 25 revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat en sciences religieuses, 1992, 2 vol., t. I, p. 133-140. Voir aussi N. STANDAERT, « L'histoire d'un néologisme. Le terme *inculturation* dans les documents romains », dans *Nouvelle Revue théologique* n° 110 (1988), pp. 555-570.

préalable nécessaire à une évangélisation intégrale. L'effondrement du communisme a dévalué l'accusation de servir ce système, sous couvert d'une dénonciation des inégalités, tandis que les effets de la crise économique et du libéralisme dans les sociétés du Tiers-Monde, la corruption de nombreux régimes ou la perversion de la démocratie ont conduit les jeunes Églises et leurs théologiens à s'engager sur le terrain de la cité. Dans le même temps, les théologiens de la libération en Amérique latine reconnaissent la nécessité d'intégrer la question de la traduction du christianisme dans les cultures non occidentales, notamment indiennes, négro-africaines et métisses.

4. QUEL BILAN ?

Les réformes apportées à l'organisation missionnaire du catholicisme appellent un jugement balancé. Dès les années soixante, le rôle central et régulateur de la congrégation *Propaganda fide* dans le système catholique avait subi les attaques de certains pères conciliaires. Rome a pourtant réussi à s'adapter avec un certain succès à la nouvelle donne. L'abrogation officielle du « droit de commission » en 1969 a entériné la nouvelle stratégie missionnaire qui cesse officiellement d'être conçue à travers la délimitation de territoires confiés par la papauté à un institut. Mais l'idéal d'une solidarité interecclésiale horizontale, entre Églises particulières, doit compter avec le maintien de relations privilégiées entre les jeunes Églises et la *Propaganda fide* devenue congrégation pour l'Évangélisation des peuples. La réforme de la Curie par la constitution *Pastor bonus* (1988) a réaffirmé son rôle directeur, notamment dans l'article 85 : « Il revient à la congrégation de diriger et coordonner dans le monde entier l'œuvre de l'évangélisation des peuples et la coopération missionnaire, étant sauve la compétence de la congrégation pour les Églises orientales. » À son tour, l'encyclique *Redemptoris missio* a confirmé l'autorité du dicastère « pour organiser et diriger l'activité et la coopération missionnaires au niveau universel » (n° 75). Maîtresse de la nomination des évêques, Rome dispose en outre du pouvoir essentiel de répartir les ressources financières.

Trente ans après Vatican II, l'élaboration d'une autre ecclésiologie et la mise en place d'Églises véritablement autochtones par l'origine de leur personnel n'ont donc pas entraîné une révolution des structures et du fonctionnement de l'Église catholique, même si les dispositifs de consultation et de discussion se sont fortement améliorés et si les conférences épiscopales disposent d'une certaine autonomie. Les expériences de jumelages entre diocèses appartenant aux anciennes et aux jeunes Églises, les négociations directes de ces dernières avec les sociétés missionnaires n'ont guère atténué le poids du centre romain et la prédominance des relations verticales. Les synodes régionaux pour l'Afrique (1994), l'Amérique (1997), l'Asie et l'Océanie (1998), qui se sont successivement tenus à Rome, la présence du pape ou de ses représentants dans les conférences continentales démontrent la volonté romaine de trouver d'autres modes de régulation sans renoncer à exercer son autorité sur cette évolution multiforme. Aux yeux de Rome, cette intervention du centre ne doit pas

être présentée en termes de contrôle imposant des limites, mais comme une intervention stimulante qui oblige les acteurs à dépasser leurs problèmes internes pour se lancer vers « les frontières lointaines⁴⁵ ».

La légitimation de l'inculturation par la papauté n'a donc pas bouleversé la gestion de l'unité catholique confrontée à une diversité de situations sans précédent. Si elles traduisent un changement d'attitude face aux cultures non chrétiennes, les interventions répétées du magistère pour définir un bon usage de l'inculturation reflètent aussi la volonté de reprendre l'initiative et de neutraliser des tendances centrifuges. Devenu d'usage commun, le terme change insensiblement de registre sémantique. Promu paradigme de la mission pour l'an 2000, il est placé dans les années quatre-vingt au cœur des réflexions développées par la faculté de théologie de l'université pontificale *Urbaniana*, comme en témoigne en 1987 un ouvrage collectif⁴⁶ publié en l'honneur du P. André Seumois, professeur de théologie missionnaire dans cet établissement depuis 1952. L'inculturation prônée dans ces cercles est devenue objectif pastoral collectif, manière de canaliser un processus spontané d'appropriation, moyen aussi de préserver la communion avec Rome contre des tendances jugées centrifuges. Là encore apparaît une tension entre le centre et les Églises locales, susceptible de bien des évolutions.

IV. MUTATIONS PROTESTANTES

Le mot d'ordre missionnaire des années soixante dans le monde protestant et anglican est le partenariat. Il procède de la conviction selon laquelle les relations anciennes sont non seulement dépassées mais que les complexes hérités du temps colonial peuvent être surmontés grâce au partenariat. La crise des missions n'était en fait perçue que comme une crise de croissance normale. La conférence missionnaire mondiale du COE à Mexico en 1963 affirmait iréniquement que la tâche missionnaire était une et réclamait l'unité mondiale. C'est portée par cette dynamique qu'en 1971 la SMEP décida de se saborder, suivie quelques années plus tard par ses homologues, la *London Missionary Society* et la *Vereinigte Evangelische Mission* de Wuppertal. À la place des sociétés des missions dirigées par les Européens, on mit sur pied des structures communautaires : la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA) dans l'espace francophone, le *Council for World Mission* (CFWM) dans l'espace anglophone et l'*United Evangelical Mission* dans l'espace germanophone. Dans les trois cas, les vieilles Églises missionnaires et les jeunes Églises nées de la mission étaient appelées à codiriger les nouvelles structures dans

45. Selon les propos de Mgr Marcello Zago, missionnaire OMI, nommé en 1998 secrétaire de la congrégation pour l'Évangélisation des peuples (agence *Fides*, 1^{er} mai 1998).

46. *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, Pontificia Urbaniana, *Studia Urbaniana* 30, Urbaniana University Press, Rome, et EMI, Bologne, 1987, 389 p.

lesquelles le partage équitable des ressources humaines, spirituelles et financières était de mise. La CEVAA, le CFWM et la UEM continuèrent les actions missionnaires communes inaugurées par les sociétés de mission dans les années soixante, en accentuant leurs efforts en faveur de plus de justice pour les Églises du Sud, demeurées plus pauvres que les Églises du Nord, mais néanmoins admises à la table des décisions sans discrimination. Le pasteur malgache Yvette Rabemila, responsable des questions de personnel au CFWM au cours de sa première décennie d'existence, dresse un intéressant bilan de l'évolution de la nationalité des missionnaires. Alors qu'en 1977, 2,5 % des missionnaires étaient non européens, ce chiffre passe à 15 % du total en 10 ans. Mais la seule Église européenne à avoir reçu des missionnaires venus du Sud fut l'Église réformée de Grande-Bretagne. « Les chiffres et les faits montrent, selon Yvette Rabemila, que la réciprocité dont nous parlons est encore limitée. » Elle ajoute que les offres de service concernent essentiellement des pasteurs et que les rares offres de professeurs et de médecins du Sud restent sans suite de la part de leurs Églises d'origine⁴⁷.

La conférence missionnaire mondiale du COE tenue à Bangkok en Thaïlande fin 1972 fut le signal de l'épuisement du modèle de partenariat ; celui de la confrontation l'aurait remplacé si un certain nombre de propositions comme l'appel au moratoire portant sur l'envoi de personnel et de fonds avaient été réellement appliquées. Il faut se souvenir que cette conférence s'est tenue à proximité du Viêt Nam qui était soumis au feu des B52 américains. La guerre du Viêt Nam fut dans le monde le symbole du combat de David et de Goliath, les militants provietcong percevant dans cette « guerre nationale » la revanche des petits sur les grands. Les grands avaient finalement gagné la « guerre mondiale » en 1945 sur le dos des petits, les petits allaient gagner la « guerre nationale » sur le dos des grands à l'horizon de 1975⁴⁸.

Pourtant la conférence de Bangkok s'était donné un sujet théologique : « Le salut aujourd'hui ». Mais la forme non académique que prit la conférence avec peu de grands discours et beaucoup de place faite aux témoignages favorisa l'expression d'un certain nombre de griefs des gens du Sud à l'encontre des gens du Nord. Par exemple, cette phrase terrible et choquante lancée dans l'assemblée plénière : « Nous refusons de servir comme simple matière première que d'autres utilisent pour se fabriquer leur propre salut⁴⁹. » Elle est, en outre, l'expression d'une grande souffrance, d'un vrai dépit vis-à-vis de partenaires auxquels on ne demandait plus la collaboration mais la justice, ce qui, d'une certaine manière, était une demande démesurée risquant de provoquer crispation et culpabilité de l'autre côté.

47. Yvette RABEMILA, « L'appel à la mission réciproque dans les Églises membres du Council for World Mission : 1977-1987 », dans *L'Appel à la mission. Formes et évolution, XIX-XX siècles, Actes de la IX^e session du CREDIC* (Nîmègue 14-17 juin 1988), Lyon, univ. Jean Moulin-fac. catholiques, 1989, p. 245.

48. Cf. Klauspeter BLASER, « Mutation des modèles missionnaires au cours des trente dernières années (1960-1990) : un point de vue du protestantisme œcuménique », *Perspectives missionnaires* n° 35, 1998-1, p. 51-58.

49. Cf. Jacques ROSSEL (éd.), *Le Salut aujourd'hui*, documents de la conférence missionnaire de Bangkok, Labor et Fides, Genève, 1973.

Ce climat passionnel infléchira la réflexion théologique et missiologique de la conférence de Bangkok dans une direction à la fois christologique et sociopolitique dont les théologies contextuelles qui vont surgir à ce moment-là se feront l'écho pour les deux décennies à venir. Ainsi peut-on repérer quatre axes dans le message final de cette conférence :

1. Le salut en Jésus-Christ, dont la signification se trouve dans la croix, concerne la totalité de la réalité humaine. Aucun secteur de cette réalité n'y échappe. Christ est la seule voie de salut, mais chaque fois qu'un homme accède à sa liberté et à sa responsabilité d'homme, on peut voir l'œuvre salutaire de Jésus se manifester ;

2. L'engagement du chrétien pour la libération doit donc être total. Par obéissance au Christ dont l'amour est allé jusqu'au sacrifice, le chrétien peut s'engager sans réserve à l'égard de mouvements dans lesquels les hommes connaissent la justice et deviennent plus humains : il y a là une invitation à s'engager dans les combats sociopolitiques et dans le dialogue interreligieux qui naît ici ou là ;

3. L'identité en Christ devenu homme véritable conduit à défendre le droit à l'identité culturelle de chaque homme. Christ est venu dans l'histoire, il s'est incarné, c'est donc une exigence du salut que d'articuler identité culturelle et identité en Christ. Bangkok met fin aux théories missionnaires de l'indigénisation élaborées dans l'entre-deux-guerres, qui consistaient à adapter des éléments des cultures locales à un christianisme resté occidentalisé. À la place de l'indigénisation, la conférence prône la contextualisation qui consiste à relire et à vivre l'Évangile localement en vue de l'articuler avec le contexte de chacun ;

4. Bangkok met enfin l'accent sur le rôle de l'Église locale dans la mission. L'Évangile s'adresse à tous les hommes, il a une portée universelle, mais c'est localement dans des communautés de partage qu'il prend tout son sens et qu'il peut être saisi par chacun, qu'il soit autochtone ou étranger.

La conférence de Bangkok souleva de nombreuses critiques, notamment de la part du monde évangélique qui trouva qu'on y avait trop mis l'accent sur la dimension horizontale de la libération et pas assez sur la dimension verticale du salut, et qu'on avait confondu les conditions de l'amélioration sociale avec celles de la conversion religieuse. C'est à la suite de Bangkok que fut lancé le Mouvement évangélique dit de Lausanne⁵⁰.

Pour l'engagement missionnaire des Églises d'Europe, la période qui s'ouvre avec la crise des relations Nord-Sud (choc pétrolier, etc.) est difficile car la coloration sociopolitique des revendications des Églises du Sud s'exprimait d'une manière vindicative. Il y eut, de la part de ces Églises, une volonté larvée de ne plus rien montrer ni dire d'elles-mêmes afin de briser le paternalisme missionnaire qui, selon elles, demeurait de mise dans les Églises du Nord, plus prompts à les aider qu'à les comprendre. Dans le même temps, on demandait aux envoyés partis dans le cadre des nouvelles structures type CEVAA de se

50. Cf. Jacques MATTHEY, « Mission et évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », *Perspectives missionnaires* n° 10, 1985, p. 36-50.

taire et d'écouter. Ainsi les Églises du Nord ont été privées du son et de l'image de leurs Églises sœurs et elles en ont souffert, quand elles n'ont pas exprimé leur amertume. Cette sorte de régime sec auquel les Églises du Sud ont soumis celles du Nord devait avoir pour contrepartie positive de forcer les Occidentaux à réfléchir sur eux-mêmes, sur leur propre projet missionnaire en Europe. Le mot d'ordre n'était donc plus le partenariat consistant à être ensemble en mission, mais la contextualisation par le moyen de laquelle chacun devait être missionnaire dans son propre contexte. Une affiche publiée par un organisme missionnaire allemand portait le titre « Christ a plusieurs visages » et montrait des christes de différentes couleurs. Elle signifiait bien que le temps n'était plus, comme l'avait dit la conférence de Bangkok, à « l'universalisation à la légère de la théologie » mais à « une théologie qui parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle ».

Le concept de contextualisation qui est le pendant du concept catholique d'inculturation est certes très intéressant car il oblige chaque théologien, chaque pasteur, chaque communauté ecclésiale à être l'interprète du message permanent de l'Évangile en fonction de sa situation concrète. Il comporte cependant deux risques :

1. Celui d'accorder au contexte une valeur telle qu'il cesse d'être un lieu théologique où s'opère de manière critique la rencontre du message chrétien et du monde. Sans cette rencontre, il n'y a plus théologie en contexte mais seulement idéologisation du contexte ;

2. Celui d'isoler les théologies et de contribuer au repli sur soi des Églises. Si toute théologie n'est pensable que dans un contexte, on doit néanmoins considérer, selon l'expression du théologien américain Robert Schreier, qu'une « chaîne de théologies locales » est nécessaire pour que chaque théologie produite en un lieu puisse être comprise dans un autre. Cette interaction des théologies, parmi lesquelles la théologie occidentale a toute sa place, devrait contribuer à l'élargissement des thèmes théologiques qui peuvent être communs aux différents contextes. Or nous devons constater que nombre de ces théologies dites du « génitif », théologie de la libération en Amérique latine, de la noix de coco dans le Pacifique, du *minjung* ou peuple souffrant en Corée, de la reconstruction en Afrique, etc., ont été vues soit avec une certaine méfiance, soit comme des curiosités folkloriques, soit encore comme des brûlots militants ; elles n'ont guère fécondé la réflexion missiologique en Occident.

Le Conseil œcuménique des Églises a essayé de réagir à cette situation dont il a bien vu le risque qu'elle faisait courir au projet œcuménique mondial dans son ensemble – y compris le risque financier, lorsque, par dépit, des gens du Nord en viennent à envisager de faire la grève du don pour la mission. C'est ainsi qu'en 1975, à son assemblée générale de Nairobi, le COE a élaboré la notion de « conciliarité » pour exprimer un modèle d'unité des Églises dans le dialogue et proposé de l'appliquer aux théologies en le fondant sur la reconnaissance réciproque.

Ce sont ces perspectives d'unité de la mission dans la reconnaissance réciproque

et de vérité à découvrir en chemin qui ont été thématiques lors des conférences missionnaires mondiales de Melbourne en Australie en 1981 sur le thème « Que ton règne vienne ! », puis de San Antonio aux USA en 1989 sur le thème « En mission sur les pas du Christ », enfin de Salvador de Bahia au Brésil en 1996 sur le thème « L'Évangile dans les différentes cultures ».

CONCLUSION

La seconde moitié du XX^e siècle a bien été celle d'une transformation profonde en matière de mission. Mais il n'est pas encore établi qu'on puisse parler de révolution. L'effacement progressif et l'apparente dissolution de la conception traditionnelle de la mission n'ont abouti à la disparition ni de l'idée ni du fait missionnaires, ce que certains annonçaient et parfois souhaitaient autour de 1970. Dans les textes du magistère catholique, comme dans ceux des organismes œcuméniques, on assiste au contraire depuis le milieu des années quatre-vingt à un retour du vocabulaire de la mission, et sans doute de certaines approches qu'on pouvait croire condamnées par l'histoire. La terminologie missionnaire, passée dans le vocabulaire séculier, est de nouveau utilisée avec d'autant plus de liberté que sa connotation négative et coloniale s'estompée. Le catholicisme en est l'illustration la plus spectaculaire, mais pas isolée, à travers les initiatives de son centre romain. Au moment où il diagnostique dans l'encyclique *Redemptoris missio* (1990) « un nouveau printemps du christianisme », Jean-Paul II déplore « que la mission spécifique *ad gentes* devienne moins active, ce qui ne va pas assurément dans le sens des directives du concile et de l'enseignement ultérieur du magistère (RM 2) ». La personnalité de Jean-Paul II a sans doute fortement contribué à ce regain d'usage. Il n'aurait cependant pas été possible s'il n'avait pas trouvé un terrain plus favorable et réceptif. Autre symptôme d'un retour de la mission, ou plutôt d'une réaffirmation de la volonté missionnaire de l'Église, dans la ligne des appels à une « nouvelle évangélisation », le Vatican a décidé de renouer, sous des formes modernisées et à travers des thèmes adaptés, avec les grandes expositions missionnaires de 1925 et 1950, à l'occasion du jubilé de l'an 2000. Le jubilé de 1975, au plus fort de la remise en cause, s'était contenté de grands rassemblements destinés à favoriser « l'assimilation des nouveautés conciliaires » parmi les clercs et laïcs catéchistes⁵¹.

Il faut cependant ajouter aussitôt que les permanences dans le discours missionnaire se conjuguent avec d'indiscutables déplacements de perspective. La division ancienne entre pays de chrétienté et pays de mission a laissé la place

51. Agence *Fides*, 29 janvier 1999, « L'exposition missionnaire pour le jubilé : tous les peuples verront ton salut ».

à des ecclésiologies qui préfèrent réfléchir à l'articulation entre Église universelle et Églises locales ou particulières. De même, l'opposition entre sociétés chrétiennes et païennes a perdu toute signification et s'est effacée au profit de la vision d'une « mondialisation » dans laquelle toutes les sociétés sont à évangéliser. Désormais indépendante d'un espace géographique, la mission n'est plus l'acte par lequel les envoyés de pays chrétiens apportent de l'extérieur la révélation à des peuples plongés dans l'erreur, mais bien davantage la proposition d'un message qui entend s'inscrire dans, et non contre, l'histoire de toutes les sociétés et de toutes les cultures. Il ne s'agit plus d'une simple adaptation à d'autres environnements culturels, ni seulement de conduire à son terme un long et mystérieux processus de préparation, mais de nouer un dialogue qui reconnaît aux religions non chrétiennes, comme aux revendications de la modernité, leur part de vérité et de légitimité. En conséquence, l'engagement pour transformer la société, la confrontation avec les cultures, le dialogue interreligieux ne sont plus dissociables de l'annonce de l'Évangile. Mais ces nouvelles approches obligent le christianisme à s'interroger sur la spécificité de son histoire et le cœur de sa foi. Car l'ambition de s'incarner dans chaque culture, sans s'identifier à aucune, laisse entière la question des combinaisons possibles et acceptables avec d'autres civilisations. Et elle donne aux Églises locales la responsabilité d'élaborer à partir de leur situation des lectures inédites du christianisme.

Il résulte de ces évolutions que la convergence des théologies de la mission semble parfois plus forte entre des penseurs appartenant à des confessions différentes qu'à l'intérieur d'une même confession. Les conflits suscités dans diverses Églises par les questions de l'engagement politique, des modes de vie missionnaire ou des formes de communautés chrétiennes à promouvoir sont particulièrement révélateurs de la mobilité des frontières en matière de missiologie. Néanmoins, les héritages confessionnels restent encore prégnants. Si le dialogue œcuménique a permis des collaborations fructueuses entre théologiens et entre exégètes, par exemple à travers de multiples entreprises de traduction de la Bible, la concurrence interconfessionnelle continue de marquer les rapports sur le terrain, surtout entre Églises établies et Églises dissidentes, qu'elles soient venues d'Amérique du Nord ou nées de mouvements religieux autochtones.

Une nouvelle fois dans l'histoire du christianisme, ce sont les défis culturels qui sont en passe de devenir décisifs. Comme au temps de l'Assemblée de Jérusalem ou du concile de Nicée, des réformes et de la découverte des nouveaux mondes, des révolutions et du triomphe de la modernité, les affrontements théologiques constituent les lieux où se décide la compréhension du message chrétien et l'avenir des Églises. Ce n'est pas un hasard si, en cette fin de XX^e siècle, ce ne sont plus les théologiens occidentaux, mais plutôt ceux d'Amérique latine, d'Asie ou d'Afrique qui suscitent les réactions les plus vives, et dans la sphère catholique provoquent des condamnations pontificales, parce qu'ils mettent en question l'interprétation des dogmes à partir de l'héritage judéo-hellénique et reconsidèrent le caractère exclusif reconnu à l'Ancien Tes-

tament et à la figure du Christ dans l'histoire du salut chrétien. À travers ces recherches, le christianisme est conduit à des essais d'interprétation inédits qui renouvellent la conscience qu'il a de lui-même et réévaluent le rôle des Églises dans des sociétés majoritairement non chrétiennes. De ces recherches novatrices, deux ouvrages en forme de sommes constituent dans les années quatre-vingt-dix une remarquable illustration. Le premier, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires* (édition originale, 1991), est l'œuvre d'un théologien protestant sud-africain décédé accidentellement en 1992, David J. Bosch⁵². Le second, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1998), a pour auteur le théologien jésuite Jacques Dupuis, professeur émérite de la prestigieuse université Grégorienne à Rome après avoir exercé son ministère en Inde. La richesse de leurs contributions, qui s'efforcent de refonder et redéfinir théologiquement la mission chrétienne et entendent assumer de manière positive le pluralisme religieux, démontre la fécondité d'une réflexion appuyée sur l'expérience de la confrontation à d'autres cultures, en Afrique australe (David Bosch) ou en Inde (Jacques Dupuis). La controverse suscitée dans le catholicisme par le second, sommé par Rome de s'expliquer⁵³, soutenu publiquement par de nombreux théologiens, pas seulement asiatiques, et par des évêques indiens, montre que s'ouvre un débat fondamental pour l'avenir du christianisme.

52. Ce livre a été traduit en français par l'Association francophone œcuménique de missiologie (AFOM) née en 1994. Avec le Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC) né en 1979, l'AFOM organise des colloques, collabore à des enseignements universitaires, publie des ouvrages susceptibles de donner des fondements théoriques aux mutations du fait et de l'idée missionnaires.

53. La principale critique, exprimée dans la très influente revue jésuite *Civiltà cattolica* (18 juillet 1998), porte sur le risque d'aboutir à un relativisme religieux : en reconnaissant que les autres traditions religieuses ont « leur propres figures de salut, leurs propres écritures saintes », l'ouvrage aboutirait à délégitimer l'action missionnaire.

BIBLIOGRAPHIE* DE LA DEUXIÈME PARTIE

Sur la papauté

- G. ALBERIGO (dir.), *Jean XXIII devant l'histoire*, Seuil, 1989 (adaptation allégée d'un colloque tenu à Bergame en 1986 ; la majeure partie a été publiée : *Papa Giovanni*, Bari, Laterza, 1987, et *Giovanni XXIII, transizione del Papato e della Chiesa*, Rome, Borla, 1988).
- G. ALBERIGO et A. RICCARDI (a cura di), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Bari, Laterza, 1990.
- Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Église catholique*, Le Centurion, 1981, préface de Roger AUBERT.
- Peter HEBBLETHWAITE, *John XXIII, Pope of the Council*, Londres, 1984 ; traduction française, *Jean XXIII, le pape du concile*, Le Centurion, 1988 ; édition italienne, a cura di Marco RONCALLI, Milan, Rusconi, 1989. Cette biographie d'un journaliste, malgré les défauts du genre, apporte une documentation enrichie au long des éditions successives.
- J.-B. d'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, 1992.
- Paul VI et la modernité dans l'Église*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983), École française de Rome, 1983.
- Jean-Bernard RAIMOND, *Jean-Paul II. Un Pape au cœur de l'histoire*, Le Cherche-Midi éditeur, 1999 (témoignage et réflexion d'un diplomate informé).
- Andrea RICCARDI, *Il Potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Bari, Laterza, 1988.
- G. WAIGEL, *Jean-Paul II. Témoin de l'espérance*, J.-C. Lattès, 1999. Cette biographie « autorisée » dépasse par son ampleur les ouvrages antérieurs.

Sur la papauté dans les relations internationales

- Marcel LAUNAY, *L'Église et les défis européens*, Le Cerf, 1999.
- Marcel MERLE et Christine de MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, Le Centurion, 1988.
- Christine de MONTCLOS, *Le Vatican et l'éclatement de la Yougoslavie*, PUF, 1999 (informations de première main).
- J.-B. d'ONORIO (dir.), *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Le Cerf-Cujas, 1989.
- Andrea RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca, 1940-1990*, Bari, Laterza, 1992.
- Jean-Yves ROUXEL, *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, préface de Mgr Roland MINNERATH, L'Harmattan, 1998.
- Herbert SCHAMBECK (éd.), *Pro fide et justitia. Festschrift für Agostino Casaroli*, Berlin, Duncker & Humblot, 1984 (un ensemble considérable de contributions sur le droit canonique, le droit concordataire, la paix et les relations internationales).
- H. J. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vaticans*, Munich, Piper, 1975, 2^e édition complétée : *Eastern Politics of the Vatican, 1917-1979*, Ohio University Press, 1981.

Sur la vie religieuse

- G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA (éd.), *La Réception de Vatican II*, Le Cerf, 1985.
- G. ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II*, Beauchesne, 1981.
- Marcel ALBERT, *Die katholische Kirche in Frankreich in der vierten und fünften Republik*, Herder, Rome-Fribourg-Vienne, 1999.
- Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET et Francis MESSNER (dir.), *Les Origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union européenne*, préface de Pierre CHAUNU, Puf-Histoires, 1999.
- J. BAUBÉROT (éd.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Syros, 1994.
- Roland CAMPICHE (dir.), *Cultures, jeunes et religions en Europe*, Le Cerf, 1997.
- Roland J. CAMPICHE, Alfred DUBACH, Claude BOVAY, Michael KRÜGGELER, Peter VOLL, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

* En l'absence d'indication, le lieu d'édition est Paris.

- G. CHOLVY et Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 1988, t. III, 1980-1988.
- Grace DAVIE, *La Religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Gabriele DE ROSA (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, t. III, *L'età contemporanea*, Laterza, 1995 (dû à Alberto MELLONI pour la période depuis Jean XXIII).
- Danièle HERVIEU-LÉGER et Grace DAVIE (dir.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, 1996.
- Danièle HERVIEU-LÉGER avec la collaboration de Françoise CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, 1986.
- Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, 1999.
- Maurilio GUASCO, *Seminari e clero nel Novecento*, Edizioni Paoline, Milan, 1990.
- É. POULAT, *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Flammarion, 1994.
- É. POULAT, *Où va le christianisme ? À l'aube du III^e millénaire*, Plon, 1996 (les deux ouvrages se complètent et offrent une riche moisson d'analyses et de réflexions).
- Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CAITA, *Qu'est-ce que le renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Où va-t-il ?* Tours, Mame, 1999.
- Jacques PRÉVOIAT, *Être chrétien en France au XX^e siècle, de 1914 à nos jours*, Seuil, 1998 (près de la moitié de l'ouvrage porte sur l'après 1958).
- René RÉMOND, *Religion et Société en Europe*, Seuil, 1998.
- Andrea RICCARDI (a cura di), *Il Mediterraneo nel novecento. Religioni e Stati*, Milan, Edizioni San Paolo, 1994.
- Paul VIGNERON, *Histoire des crises du clergé français contemporain*, préface de J.-B. DUROSELLE, Téqui, 1976 (description utile, si l'explication par l'américanisme ne convainc pas).
- Gilbert VINCENT et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Religions et Transformations de l'Europe*, Presses universitaires de Strasbourg, 1993.
- Liliane VOYÉ, Karel DOBELAERE, Jean RÉMY, Jaak BILLIET, *La Belgique et ses dieux. Églises. Mouvements religieux et laïcs*, Louvain-la-Neuve, 1985.
- Paul WINNINGER, *Le Conseil presbytéral sous les évêchés Elchinger et Brand. L'évolution de l'Église en Alsace de 1967 à 1997*, Strasbourg, Ércal, 1998.
- Robert WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988.

Sur les courants théologiques

- Klauspeter BLASER, *La Théologie au XX^e siècle. Histoire-défis-enjeux, L'Âge d'homme*, Lausanne, 1995.
- Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noir sud-africaine, africaine, asiatique*, Le Centurion, 1987.
- Rosini GIBellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle* (1992), Le Cerf, 1994.
- Bernard SESBOÛE et Christoph THEOBALD, *Histoire des dogmes*, vol. IV : *La parole du salut*, Desclée, 1996.
- Robert VANDER GUCHT et Herbert VORGRIMLER, *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, 2 tomes, Casterman, Tournai-Paris, 1969/1970.
- Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes III : XVIII-XX^e siècle* (2^e éd. 1992), Le Cerf, 1997.
- Raymond WINLING, *La Théologie contemporaine (1945-1980)*, Le Centurion, 1983.

Sur le protestantisme

- Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Jean BAUBÉROT, *Le Retour des huguenots. La vitalité protestante XIX^e-XX^e siècles*, Cerf/Labor et Fides, 1985.
- Jean BAUBÉROT, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Seuil, 1988.
- Mokhtar BEN BARKA, *Les Nouveaux Rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Éditions de l'Atelier/Labor et Fides, 1998.
- Steve BRUCE, *A House divided. Protestantism, Schism and Secularization*, Londres-New York, Routledge, 1990.
- Steve BRUCE, *Firm in the Faith : the Survival and Revival of Conservative Protestantism*, Aldershot, Gower, 1984.
- Roland J. CAMPICHE, François BAATARD, Gilbert VINCENT, Jean-Paul WILLAIME, *L'Exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- Henri DUBIEF et Jacques POUJOL (dir.), *La France protestante. Histoire et lieux de mémoire*, Max Chaleil Éditeur, 1992.
- André ENCREVÉ, *Les Protestants en France de 1800 à nos jours. Histoire d'une réintégration*, Stock, 1985.
- Andreas FEIGE (éd.), *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der Deutschen Religions- und Kirchengeschichte nach 1945*, Gütersloh, Monh, 1990.
- Reinhard HENKYS (éd.), *Die Evangelischen Kirchen in der D.D.R.*, Munich, Kaiser, 1982.
- Hans-Wolfgang HESSLER (dir.), *Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, Munich-Vienne, Günter Olzog Verlag, 1977.
- Dean R. HOGE, Benton JOHNSON et Donald A. LUIDENS, *Vanishing Boundaries. The Religion of Mainline Protestant Baby Boomers*, Louisville (Kentucky), Westminster/John Knox Press, 1994.

- L. S. HUNTER, *Scandinavian Churches : a Picture of the development and Life of the Churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden*, Londres, Faber & Faber, 1965.
- James Davidson HUNTER, *American Evangelicalism : Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1983.
- Pierre JANTON, *Les Protestants français*, Brepols, 1995.
- Dean M. KELLEY, *Why Conservative Churches Are Growing : a Study in Sociology of Religion*, New York, Harper and Row, 1972 ; 2^e éd., 1977.
- Christian LALIVE d'ÉPINAY, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris-La Haye, Mouton, 1975.
- George M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- David MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.
- Suzanne MARTINEAU, *Les Anglicans*, Brepols, 1996.
- Martin E. MARTY, *Protestantism in the United States : Righteous Empire*, New York - Londres, Scribner's Collier Macmillan, 1986.
- Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY (éd.), *Fundamentalism observed, Chicago and London*, The University of Chicago Press, 1991.
- Roger MEHL, *Le Protestantisme dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- Jean MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, Albin Michel, 1994.
- Robert S. MICHAELSEN and Wade Clark ROOF (éd.), *Liberal Protestantism : Realities and Possibilities*, New York, The Pilgrim Press, 1986.
- Donald E. MILLER, *Reinventing American Protestantism*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Bernard REYMOND, *L'Architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Wade Clark ROOF and William MCKINNEY, *American Mainline Religion : its changing Shape and Future*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1987.
- Wade Clark ROOF, *A Generation of Seekers : Baby Boomers and their Spiritual Search*, San Francisco, Harper, 1993.
- David STOLL, *Is Latin America Turning Protestant ? The politics of Evangelical Growth*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.
- Catherine TALANDIER, *Au-delà des murs. Les Églises évangéliques d'Allemagne de l'Est 1980-1993*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Jean-Paul WILLAIME, « Ethos protestant français et politique », *Autres Temps, les Cahiers du christianisme social*, n° 8, 1985-1986, pp. 9-22.
- Jean-Paul WILLAIME, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- Jean-Paul WILLAIME, *La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- Jean-Paul WILLAIME, « Le fondamentalisme protestant nord-américain », *Les Cahiers rationalistes*, mai 1994, n° 486, p. 219-228.
- Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, 1998, 2^e éd. (« Que sais-je ? » n° 2961).
- Robert WUTHNOW, *The Struggle For America's Soul : Evangelicals, Liberals and Secularism*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 1998.

Sur la mission

Sources documentaires

- En l'absence d'études synthétiques ou récentes, il faut se reporter aux informations diffusées par les agences de presse et les bulletins spécialisés.
- Agence Fides (congrégation romaine pour l'Évangélisation des peuples) Vatican - site Internet.
- Agence ANB-BIA (African News Bulletin/Bulletin d'Information Africain) Bruxelles - site Internet.
- Agence d'information des Missions étrangères de Paris EDA - site Internet.
- Agenzia Asia News du Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME) de Milan.
- Bulletin ENI (Nouvelles œcuméniques internationales), Conseil œcuménique des Églises à Genève.
- Centre de documentation des OPM, Lyon (Bulletin bibliographique).
- Centro Ecclesiastico Italiano per l'Africa e l'Asia (CEIAS) de Vérone.
- Informations catholiques internationales (ICI) de 1955 à 1983 : reprend son ancien titre *L'Actualité religieuse dans le monde* en 1983 ; devenu *L'Actualité religieuse*, puis en 1999, *L'Actualité des religions*.
- Sedos Bulletin (Service de documentation et d'études ; collectif regroupant un grand nombre de congrégations religieuses catholiques - site Internet).

Instruments de travail

- Bibliografia Missionaria*, bibliographie annuelle publiée par l'université pontificale Urbaniana.
- « Bibliographie sur l'Église locale en Afrique ». *Theologie in Contexts*, supplément n° 2, 1989.
- Bibliotheca Missionum*, Herder, Rome-Fribourg-Vienne : vol. 28, *Missionen in Südasiens (Indien, Pakistan, Birma,*

- Ceylon) 1944-1968 (1971), 579 p.; vol. 29, *Missionsliteratur Südasiens 1910-1970* (1973), 678 p.; vol. 30, *Missionsliteratur Japan und Korea 1910-1970* (1974), 481 p.
- Biographical Dictionary of Christian Missions*, Gerald H. ANDERSON (éd.), New York, Macmillan, 1997, XXVIII-845 p.
- Dizionario di Missiologia*, Pontificia Università, Bologne, EDB, 1993, 546 p.
- Dictionary of Mission*, Karl MÜLLER s.v.d., Theo SUNDERMEIER, Stephen B. BEVANS s.v.d., Richard H. BLEISE (éd.), Maryknoll (New York), American Society of Missiology Series n° 24, Orbis Books, 1997, XXVI-578 p.
- Lexikon Missions-Theologischer Grundbegriffe*, Kan MÜLER und Theo SUNDERMEIER (dir.), Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1987, 546-IV p.
- Philosophy, Science and Theology of Mission in the Nineteenth and Twentieth Centuries. A Missiological Encyclopedia, Part. 2: Missionary Theology*, Jan A. B. JONGENEED (éd.), Frankfurt and New York, Peter Lang, 1997, XXII-428 p.
- Jean PIROTTE et Claude SOETENS, avec la participation de Maurice CHEZA, *Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone* (sous-titre restrictif), Louvain-la-Neuve, Publications de la faculté de théologie, 1989, 179 p.
- A. SANTOS HERNANDEZ, *Bibliografía misionarial, t. 2: Parte histórica*, Santander, Esdit. Sal Terrá, 1965, 1299 p.
- Theology in context. An annotated bibliography of theological journals from Africa, Asia, Oceania and Latin America*, Aix-la-Chapelle, Institute of Missiology Missio, 1984.
- Traces. Annuel des religions*, édition 1986, Bruxelles, Brepols, 1986, 282 p.

Semaines de missiologie de Louvain, publiées dans la collection «Museum Lessianicum», éditeur Desclée de Brouwer (1958-1975).

- Aspirations nationales et mission*, XXVIII^e semaine, 1958, «Museum Lessianicum», n° 37, 340 p.
- Missions et Cultures non chrétiennes*, XXIX^e semaine, 1959, n° 40, 240 p.
- Familles anciennes, familles nouvelles*, XXX^e semaine, 1960, n° 41, 202 p.
- Devant les sectes non chrétiennes*, XXXI^e semaine, 1961, n° 42, 317 p.
- L'Église devant les masses rurales*, XXXII^e semaine, 1962, n° 43, 308 p.
- Liturgie et mission*, XXXIII^e semaine, 1963, n° 44, 287 p.
- Approche du non-chrétien*, XXXIV^e semaine, 1964, n° 45, 272 p.
- Repenser la mission*, XXXV^e semaine, 1965, n° 46, 344 p.
- Fonction du laïc en milieu non chrétien*, XXXVI^e semaine, 1966, 196 p.
- Mission et liberté religieuse*, XXXVII^e semaine, 1967, n° 49, 254 p.
- Liberté des jeunes Églises*, XXXVIII^e semaine, 1968, n° 51, 235 p.
- L'Évangile au cœur du développement*, XXXIX^e semaine, 1969, n° 53, 301 p.
- Cœumenisme en mission*, XL^e semaine, 1970, n° 54, 250 p.
- Quel missionnaire ?* XLI^e semaine, 1971, n° 55, 317 p.
- Mission au temps des révolutions*, XLII^e semaine, 1972, n° 56, 204 p.
- Visage nouveau de la femme missionnaire. Liberté, responsabilité, ministère*, XLIII^e semaine, 1973, n° 57, 176 p.
- Qui portera l'Évangile aux nations*, XLIV^e semaine, 1974, n° 58, 176 p.
- Chemins de la conversion*, XLV^e semaine, 1975, n° 60, 152 p.
- Collection du CREDIC (Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme, 31 place Bellecour, 69002 - Lyon). En particulier :
- L'Appel à la mission, formes et évolution, XIX^e-XX^e siècles*, présentation de Jean-François ZORN, Lyon, 1989, 274 p.
- Des missions aux Églises : naissance et passation des pouvoirs, XVII^e-XX^e siècles*, présentation de Marc SPINDLER, 1990, 303 p.
- Femmes en missions, Actes de la XI^e session du CREDIC*, présentation de Marie-Thérèse de MALLEYSIE, Lyon, Lugd., 1991, 370 p.
- Sciences de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle, Actes de la XII^e session du CREDIC*, sous la direction de Marc SPINDLER et Jacques GADILLE, Lyon, Lugd., 1992, 442 p.
- Amérique latine et initiatives missionnaires chrétiennes (XVII^e-XX^e siècles), Actes de la XIII^e session du CREDIC*, présentation de Claude PRUDHOMME, Lyon, 1993, 230 p.
- Missions chrétiennes et formation des identités nationales hors d'Europe, Actes de la XIV^e session du CREDIC*, présentation de Claude PRUDHOMME et Jean-François ZORN, Lyon, CREDIC, 1994, 284 p.
- Les Cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIX^e-XX^e s.), Actes de la XV^e session du CREDIC*, présentation de Maurice Cheza, Lyon, CREDIC, 1995, 340 p.
- Les Enjeux de la traduction. L'expérience des missions chrétiennes*, présentation par Hugues DIDIER, Jean COMBY, Théo SCHNEIDER, Jean-François ZORN, Lyon, CREDIC, 1997, 359 p.

Revue de sciences religieuses et missiologiques

- Église et mission* (OPM, Bruxelles) 1970-
- Euntes docete* (congrégation pour l'Évangélisation des peuples, Rome), 1948-
- Exchange. Bulletin of Third World Christian literature* (IIMO, Leyde, Pays-Bas), 1972-
- International Bulletin of Missionary Research* (Ventnor, New Jersey, États-Unis), 1981. Suite de *Occasional bulletin from the Missionary research Library*, 1950-1976 ; puis *Occasional bulletin from the Missionary research*, 1977-1980.
- The International Review of Mission. A quarterly review issued by the International Missionary Council* (COE, Genève), 1912-

- Kerygma* (Canada).
- Le Fait missionnaire* (Cahiers publiés par le professeur K. BLASER, université de Lausanne), 1995-
- Mémoire dominicaine* : histoire, document, vie dominicaine, 1992.
- Mémoire spiritaine* (Pères du Saint-Esprit), 1995-
- Missiology* (revue de la Société américaine de missiologie) 1973-
- Mission Studies* (Journal of the International Association for Mission Studies), 1984-
- Mission* (magazine mensuel et cahiers bimensuels du Service protestant de mission-DEFAP-Paris) succède depuis 1991 au *Journal des missions évangéliques*.
- Mission Studies* (Leyde), 1984-
- Monde et mission. Revue mensuelle d'actualité missionnaire* (Bruxelles), 1964-1974.
- Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee, Suisse) 1945-
- Omnis Terra* (Œuvres pontificales missionnaires. Édition française depuis 1961, anglaise 1967, espagnole 1968, italienne 1983, portugaise 1995).
- Perspectives missionnaires* (biannuel protestant francophone).
- Revue française d'histoire d'outre-mer. Explorations, colonisations, indépendances* (Société française d'histoire d'outre-mer, Paris) a pris en 1998 la suite de la *Revue d'histoire d'outre-mer*, 1959-1997.
- Revue Tiers-Monde* (Institut d'étude du développement économique et social, université de Paris-I).
- Rythmes du monde : bulletin des missions* (Bruges, Belgique), 1953-1972.
- Spiritus* (Spiritains puis collectif de congrégations religieuses catholiques, France), 1960.
- Tercer Mundo* (Espagne).
- Univers* (Canada).
- Urbaniana* (Rome, université Urbaniana).
- Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Munster, Allemagne) 1950-

Histoire des missions et de l'idée missionnaire

- Robert AGENEAU et Denis PRYEN, *Les Chemins de la mission aujourd'hui*, Paris-Montréal, Spiritus-Spes, 1972, 264 p.
- Robert AGENEAU et Denis PRYEN, *Après la mission. Christianisme et espoirs de libération*, L'Harmattan, 1975, 267 p.
- David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé-Paris-Genève, Haho-Karthala-Labor et Fides, 1995, 774 p., édition originale en anglais, 1991.
- Hervé CARRIER, *Évangile et cultures, de Léon XIII à Jean-Paul II*, Médiaspaul/Edizioni Vaticane, 1987, 213 p.
- Chiesa e Missione*, Pontificia Universitas Urbaniana, *Studia Urbaniana* n° 37, Rome, 1990, 645 p.
- Congresso Internacional de História Missiologia Portuguesa e Encontro de Culturas*, Actas, 4 volumes, Braga, université catholique portugaise, 1993.
- Simon DELACROIX (Mgr) (sous la direction de), *Histoire universelle des missions catholiques*, t. IV, *L'Église catholique en face du monde non chrétien*, Librairie Gründ, 1958, 413 p.
- Christian Theology of Inculturation. Documenta missionalia* - 24, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, 215 p.
- Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, traduit de l'anglais par Olindo PARACCHINI, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 200, 1997, 655 p.
- François H. HOUTART, *Colonisation portugaise et discours religieux*, UCL, Centre de recherches socio-religieuses, Louvain-la-Neuve, 1978, XI-214 p.
- H. J. KOREN, *Les Spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire*, Beauchesne, 1982, 633 p.
- LUIZBETAK LOUIS J., *Chiesa e Culture*, Bologne, EMI, 1991, 524 p.
- Marcel MERLE (sous la direction de), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Colin, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 1967, 519 p.
- Josef METZLER (sous la direction de), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum, 350 anni al servizio delle Missioni, 1622-1972*, Rome-Fribourg-Vienne, Herder, vol. 3 (1815-1972), 1976.
- Josef METZLER (sous la direction de), *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965), Storia della Chiesa*, vol. XXIV, Milan, Edizioni Paoline, 1990, 708 p.
- Charles MOLETTE, « Mission et missions », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, t. LXVIII-LXIX, 1979, col. 1349-1404.
- Thomas OHM, *Faites des disciples de toutes les nations. Théorie de la mission*, traduit de l'allemand par G. VARIN et A. DESCAMPS, 3 vol., Édit. Saint-Paul, 1964-1967.
- Jean PIROTTE et Henri DERROITTE (éd.), *Églises et santé dans le Tiers-Monde. Hier et aujourd'hui - Churches and Health Care in the Third World*, Leyde, Brill, 1991, 176 p.
- Cor RADEMAKER, *Appelés à servir. Histoire de la congrégation des Sacrés-Cœurs, 1800-1987*, Rome, Communauté des Sacrés-Cœurs, 1996, 472 p.
- André ROUX, *Missions des Églises, mission de l'Église*, préfaces de Roger MEHL et René LUNEAU, Le Cerf, 1984, 341 p.
- A. SANTOS ANGEL s.j., *Teologia Sistemática de la Mision*, Estella (Navarre), Editorial Verbo Divino, 1991, 753 p.
- André SEUMOIS, *Théologie missionnaire*, 5 tomes, 1973-1980, cours imprimé donné à l'université Urbaniana.
- Marc SPINDLER, *La Mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 270 p.
- Josef TOMKO (préfet de la congrégation pour l'Évangélisation des peuples), *La missione verso il Terzo millenario. Attualità, fondamenti, prospettive*, Rome - Urbaniana, University Press, Bologne - Edizioni Dehoniane, 1998, 414 p.
- Timothy YATES, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1994, 275 p.