

A N N A L E S
BRETAGNE
PAYS DE L'OUEST

Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest

Anjou. Maine. Poitou-Charente. Touraine

112-2 | 2005

Missionnaires et humanitaires de l'Ouest dans le monde au XX^e siècle

Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ?

Claude Prudhomme



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1079>

DOI : 10.4000/abpo.1079

ISBN : 978-2-7535-1498-0

ISSN : 2108-6443

Éditeur

Presses universitaires de Rennes

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2005

Pagination : 11-29

ISBN : 978-2-7535-0169-0

ISSN : 0399-0826

Référence électronique

Claude Prudhomme, « Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ? », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 112-2 | 2005, mis en ligne le 20 juin 2007, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/1079> ; DOI : 10.4000/abpo.1079

Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ?

Claude PRUDHOMME

Professeur à l'Université Lumière – Lyon 2
UMR 5190 LARHRA, équipe RESEA – CNRS

L'impératif de la mission s'inscrit dans la longue histoire du christianisme, au point d'en paraître indissociable. Pourtant le terme de mission, dans son acception moderne, s'impose seulement au XVII^e siècle pour désigner une action programmée destinée à l'évangélisation, mais aussi un lieu et l'ensemble des clercs qui sont spécialisés dans cette fonction. Cette évolution est clairement marquée dans la définition proposée par la sixième édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie française*, à l'aube du réveil missionnaire catholique :

« MISSION. s. f. Charge, pouvoir qu'on donne à quelqu'un d'aller faire quelque chose. Il a reçu sa mission [...] Il s'emploie particulièrement en parlant des choses qui regardent la religion, la prédication de l'Évangile, et la discipline ecclésiastique. La mission des apôtres vient de Jésus-Christ même [...].

Mission, se dit collectivement des prêtres, séculiers ou réguliers, employés dans quelques pays, soit pour la conversion des infidèles, soit pour l'instruction des chrétiens. [...]

Il signifie aussi, une suite de prédications, de catéchismes et de conférences que les missionnaires font en quelque endroit, soit pour la conversion des infidèles, soit pour l'instruction des chrétiens. Faire une mission. [...]

Mission, s'est dit aussi de la maison où demeuraient les Pères de la Mission. »

La définition montre qu'au cœur du concept, constituant son noyau dur, on trouve quelques affirmations permanentes. La mission est un pouvoir et un devoir, particulièrement sur le plan religieux; la mission vient d'un autre, elle suppose un appel et une délégation. Elle consiste en priorité dans la prédication de l'Évangile et implique une spécialisation. Mais elle ne comporte pas de manière explicite une dimension humanitaire.

Le terme de mission est cependant suffisamment flexible pour être appliqué à d'autres domaines que la religion. Il est objet, dès l'origine,

d'usages séculiers avec les expressions « mission diplomatique », puis « mission scientifique » (exploration géographique par exemple), « mission commerciale » ou, plus récemment, « mission humanitaire ». L'analyse des discours tenus par les savants, les colonisateurs et les hommes d'affaires confirme le transfert d'une grande partie du contenu propre à la mission religieuse dans des applications sécularisées¹. Le modèle religieux semble bien la matrice dont sort toute une idéologie missionnaire occidentale qui revendique une action mondiale au nom d'un message bienfaiteur aux ambitions universelles. C'est ce que nous nous proposons d'examiner à travers les relations entre la mission comme entreprise religieuse et la mission comme action humanitaire².

Aux sources de la conscience missionnaire contemporaine

La mission *ad gentes* est un des effets les plus spectaculaires du réveil religieux qui traverse le catholicisme français au début du XIX^e siècle. Cette donnée peut paraître paradoxale dans une Église que l'on a longtemps décrite traumatisée et durablement affaiblie par la Révolution. Mais le paradoxe est relatif. Si l'épreuve a été douloureuse, le catholicisme voit dans sa renaissance sous l'Empire la preuve de sa vocation à réoccuper l'espace public et à étendre ses frontières géographiques. Il proclame la nécessité universelle de la religion, et oppose les droits inaliénables et sacrés de Dieu à ceux formulés par la Déclaration universelle des droits de l'Homme et du Citoyen en 1789.

L'universalité du catholicisme

Parce qu'elle a été contestée, l'universalité du christianisme est désormais au départ de toute argumentation destinée à justifier la place de la religion. L'avant-propos du premier volume des *Annales*, la grande revue missionnaire lancée par *l'Œuvre de la Propagation de la Foi* à Lyon (1822), résume admirablement ce quasi déterminisme d'une Histoire sainte commandée par la loi de l'expansion catholique.

« C'est la destinée de la religion, comme de l'astre du jour, de faire le tour du monde pour l'éclairer et le vivifier ; elle visite successivement, et non à la fois, mais dans l'ordre que son Tout-puissant a voulu, les régions de l'orient, du septentrion, du couchant et du midi. Sa course lui est tracée depuis longtemps ; il faut qu'elle la poursuive, et qu'elle l'achève sans qu'aucun obstacle puisse l'arrêter jamais : le ciel et la terre passeront avant que passe la parole de celui qui a dit : *Cet Évangile du Royaume sera annoncé dans toutes les parties de l'univers habitables*³. »

1. PRUDHOMME, Claude (dir.), *Mission et missions. Une appropriation du monde*, Publisud, 2004, 254 p.

2. Si nous avons dû nous en tenir ici au catholicisme français, beaucoup d'observations peuvent s'appliquer à d'autres cas et à d'autres Églises.

3. *Annales de la propagation de la Foi*, tome I, 1822, Avant-propos.

À l'opposé des discours qui dénoncent le recul de la religion, la littérature missionnaire dresse, année après année, un bilan des avancées à travers les implantations missionnaires. À ses yeux, si le catholicisme connaît des échecs, ils sont passagers et féconds. Le sang des martyrs est toujours la semence d'où surgiront de nouvelles Églises.

Le salut des âmes

La réalisation de la vocation universelle du catholicisme dépend donc de la capacité des croyants à mettre en œuvre l'obligation missionnaire. Son enjeu est le salut de l'humanité qui doit se comprendre au moins de deux manières. La première établit un lien étroit entre le salut du croyant en Europe et le salut du païen dans les pays de mission. Chaque catholique est responsable du salut de ces païens que les progrès de l'information ne lui donnent plus l'excuse d'ignorer et que les révolutions dans les transports ne permettent plus d'abandonner à leur sort. « Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver » implique de tout faire pour « le salut des infidèles », jusqu'au sacrifice de sa vie. Le séminaire des Missions étrangères se rend célèbre par sa chapelle des martyrs. Plusieurs fondateurs de congrégations missionnaires auront d'ailleurs soin de mettre en garde contre toute forme d'exaltation et de fanatisme : « Le désir du martyr est bon, quand il est en nous par impression et d'une manière quasi passive⁴. » Ils préconisent une lecture plus intérieure où la qualité de la vie spirituelle est posée comme le vrai critère de la vocation missionnaire, passant avant le « désir de zèle ». Le modèle du missionnaire martyr n'en continue pas moins à occuper une place centrale dans l'imaginaire catholique.

La littérature missionnaire propose par ailleurs une vision pessimiste des possibilités laissées aux païens d'accéder au salut sans adhérer à l'Église⁵. Il faut donc de toute urgence « arracher aux ténèbres les multitudes de païens ». Une inquiétude profonde stimule l'ardeur missionnaire. La formule « hors de l'Église, point de salut », est l'objet au cours du siècle d'une interprétation très rigide, peut-être par les théologiens⁶, sûrement par la majorité des missionnaires. Il en résulte notamment un véritable acharnement à baptiser. On n'hésite pas à recourir à des stratagèmes pour sauver les mourants de l'enfer. La parole du Christ, « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Marc 16/16), sert de fondement scripturaire à une pastorale pour laquelle le rite baptismal est « de nécessité de moyen » au salut des âmes. On comprend dès lors l'importance accordée dans les statistiques missionnaires à la colonne des baptêmes à l'article de la mort.

4. Cité par BLANCHARD, Pierre, *Le vénérable Libermann*, Desclée de Brouwer, 1960, t. 2, p. 264.

5. Excellente mise au point sur l'histoire de cet adage par SESBOÛÉ, Bernard, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 396 p.

6. CAPÉLAN, Louis, *Le Problème du salut des infidèles. Essai historique*, Toulouse, Grand Séminaire, nouvelle édition, 1934, 616 p.

L'obsession du salut peut paraître en déphasage avec la nouvelle culture du XIX^e siècle. Cette dernière est davantage préoccupée par le bonheur sur la terre que dans le ciel, voire dénonce la croyance parce qu'elle détourne les hommes de l'engagement dans le monde. Pourtant l'exigence missionnaire participe sous d'autres formes à l'émergence de la modernité en développant une spiritualité qui conduit naturellement à l'action sociale. La référence au Christ crucifié ou au cœur de Jésus est centrale dans la naissance des nouvelles sociétés missionnaires et dans l'itinéraire des fondateurs⁷. La vocation missionnaire implique à la fois l'imitation de Jésus et la participation à sa souffrance. Elle ne peut se réaliser pleinement qu'en partageant la vie de ceux qui souffrent ou sont pauvres. Elle implique l'attention prioritaire aux hommes qui sont les plus délaissés et les plus éloignés parce qu'ils sont l'image du Christ⁸. La spiritualité missionnaire du XIX^e siècle tend ainsi à favoriser l'évangélisation des plus humbles. L'engagement de Libermann et de ses compagnons dans la christianisation des esclaves, puis des affranchis, en est une remarquable illustration.

L'élargissement des horizons

L'intérêt pour les missions participe aussi de toute une curiosité pour les mondes lointains, amplifiée au XIX^e siècle par l'essor de la presse missionnaire, au point que les *Annales de la propagation de la foi* auraient au milieu du siècle le plus fort tirage de tous les périodiques.

C'est d'abord le Nouveau Monde, celui des États-Unis et du Canada, qui profite de cet intérêt. Les prêtres émigrés témoignent à leur retour, sensibilisent leurs confrères et les séminaristes aux besoins de l'Amérique, multiplient les appels en sa faveur⁹. Très vite cependant la Chine devient le second pôle d'attraction outre-mer. Plus lointain encore que l'Amérique, l'Empire chinois fascine de jeunes catholiques qui s'identifient aux chrétiens des origines et offre aux plus généreux de continuer sur la voie royale du martyr.

La seconde moitié du XIX^e siècle marque l'émergence d'un troisième pôle avec l'essor des missions en Afrique noire. Les *Annales de la Propagation de la Foi* cessent de s'intéresser exclusivement à l'Asie et à l'Amérique en

7. Par exemple : Pierre Coudrin (1768-1837), fondateur de la congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Picpus) approuvée en 1817; Charles de Forbin-Janson (1785-1844), évêque de Nancy et Toul, créateur l'Œuvre de la Sainte Enfance en 1843-1844; Eugène de Mazenod (1782-1861) fondateur des Oblats de Marie Immaculée en 1826, Jean-Claude Colin (1790-1875) de la Société de Marie; Marion Brésillac (1813-1859), ancien membre des Missions étrangères de Paris, qui réunit les premiers prêtres des Missions africaines de Lyon en 1856.

8. Cf. l'étude collective dirigée par COULON, Paul et BRASSEUR, Paule, *Libermann, 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, Cerf, 1988, 938 p.

9. BAUMONT, Jean-Claude, « La renaissance de l'idée missionnaire en France au début du XIX^e siècle », dans *Les Réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 201-222.

1835 avec les premières lettres d'Océanie, puis d'Afrique du Nord (Alger) en 1839 et l'Afrique noire (Abyssinie et cap de Bonne-Espérance) en 1841. Au fur et à mesure que les années passent, l'Afrique devient la principale destination missionnaire, surtout au ^{xx}^e siècle et l'image du missionnaire est spontanément associée à celle de l'Afrique noire, une tendance que le succès de *Tintin au Congo* (1930) par Hergé consacre.

Cet élargissement des horizons ne relève pas seulement d'un goût ambigu pour l'exotisme qui triomphe à l'occasion des expositions coloniales. La littérature missionnaire a pour finalité la mobilisation des lecteurs qui sont invités à se solidariser avec ces populations lointaines par la prière, par l'aumône, par la valorisation de la vocation missionnaire. La presse développe toute une culture missionnaire qui associe étroitement le catholique resté à l'arrière et le missionnaire parti sur le terrain, le fidèle qui a la chance d'être chrétien et l'indigène qui souffre d'être païen. L'association va si loin que le sort des uns et des autres est désormais étroitement lié. Au-delà des préjugés et des appréciations négatives qui ponctuent le discours sur l'Autre s'affirme la conviction d'une fraternité. Et les périodiques missionnaires catholiques démontrent numéro après numéro que la distance géographique, comme la distance culturelle, s'effacent grâce à l'introduction des païens dans l'Église.

Le réveil de la conscience missionnaire au ^{xix}^e siècle est donc profondément marqué par les transformations de la croyance religieuse. Le développement d'une spiritualité fondée sur le don total de soi et l'affirmation croissante d'une solidarité des âmes par-dessus les frontières constituent un puissant moteur pour l'engagement, longtemps sans retour, dans la mission. Mais cet enracinement dans la croyance fonde aussi un engagement nécessaire dans l'édification des œuvres. L'espace missionnaire permet de négocier le passage d'une religion tournée d'abord vers le ciel, qui relativise la réussite sur la terre, à une religion qui associe étroitement ici-bas et au-delà.

La mission passe par les œuvres

Intégral, totalisant, donc social, le catholicisme du ^{xix}^e siècle a une vive conscience que le salut des âmes se joue dans un combat permanent pour christianiser le monde. Or il voit dans les missions un terrain idéal pour démontrer que seule la vraie religion fonde la civilisation. Il dispose outremer d'une grande liberté de manœuvre. Il rêve d'y réaliser l'encadrement de la société que lui contestent de plus en plus vivement les agents de la laïcisation en Europe. Un consensus s'est donc réalisé pour penser la mission comme étant à la fois prédication et opération de transformation de la société et de l'homme. Son objectif peut se résumer dans une formule simple : toute la foi dans toute la vie de tous les hommes. Tel est le programme exposé par Libermann, fondateur des spiritains, dans son *Mémoire sur la Mission des Noirs* (1846). Pour lui il n'y a pas de civilisation sans religion et pas de religion sans action civilisatrice. Une citation vaut

mieux ici qu'un commentaire pour illustrer l'articulation entre évangélisation par la parole et par les actes, et l'aller et retour permanent entre catéchèse et œuvres¹⁰.

« Mission et civilisation sont inséparables

Marche que nous nous proposons de suivre...

L'ensemble de cette marche repose sur deux principes corrélatifs.

Le 1. Nous croyons que la foi ne pourrait prendre une forme stable parmi ces peuples, ni les Églises naissantes un avenir assuré, que par le secours de la civilisation perfectionnée jusqu'à un certain point.

De plus il nous semble que la formation et la consolidation de nos Églises d'Europe sont dues à l'établissement d'une civilisation complete [sic]. Nous croyons que nos Églises auraient été difficilement en état de recevoir, encore moins de conserver l'organisation canonique¹¹ si essentielle à l'Église catholique et si nécessaire pour garantir sa perpétuité, sans cette civilisation.

Nous appelons civilisation perfectionnée celle qui a pour fondement, outre la religion, la science et le travail.

La civilisation grossière qui n'apprend qu'à manier médiocrement la bêche et l'outil n'a qu'une très petite portée pour opérer un changement dans les mœurs des peuples, et ne peut être que de courte durée. Il ne suffit donc pas de montrer à ces hommes neufs la pratique du travail, il faut peu à peu leur inculquer les théories des choses, afin de les mettre par là peu à peu en état de n'avoir plus besoin du secours des Missionnaires pour continuer l'œuvre, autrement ces peuples resteront toujours dans l'enfance, et dès que les secours viendront à leur manquer ils retomberont dans leur barbarie. La foi alors ne survivra pas à la civilisation.

Il faudra un temps considérable sans doute pour obtenir le résultat désiré, mais on est sûr de ne l'obtenir jamais, si on n'y vise dès l'origine tout en faisant les choses imparfaitement dans les commencements.

Le 2^e principe est que la civilisation est impossible sans la foi. De là c'est la tâche du Missionnaire, c'est un devoir d'y travailler, non seulement dans la partie morale, mais encore dans la partie intellectuelle et physique, c'est-à-dire, dans l'instruction, l'agriculture et les métiers. C'est lui seul qui, par son autorité surnaturelle d'envoyé de Dieu, par sa charité et son zèle sacerdotal, est capable de produire un effet complet, c'est donc sur lui seul que repose l'œuvre¹². »

Le missionnaire doit donc allier dans son action les deux objectifs. La mission commence par une implantation matérielle qui édifie bâtiments pour le culte et œuvres sociales. Elle doit démontrer les vertus civilisatrices du catholicisme et faire accéder les populations à un degré supérieur de l'évolution sociale. La mission apparaît aux populations sous l'aspect d'un ensemble de bâtiments, modestes au départ, mais appelés à former de véri-

10. L'Annuaire publié par l'Union des Français de l'Étranger entre les deux guerres s'intitule *Les Œuvres françaises à l'étranger* et intègre naturellement les œuvres missionnaires.

11. L'organisation et la discipline de l'Église catholique telles que les règle le droit ecclésiastique ou droit canon.

12. Extrait du *Mémoire sur les missions des Noirs*, présenté à la papauté par Libermann (1802-1852), fondateur de la congrégation des Spiritains, le 15 août 1846.

tables complexes, quand ils concentrent sur un espace délimité église, écoles de garçons et de filles, centres de soins, accueil des malades, asiles d'orphelins ou de vieillards, ateliers, productions agricoles, briqueteries ou scieries... La mission est indissociable de toutes les œuvres sociales qui préparent et prolongent l'action proprement religieuse.

Mais cet idéal missionnaire a des conséquences redoutables sur les liens avec les colonisateurs. On ne réclame pas seulement la garantie de la liberté de prédication puisque la mission a aussi besoin de déployer librement les œuvres. L'accès à la propriété et la sécurité des biens figurent au premier rang des préoccupations. Dans un premier temps, la mission se tourne vers les autorités civiles « indigènes » pour obtenir une protection. Mais, dans bien des cas, elles se montrent peu coopérantes, ou impuissantes quand éclatent des mouvements hostiles à l'arrivée des missionnaires occidentaux. La tentation est alors grande de chercher auprès des États chrétiens l'appui et les garanties que ne veulent pas ou ne peuvent pas donner les autorités locales. Le triomphe de l'impérialisme européen renforce la tentation de s'en remettre à un protectorat extérieur. Fondée pour soustraire la mission au patronage (*padroado*) des monarchies ibériques¹³ et imposer l'autorité romaine face aux prétentions de la monarchie française (gallicanisme), la congrégation *Propaganda fide* finit elle-même par composer avec les conditions des États. Elle tolère, encourage parfois ce recours à la protection, même si elle évite de s'engager directement dans des accords écrits.

La poussée victorieuse d'une laïcité anti-catholique ne remet pas en cause l'appui donné aux missionnaires français par un Quai d'Orsay qui les perçoit comme des agents de l'influence française efficaces, dévoués, peu coûteux, surtout quand ils édifient un réseau d'écoles et d'institutions charitables. À l'exception des régions où l'intérêt de l'État colonial est de limiter l'action missionnaire (Afrique musulmane), ou en dehors de périodes brèves durant lesquelles un administrateur zélé entend porter outre-mer les luttes métropolitaines, l'anticléricalisme s'exporte peu. L'exception missionnaire est telle que certaines congrégations religieuses spécialisées dans la mission bénéficient d'un traitement particulier dans l'application des lois de 1901 et 1904¹⁴. Les liens tissés entre la mission et la nation française ont donc résisté pour l'essentiel aux luttes religieuses et conforté le réseau des œuvres. Ils contribuent à diffuser au sein de l'opinion publique intérêt et admiration pour le dévouement des missionnaires qui n'hésitent pas à aller jusqu'à mettre en danger leur vie, par exemple pour les soins aux lépreux. L'Entre-deux-guerres marque l'apogée de cette connivence. Elle tend à renforcer la dimension humanitaire de l'action missionnaire, objet d'un large consensus, et à placer à l'arrière-plan, ou à

13. METZLER, Josef (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni al servizio delle Missioni, 1622-1972*, vol. 1, Rome-Fribourg-Vienne, Herder, 1971, 766 p.

14. MEJAN, François, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer?*, Paris, Librairie, Fischbacher, 1957, p. 148-150.

réserver aux catholiques pratiquants, la dimension proprement religieuse et prosélyte. On peut même penser que cet héritage explique la mise en place dans les années 1960 d'un dispositif de coopération nationale qui laisse aux candidats le choix de passer par la coopération d'État ou les Églises. Une collaboration surprenante, et qui ne suscita pas de contestations d'envergure, dans un pays portant farouchement attaché à la séparation des domaines.

Légitimité du prosélytisme pour le salut, apparente efficacité d'une stratégie qui unit étroitement proclamation du message et réalisation d'œuvres sociales, association des États européens à l'action missionnaire : le modèle édifié au XIX^e siècle n'est guère contesté en France jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Les évolutions internes du modèle missionnaire

La convergence de l'action religieuse et sociale au sein d'une mission civilisatrice ne contribuait pas seulement à entretenir la confusion entre colonisation et mission. Elle risquait à terme de pousser les missionnaires à valoriser leurs œuvres et à privilégier dans leur communication les mobiles humanitaires. De fait, il devint plus facile de mobiliser les lecteurs pour le financement d'un orphelinat ou la construction d'une école que pour la conversion d'un païen. C'est ce deuxième but qui était visé en priorité par l'entreprise missionnaire. La politique menée par Rome consista alors à remettre au premier plan la doctrine missionnaire définie au XVII^e siècle. Dans un premier temps son intervention ne changeait rien à l'importance accordée aux œuvres. Mais elle contribuait à modifier le rapport aux indigènes. Ils n'étaient plus des destinataires passifs maintenus pour un temps indéterminé sous l'autorité des missionnaires. Ils devaient être capables au plus vite d'accéder à des responsabilités et à une certaine autonomie. De la sorte la mission n'est pas seulement déploiement d'une assistance spirituelle et matérielle. Elle pose à sa manière la question du lien qui relie agents et destinataires de la mission. En favorisant la promotion d'un clergé au sein de l'Église, elle incitait aussi à faire place à l'indigène dans le développement des œuvres.

De l'Église missionnaire à l'Église indigène

Dès ses premières instructions, adressées en 1659 aux vicaires apostoliques « en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine », la congrégation de la Propagande ordonnait aux missionnaires de se tenir éloignés de la politique et des affaires des États¹⁵. Cette volonté obstinée d'éviter la subordination de la mission aux autorités politiques

15. Nous avons proposé une évaluation de ce document dans : PRUDHOMME, Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Paris, De Boccard, École Française de Rome, n° 186, 1994, p. 195 *sqq.*

avait trouvé sa traduction dans l'affirmation répétée, y compris au plus fort de la vague impérialiste, de quatre principes : indépendance des missions à l'égard des États ; priorité à la formation d'un clergé indigène capable de suppléer à une éventuelle expulsion des missionnaires ; instauration d'Églises complètes grâce à l'érection de la hiérarchie ordinaire ; obligation pour les missions de tendre à l'autosuffisance, y compris financière. Il aurait dû en résulter pour les missionnaires une stricte séparation entre la mission religieuse et l'engagement politique, obligation que le triomphe de l'impérialisme européen et l'explosion des nationalismes avaient dilué. C'est pourtant cette règle que la papauté rappelle avec force quand elle demande aux missionnaires, au lendemain de la Première Guerre mondiale, une double neutralité : vis-à-vis de leur patrie d'origine et vis-à-vis de tout engagement temporel dans le pays de mission (instruction *Quo efficius*, 6 janvier 1920). Les prises de position pontificales du xx^e siècle, en particulier sous Benoît XV (*Maximum illud*, 1919), Pie XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926) et Pie XII (*Summi Pontificatus*, 1939 ; *Evangelii Praecones*, 1951 ; *Fidei donum*, 1957), insistent toutes sur la supranationalité de l'Église catholique et mettent en garde contre la subordination des missions à des intérêts nationaux¹⁶. Moins novatrices qu'on l'a écrit, ou que l'affirment des ouvrages polémiques¹⁷, ces déclarations solennelles ont néanmoins réussi à éviter d'assimiler définitivement le catholicisme à la patrie des missionnaires européens.

Ce principe a pour corollaire la définition de la mission comme « plantation de l'Église », selon la formulation popularisée entre les deux guerres par le jésuite Pierre Charles, professeur à l'Université catholique de Louvain¹⁸. Cette théologie détermine toute une pastorale qui met en avant l'indigénisation. La formation du clergé indigène constitue le principal objectif fixé aux missionnaires. Mais la pratique est loin d'avoir suivi l'idéal énoncé dans les directives. Le plus souvent le clergé indigène est maintenu au xix^e et xx^e siècle sous l'autorité du clergé missionnaire occidental, en tant que clergé auxiliaire, au prétexte de son infériorité quantitative ou qualitative. Malgré de multiples interventions pour combattre les discriminations entre les deux clergés, Rome doit compter avec des congrégations missionnaires attachées à conserver l'autorité sur les territoires qu'elles ont reçus et décidées à avancer avec prudence sur la voie de l'indigénisation. L'accès aux responsabilités se fait cependant peu à peu, grâce à des missionnaires qui n'hésitent pas à entrer en conflit avec leurs congrégations pour accélérer les changements (Vincent Lebbe en Chine). Il débouche sur la formation de territoires ecclésiastiques réservés au

16. Les encycliques et les principaux textes ont été publiés sous le titre : *Le Siècle apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux*, Paris/Lyon, Union missionnaire du clergé, 1953, 3 vol.

17. MÉJAN, François, *Le Vatican contre la France?*, Paris, Librairie Fischbacher, 1957, 248 p.

18. CHARLES, Pierre s. j., *Études missiologiques*, Museum Lessianm, Desclée de Brouwer, 1955, 435 p. (recueil d'articles publié un an après la mort du P. Charles).

clergé indigène et placés sous la direction d'évêques indigènes (consécration d'un évêque indien en 1923 et de six évêques chinois en 1926).

Visible dans la progression du clergé autochtone et finalement dans l'accès à l'épiscopat, malgré de fortes résistances, la politique d'indigénisation s'étend au réseau des œuvres missionnaires. Outre l'emploi de frères et de sœurs indigènes pour faire fonctionner les écoles, les hospices, les orphelinats, les missionnaires sont amenés à recourir de plus en plus à des instituteurs laïcs pour assurer l'enseignement. Ils amorcent ainsi un mouvement de collaboration qui ne met pas fin à l'inégalité des partenaires (c'est bien le missionnaire qui dirige) mais rend indispensable le recours aux agents locaux, au moins à titre d'auxiliaires. Si le savoir et l'argent continuent à venir de l'extérieur, leur utilisation efficace dépend de la capacité à trouver des relais locaux compétents et motivés. D'une certaine manière les missions dès cette époque préfigurent la démarche des ONG qui découvrent comment leur efficacité dépend de leur aptitude à trouver des appuis dans le pays d'intervention. Et, comme les ONG, elles sont tentées de s'appropriier le territoire où elles interviennent et de pérenniser leur action. Au contraire le mot d'ordre d'indigénisation implique de renouer avec le projet initial qui fait de la mission un simple moyen et la définit comme une intervention provisoire. Selon l'expression de Libermann citée plus haut, il convenait de mettre les populations « peu à peu en état de n'avoir plus besoin du secours des Missionnaires pour continuer l'œuvre ».

De la transformation radicale des sociétés à la théorie de l'adaptation et de la coopération

Mais l'émergence d'une nouvelle politique exige aussi une légitimation théorique du changement. Le père Charles est, là encore, le promoteur le plus actif de la nouvelle approche. Il la vulgarise dans ses *Dossiers de l'action missionnaire* qui résument en 1939 des orientations destinées à triompher dans les années 1950¹⁹. Au contact du terrain, sous l'influence d'une anthropologie empirique ou scientifique, il substitue à la tentation de la table rase un effort d'enracinement au sein des sociétés évangélisées. Il amorce la théorisation des observations ethnologiques qui conduisent quelques missionnaires comme Francis Aupiais (1877-1945), prêtre de la société des Missions Africaines de Lyon, parti en 1903 au Dahomey, à réhabiliter les sociétés qu'ils évangélisent. Il renoue avec la démarche d'adaptation préconisée par les jésuites au temps de la querelle des rites asiatiques. Le père Charles ouvre ainsi la voie à la « mystique de l'adaptation²⁰ » qui n'ambitionne plus de sortir le converti de son milieu et de sa tradition,

19. CHARLES, Pierre s. j., *Les Dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, 2^e édition entièrement refondue et corrigée, volume 1, Louvain, Éditions de l'AUCAM, Bruxelles, L'Édition universelle S.A., 1938, 422 p.

20. CHARLES, Pierre s. j., *Études missiologiques*, Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 1956, p. 116-131 Conférence à l'Aucam, repris de la *Revue de l'Aucam*, IX, février 1934, p. 42-54.

pour mieux le christianiser, mais au contraire l'insérer dans sa société, parce qu'il doit la transformer de l'intérieur²¹. Ce déplacement du discours missionnaire lui fait rejoindre celui de l'Action catholique spécialisée qui appelle le chrétien à être le levain dans la pâte au lieu de chercher à édifier une contre-société chrétienne.

On le pressent, ce déplacement du centre de gravité a une incidence directe sur la conception de l'action sociale et de l'action humanitaire. Toute une réflexion se développe avec la volonté de prendre en compte les traditions des peuples nouvellement convertis. Elle engage les missionnaires à s'appuyer sur leurs croyances, leurs rites, leurs traditions pour planter l'Église. L'affirmation répétée dans les discours de Pie XII que l'unité du genre humain est enrichie par le respect de la diversité des peuples participe de ce conditionnement favorable. Le mot d'ordre d'indigénisation commence à être entendu dans un sens élargi à la prise en charge de la société.

Du salut dans l'Église au salut par l'Église

Les années postérieures à la Seconde Guerre mondiale accélèrent le raliement à cette théologie de l'accomplissement des traditions par le christianisme. L'adaptation peut désormais s'appuyer sur une théologie du salut des infidèles qui se démarque d'une interprétation étroite de l'adage « hors de l'Église point de salut²² ». L'essai consacré par le père Jean Daniélou au « mystère du salut des nations » (1948) s'efforce de replacer l'ecclésiologie dans une histoire globale et universelle. Surtout la controverse qui éclate en 1949 autour des thèses d'un théologien américain, le père Léonard Feeney, – il enseigne la damnation de tous ceux qui ne sont pas explicitement membres de l'Église visible – est l'occasion de lever les ambiguïtés. L'affaire conduit le Saint Office à trancher clairement par la condamnation de cette position. Datée du 8 août 1949, mais rendue publique seulement le 4 septembre 1952, la lettre du Saint Office réitère en fait la distinction classique entre adhésion explicite et implicite à l'Église : « Cependant il n'est pas toujours nécessaire que ce souhait [d'incorporation à l'Église] soit explicite comme dans le cas des catéchumènes²³. »

Cette évolution a aussi un impact sur le rôle des œuvres missionnaires. Si l'entrée dans l'Église visible n'est plus une nécessité aussi absolue, la fonction des œuvres se déplace. La légitimité des écoles ne repose plus en priorité sur leur capacité à faire des baptisés mais sur leur aptitude à former des élites qui adhèrent aux valeurs chrétiennes. Les œuvres entrent dans une logique d'autonomisation que quelques francs-tireurs poussent plus loin en contestant leur nécessité pour la mission.

21. *Ibidem*, « Missiologie et acculturation », p. 132-152, repris de *Nouvelle Revue Théologique*, 1953, p. 15-32.

22. Cf. CAPÉLAN, Louis, *Le Problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934.

23. *Le Siège apostolique...*, *op. cit.*, t. III, p. 420.

La mission sans les œuvres ?

Le succès des œuvres missionnaires n'a pas empêché l'émergence d'expériences missionnaires qui empruntent d'autres voies. Charles de Foucauld (1858-1916) est sans nul doute la figure la plus représentative. On le sait, le personnage n'est pas sans ambiguïté mais il occupe une place centrale dans la recherche d'un nouveau type d'engagement missionnaire. La lecture qu'en fournit le père René Voillaume résume bien le renversement multiple opéré par le frère universel²⁴. Renonçant à la prédication offensive et au prosélytisme, il privilégie l'adoration eucharistique et entend se faire l'hôte des populations, jusqu'à entrer dans leur complète dépendance. Et les fils et les filles spirituelles de ce dernier, en particulier René Voillaume et la petite sœur Magdeleine (respectivement fondateurs des petits frères (1933) et des petites sœurs (1939) de Jésus, disent l'impact de cette « mystique de l'incognito et de l'enfouissement » qui refuse toute œuvre sociale²⁵.

Encore plus marginal, Jules Monchanin (1895-1957) incarne un autre itinéraire non-conformiste mais riche de potentialités. Prêtre du diocèse de Lyon, hanté par la confrontation du christianisme avec la modernité sociale et intellectuelle, il adhère à la SAM (Société des auxiliaires des missions) fondée par le père Lebbe pour s'incardiner en 1939 à un diocèse indien dont l'évêque est aussi indien. Commence alors une aventure missionnaire qui lui fait laisser le ministère paroissial au profit de la fondation en 1950 d'un *ashram* voué à l'adoration de la Trinité à Shantivanam. S'il rêve de « repenser l'Inde en chrétiens et le christianisme en Indiens » (lettre à sa mère, 13 août 1949), il ne mise pas, lui non plus, sur la fondation des œuvres.

Ces deux exemples montrent que le lien considéré comme nécessaire entre mission et action humanitaire coexiste désormais avec une autre vision qui dissocie évangélisation et œuvres.

Explosion missionnaire (vers 1940-vers 1960)

Tous missionnaires

L'irruption de la deuxième guerre mondiale constitue un formidable catalyseur pour la conscience missionnaire catholique en France. Pour beaucoup de catholiques, 1940 sanctionne l'échec programmé d'une France devenue laïque et athée. Pour d'autres il est surtout l'occasion de reconstruire, mais sans pour autant reproduire les erreurs du passé. Il convient au contraire d'entrer dans une dynamique de reconquête qu'a dessinée entre les deux guerres la naissance de l'Action catholique spécialisée. Or les premiers travaux de la sociologie religieuse démontrent que la tenta-

24. VOILLAUME, René, *Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités*, Paris, Bayard-Centurion, 1998, 489 p.

25. DIDIER, Hugues, *Petite vie de Charles de Foucauld*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 156 p.

tive d'édification d'une contre-société chrétienne a fait long feu en France. Il faut lui substituer plus que jamais une action menée de l'intérieur, pour imprégner le corps social des valeurs évangéliques : le chrétien est bien « le levain dans la pâte ». Pour le jeune clergé, cette conception suppose une mobilisation collective qui associe prêtres et laïcs dans la même volonté missionnaire. Les initiatives pastorales, telle la fondation de la Mission de France (1941) et de la Mission de Paris (1943), trouvent leur légitimation dans l'ouvrage de Daniel et Godin, *France, pays de mission?* (1943). Dans les années qui suivent, l'atmosphère de Libération et de reconstruction nationale entretient et amplifie cet élan qui donne naissance à la paroisse missionnaire ou aux expériences de prêtres, religieux et religieuses au travail²⁶.

Dans un premier temps, cet engagement collectif rapproche les deux fronts missionnaires, celui de l'intérieur et de l'extérieur, sans pour autant les mettre en compétition. L'étonnant succès rencontré par l'ouvrage du père Voillaume *Au cœur des masses*²⁷ symbolise cet état d'esprit qui n'est plus celui de la reconquête prosélyte mais de l'immersion et de la solidarité, du partage nécessaire avant toute annonce explicite. Quelques signes de fléchissement après 1955 n'entament pas vraiment la conviction du plus grand nombre que le catholicisme français a capacité à être plus missionnaire que jamais. Les maisons de formation des sociétés missionnaires sont pleines au début de la décennie 1950. Le clergé missionnaire se voit rejoint sur le terrain par des laïcs missionnaires sur lesquels il compte beaucoup. Enfin l'encyclique *Fidei donum* (1957) rencontre en France un écho particulier qui confirme la sensibilisation à la mission sous de nouvelles formes.

Visible dans le clergé et les vocations religieuses, cet engouement pour la mission a aussi gagné les militants des organisations chrétiennes. Certains d'entre eux se sont déjà engagés avant la deuxième guerre mondiale dans des formes d'action humanitaire où la référence religieuse demeure centrale. L'association *Ad lucem* en est le meilleur exemple²⁸. Mais elle ne touche qu'une petite minorité. Pour la plus grande partie des militants et chrétiens engagés, la préoccupation de la mission n'implique pas l'expatriation ou le passage par une organisation spécialisée dans la mission. Elle concerne d'abord le milieu où ils vivent. Cependant les mouvements catholiques de laïcs sont de plus en plus nombreux dans les années 1950 à prolonger leur action outre-mer, à l'appel des missionnaires ou à leur propre initiative. Ils encouragent leurs adhérents à agir et à apporter

26. L'analyse la plus fouillée du contexte intellectuel est proposée par FOUILLOUX Étienne, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p. Pour une synthèse concise et claire, voir PRÉVOTAT, Jacques, *Être chrétien en France au XX^e siècle de 1914 à nos jours*, Paris, Seuil, 1998, 286 p.

27. VOILLAUME, René, *Au Cœur des masses. La vie religieuse des Petits Frères du père de Foucauld*, Paris, Le Cerf, 1950, 545 p.

28. DENIS, Florence, « Entre mission et développement : l'association *Ad lucem* et le laïc missionnaire (1945-1957) », *Le Mouvement social*, 1996, n° 177, p. 29-47.

leurs compétences aux pays en quête de développement²⁹. Ils proposent leur appui pour implanter le mouvement outre-mer, organisent des voyages et des sessions de formation, multiplient les contacts. Sans renoncer à leur appartenance confessionnelle, ils privilégient des modes d'intervention qui ne sont pas liés à un prosélytisme religieux mais visent la construction de la cité chrétienne. Placés officiellement sous l'autorité des missions, leur action inaugure néanmoins un mode d'intervention qui tend à affirmer son autonomie et trouve en lui-même sa légitimité.

L'obligation du développement comme condition et aboutissement de la mission

Tous missionnaires. Mais autrement. À l'évangélisation classique qui reste centrée sur la constitution de chrétientés autour du culte, des acteurs de plus en plus nombreux ajoutent une intervention plus systématique en faveur du progrès économique (coopératives) et de l'action sociale hors du seul champ de l'assistance. Ils se trouvent spontanément en accord avec la préoccupation du développement que diffusent dans les années 1950 le père Lebret et le mouvement *Économie et Humanisme*. La mission extérieure est à son tour pénétrée par la doctrine sociale catholique et reformule son ambition civilisatrice³⁰. Même si les décalages sont évidents entre la sensibilité du missionnaire formé avant guerre et le jeune clergé missionnaire, la question des priorités est désormais posée. La catéchèse, le culte, l'administration des sacrements apparaissent à beaucoup insuffisants. Le missionnaire doit aussi, voire d'abord, être un agent de développement et traduire dans son action les invitations lancées aussi bien par Pie XII que Jean XXIII à lutter contre la faim et à participer au développement³¹.

De la mission religieuse à la mission humanitaire ?

La crise de recrutement et les départs en nombre dans les congrégations missionnaires à partir de la décennie 1970 sont donc les effets d'une transformation profonde. Ils révèlent l'impuissance de l'idéal missionnaire traditionnel à motiver et légitimer l'engagement irréversible de toute une vie. La mise en cause de la mission prend d'abord l'aspect d'une crise d'identité dont les signes annonciateurs apparaissent à la fin des années 1950. La revue *Spiritus*, lancée en 1959, témoigne de cette quête d'une identité missionnaire, cherchée dans un premier temps dans le retour à la spi-

29. « *Pax Christi* dispose de listes d'entreprises ou de postes en pays économiquement sous-développés où il fait appel à l'aide des chrétiens », (*Encyclopédie du monde chrétien. Bilan du monde, 1958-1959*, Tome I, Tournai/Paris, Église vivante/Casterman, p. 62).

30. PELLETIER, Denis, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde 1941-1944*, Paris, Le Cerf, 1996, 529 p.

31. Pie XII multiplie depuis le radio-message de Noël 1952 les appels à la solidarité économique entre les peuples et soutient la FAO installée à Rome. Jean XXIII publie l'encycliclique *Mater et Magistra* le 15 mai 1961.

ritualité libermanienne, puis élargie à une réflexion sur l'identité missionnaire en général, avant de déboucher sur une question radicale en 1969 : « alors pourquoi la mission ? » Au bout du compte émerge une question existentielle pour des missionnaires déçus devant l'incompréhension dont ils se sentent victimes. En métropole la mission est perçue comme l'héritage anachronique d'une colonisation révolue et ses œuvres l'expression d'une volonté de domination. Sur le terrain, elle affronte les critiques des élites locales qui dénoncent l'hégémonie européenne et la négation de leur culture propre. Dans ces conditions, à quoi bon être missionnaire ?

Après la mission religieuse

La crise d'identité est donc une crise d'utilité et de finalité de la mission. Entre partisans d'un ministère classique, fondé sur la catéchèse, le culte, l'administration des sacrements et promoteurs d'un autre type de ministère, tourné vers les tâches d'éducation, de formation, de développement, d'actions collectives à la base, le débat tourne parfois au conflit. Une réponse est proposée par la théologie de la libération, multiforme, mais décidée à penser le salut dans une perspective globale qui associe transformation des structures et conversion des cœurs, développement et foi. Entre salut et libération, les articles et les ouvrages de théologie semblent encore hésiter dans les années 1970 avant de basculer du côté de la libération. La radicalisation des critiques contre la mission a d'abord pour cadre les assemblées protestantes œcuméniques de Bangkok (1973) où des représentants des jeunes Églises protestantes réclament un « moratoire » pour l'envoi de missionnaires. Dans le catholicisme français, la contestation revêt une acuité particulière avec pour épïcêtre, la congrégation des spiritains et la revue *Spiritus*³². Le jésuite camerounais Fabien Eboussi Boulaga y trouve une tribune pour lancer en 1974 un retentissant appel intitulé « la démission ». « Que faire ? La réponse sera brève ; que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie en bon ordre le départ des missionnaires d'Afrique³³. » Les trois livres des spiritains Robert Agneau et Denis Pryn, responsables de *Spiritus* avant d'être démis de leurs fonctions en 1974, ont ponctué en France le déplacement des problématiques : 1972 : *Chemins de la mission aujourd'hui* – 1973 : *Un nouvel âge de la mission* – 1975 : *Après la mission. Christianisme et espoir de libération*.

Le discrédit frappe pour plusieurs années le concept de mission, au point de le rendre inutilisable auprès d'un vaste public, tant il est associé désormais à l'image de la colonisation et d'un prosélytisme irrespectueux

32. PRUDHOMME, Claude, « Crise ou mutation de la mission ? Vingt ans de débats à travers la revue *Spiritus* (1959-1979) », dans *Sciences de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, Actes de la XII^e session du CREDIC, sous la direction de SPINDLER, Marc et GADILLE, Jacques, Lyon, Éditions d'Art et d'Histoire, Bologne, EMI, 1992, p. 373-393.

33. EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La démission », *Spiritus* n° 56, mai-août 1974, p. 276-287.

des sociétés et de leurs cultures. Hors de France les semaines de missiologie de Louvain traduisent l'étendue de la crise qui déborde largement l'espace français. Après avoir posé la question « Quel missionnaire ? » en 1971, elles s'inquiètent devant un avenir qui s'assombrit et demandent en 1974 : « Qui portera l'Évangile aux nations ? » L'année suivante l'exhortation de Paul VI *Evangelii Nuntiandi* exclut quasiment de son vocabulaire le terme *mission* et ses dérivés au profit du mot « évangélisation ».

Tous ces phénomènes traduisent la fin d'une certaine idée de la mission par épuisement du modèle. Dans les décennies 1960-1970, s'amorce alors un spectaculaire transfert de générosité et d'objectifs militants. Le Tiers-Monde prend le relais de la mission extérieure traditionnelle. En France le CCF, devenu en 1966 CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement) et les ONG créées pour le développement du Tiers Monde supplantent les œuvres missionnaires. Les campagnes de Carême du CCFD sont en phase avec les aspirations des nouvelles générations qui se détournent des modes traditionnels de collecte de fonds pour les missions mais manifestent une grande générosité pour l'aide au développement³⁴. Diverse dans ses formes, la reconversion du militant porteur d'une bonne nouvelle religieuse en militant décidé à changer le monde et la société marque la fin d'une ère où l'engagement avait pour but de prolonger l'influence de l'Église grâce aux laïcs.

La mission par l'humanitaire ?

Alors que le recrutement missionnaire classique s'essouffle, les effectifs des laïcs engagés dans l'action humanitaire connaissent une progression spectaculaire dans les années 1970. La Délégation catholique pour la coopération, fondée par l'Épiscopat français en novembre 1967, envoie des milliers de coopérants dans une soixantaine de pays, au titre du service national ou d'un service civil³⁵. D'autres jeunes catholiques empruntent le chemin de la Coopération laïque et confirment le succès rencontré par ce type d'engagement.

Certes les demandes de départ en coopération chez les jeunes gens appelés à effectuer le service militaire s'expliquent par des motivations multiples. Chez les jeunes issus d'un milieu chrétien, on peut faire l'hypothèse qu'ils ont été préparés depuis le catéchisme à penser et agir pour le Tiers Monde à l'occasion du Carême, d'actions ponctuelles ou d'engage-

34. Cf. le numéro spécial de la revue *Le Mouvement social*, « Utopie missionnaire, militantisme catholique », n° 177, 1996.

35. La Délégation catholique pour la coopération, devenue association selon la loi de 1901 en 1992, a été « fondée par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat de novembre 1967, pour représenter l'Église de France auprès des instances de l'État et des organismes non gouvernementaux pour toutes les questions concernant l'envoi de volontaires en coopération... En 1993-1994, 623 volontaires sont accompagnés par la DDC ». Conférence des évêques de France, 1995, *L'Église catholique en France*, Secrétariat général de la conférence, 1995, p. 270.

ments plus lourds. Mais les jeunes coopérants ne sont pas pour autant de nouveaux missionnaires. Ils ne se sentent pas investis d'une mission, religieuse ou nationale, voire adoptent sur le terrain des comportements en décalage avec ceux que les autorités qui les envoient attendent, et surtout sont attachés à conserver leur autonomie et leur liberté de pensée.

Si un certain nombre de ces coopérants choisissent à leur retour en France de s'engager dans une association d'aide au Tiers Monde, et contribuent largement à leur essor, ils sont le plus souvent partisans d'une déconfectionnalisation des mouvements comme en témoigne l'évolution de *Frères des Hommes*³⁶. Certes ils utilisent encore les réseaux missionnaires, mais parce qu'ils sont souvent les seuls relais possibles dans les pays où la construction d'un État échoue ou tarde. La majorité d'entre eux ne se lie pas de manière définitive et existentielle à une Église ou une société missionnaire.

L'émergence d'une nouvelle forme d'engagement symbolisée par le coopérant et/ou le volontaire, sous une forme contractuelle, pour un temps donné et des objectifs précis, constitue une des mutations les plus significatives par rapport au modèle missionnaire classique. On pourrait aussi mettre en évidence chez les candidats une volonté d'accomplissement personnel et une recherche d'épanouissement qui contrastent avec la spiritualité missionnaire du dépouillement, du renoncement à ses désirs et de l'abandon à la volonté d'un autre. Enfin le volontaire de l'humanitaire n'oppose plus systématiquement générosité et juste rétribution financière de son action sur le terrain. Peu à peu l'humanitaire se professionnalise. S'il retrouve ou reprend les méthodes des associations missionnaires (avec le triptyque appel au financement – bulletin de liaison – compte rendu de l'usage des fonds), il appartient bien à une nouvelle culture.

Entre le modèle ancien structuré par l'appartenance et la croyance religieuses, et le modèle nouveau, marqué par l'individuation et la sécularisation, il existe évidemment une multiplicité de réponses qui empruntent à l'un et à l'autre. Certains missionnaires ont progressivement centré leur action sur des opérations de développement. Devenus des agents de développement, professionnels de l'action médicale ou sociale, voire économique (coopératives, ateliers) ils n'exercent un ministère classique qu'à temps très réduit. À l'inverse l'investissement de certains laïcs, par ailleurs détachés de toute croyance religieuse, peut aller jusqu'à un don total et définitif de leur personne qui renvoie l'observateur du côté de la vocation missionnaire. Mais dans la plupart des cas il est devenu impossible de discerner la part de l'héritage missionnaire dans un engagement qui affiche des mobiles séculiers, même s'il n'a pas forcément exclu toute référence religieuse.

36. L'Association fondée en 1965 se présente très tôt comme apolitique et a-confessionnelle, gommant le très fort engagement religieux de son fondateur Armand Marquiset. Ce dernier avait fondé en 1946 les Petits Frères des Pauvres.

Après la mission, l'humanitaire en question ?

Le modèle missionnaire qui triomphe au XIX^e siècle autour du paradigme de la civilisation avait étroitement associé la foi et les œuvres. Il a laissé un héritage visible dans le monde entier à travers les réseaux d'écoles, d'hôpitaux, d'orphelinats et autres lieux d'assistance. Mais la crise de la mission dans les années 1960-1970 a rendu possible la déconnection des deux objectifs avec des conséquences opposées. Pour certains missionnaires, les œuvres sont un obstacle à leur insertion dans les sociétés qui les accueillent. Pour d'autres, elles sont au contraire le préalable à tout appel à la conversion car il faut en priorité assurer aux populations une vie décente. Dans tous les cas l'action pour le développement a conquis son autonomie et l'action humanitaire n'est plus subordonnée à un objectif religieux, y compris quand elle est accomplie par des organismes missionnaires. L'humanitaire se veut alors témoignage et non démarchage, offre désintéressée et non conquête de la société.

La mission a donc joué un rôle prépondérant dans la genèse de la culture de l'humanitaire, au nom d'une solidarité fondamentale entre tous les hommes, puis dans la manière d'organiser l'action, enfin dans la relation à l'Autre. Elle a accumulé une expérience du terrain et acquis un sens critique qui méritent d'être pris en compte, tant dans le rapport aux États qu'aux populations locales. Elle a ainsi été conduite à s'interroger sur les motivations profondes d'une intervention qui ne peut fonder sa légitimité sur la seule générosité de ses initiateurs.

RÉSUMÉ

Le réveil de la conscience missionnaire au XIX^e siècle est profondément marqué par le développement d'une spiritualité fondée sur le don total de soi et l'affirmation croissante d'une solidarité des âmes par-dessus les frontières. Ces motivations fondent aussi un engagement nécessaire dans l'édification des œuvres car la foi ne saurait se concevoir sans civilisation et réciproquement. La crise de l'idée missionnaire entraîne dans les années 1960-1970 la reconversion du militant porteur d'une bonne nouvelle religieuse en militant décidé à changer le monde et la société. L'humanitaire semble alors prendre le relais du prosélytisme religieux et lui emprunter ses modèles. Mais il marque aussi la fin d'une ère où l'engagement social avait d'abord pour but de préparer ou prolonger l'influence des Églises.

ABSTRACT

The awakening of the missionary conscience in the 19th century is marked by the development of a spirituality based on the total giving of oneself and the growing belief in the unity of souls extending beyond frontiers. These motivations were also the driving force behind the commitment of the missions to the building of their religious work, for Christianity could no longer be conceived without reference to civilization and vice-versa. The crisis in the missionary idea in the 1960s and 1970s brought about the redeployment of the militant as a carrier of the religious message into an activist determined to change the world and society. The humanitarian seems to pick up where religious proselytising left off and even borrow its models from it. But this shift also symbolizes the end of an era, when social action had first and foremost the goal of preparing and extending the influence of the Churches.