

CHAPITRE 10

La contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation en Europe francophone

Jean-Claude Girondin¹

Je voudrais commencer mon intervention avec deux citations, qui illustrent la problématique à laquelle les Églises issues de l'immigration en Europe sont confrontées. La première vient d'un Français, Antoine Nousis, pasteur et théologien de l'Église protestante unie de France (EPUF). Il est aussi écrivain, ancien rédacteur en chef du journal protestant *Réforme* et son conseiller théologique. L'autre citation provient du pasteur congolais Félicien Mas Miangu. Cet émigré est devenu un immigré, puis le fondateur d'une des plus grandes Églises de migrants d'expression congolaise dans la région parisienne, particulièrement à Montreuil. Il est actuellement aumônier régional des prisons en région parisienne. L'Église que dirige le pasteur Miangu fait partie de la Communauté des Églises d'expression africaine en France (CEAF).

1. Cet article se base sur un exposé présenté dans la rencontre du Remeef du 22 mars 2016 et s'inspire dans les grandes lignes de : Jean-Claude GIRONDIN, « Les défis de l'évangélisation dans une société multiculturelle », *Perspectives missionnaires* n° 65, 1, 2013, p. 7-21, et idem, « Églises de migrants et la mission en Europe francophone », dans Evert VAN DE POLL, sous dir., *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2015, p. 177-195.

Dans l'annonce d'une conférence intitulée « Quand la mondialisation rejoint nos Églises », donnée le 18 mars 2016 en Suisse, Antoine Nousis déclarait ceci :

Au dix-neuvième siècle, les Églises européennes ont envoyé des missionnaires, essentiellement en Afrique, pour porter la parole jusqu'aux extrémités du monde. Ces dernières années, en écho à cette évangélisation, des Africains, mais aussi des hommes et des femmes de tous les continents, sont venus en Europe².

Ces propos sont ceux d'un Français de souche, un autochtone, au sens de quelqu'un qui était « déjà-là » et qui est devenu un « toujours là »³.

Maintenant, voyons ce que nous dit un observateur du dedans à propos de la présence des migrants et de la mission en France, un allochtone, au sens de « quelqu'un d'autre qui est venu après ».

Un jour, nous dit le pasteur Félicien Mas Miangu (presque poétiquement), vous êtes venus, vous les missionnaires, et nous sommes le fruit de votre effort. Aujourd'hui le mouvement s'inverse (...). Je suis le pain de retour, la récolte devenue semence et non la semence de départ⁴.

Ces deux citations, par leur pertinence, situent d'entrée de jeu les Églises de migrants d'origine et d'expression africaine, mais aussi coréenne⁵, etc., comme s'inscrivant dans une dynamique missionnaire. Elles montrent aussi les enjeux, lorsque nous abordons la question de la mission dans une société pluriculturelle et sous l'angle de la mondialisation. Le visage de nos Églises évangéliques a été profondément transformé par la présence de « ceux qui ont lu la Bible *autrement* et qui ont cru⁶ ». Dans d'autres mots, ceux qui ont

2. http://www.cret-berard.ch/fileadmin/user_upload/PDF/RCB.2016.03.Nousis.pdf.

3. Michel AGIER, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013, p. 37.

4. Cité par Bernard COYAULT, « Étrangers et voyageurs dans le RER », *Avant l'Heure. Bulletin mensuel des Églises protestantes évangéliques E.P.U.B. de Seraing-haut et d'Amay*, février 2004, p. 12, en ligne : http://www.epubserainghaut.be/alh/alh0204_2.PDF.

5. Henri CHAI, « La vocation des Églises multiculturelles. Perspectives missiologiques et interculturelles », dans Jean-Claude GIRONDIN et Frédéric DE CONINCK, sous dir., *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité*, Charols, Excelsis, 2013, p. 39-47.

6. Samuel ESCOBAR, *La mission. À l'heure de la mondialisation du christianisme*, Marne-la-Vallée, Farel, 2006, p. 141-156, citation p. 150.

lu la Bible *autrement* et conçoivent et vivent la mission aussi *autrement*, peuvent quelquefois déranger et remettre en question les Européens dans leurs habitudes (*habitus*) de penser et de pratiques comme autochtones. En effet « ils changent », nous dit Antoine Nouis, « la couleur de nos communautés » et fièrement, ils affirment à l'instar du pasteur Miangu que leur *dream*, « leur rêve est de réveiller, de redonner, par la force de l'Esprit, une nouvelle jeunesse à l'Église mère ». Et Antoine Nouis, à brûle-pourpoint, interroge les Églises d'origine et d'expression française : « Comment entendons-nous ce message dans nos situations de vie ? Quel accueil ? Quels changements ? Quelles conversions ? »

Après cette mise en perspective, j'aimerais dérouler mon intervention en deux parties. La première précise le contexte sociétal de l'action d'évangélisation des chrétiens immigrés et des Églises issues de l'immigration. La seconde consiste à présenter l'action missionnaire des chrétiens immigrés et des Églises issues de l'immigration en Europe francophone. En conclusion je ferai quelques recommandations pratiques pouvant féconder la collaboration entre Églises d'origine et d'expression européennes et Églises issues de migrants dans l'évangélisation.

Le contexte sociétal de l'action missionnaire des chrétiens immigrés et des Églises issues de l'immigration

D'une manière générale on peut dire qu'« aucune pensée (ou action) importante n'échappe à l'histoire ou à la contextualité de son émergence⁷ ». C'est pourquoi, il me paraît utile de mettre en toile de fond le cadre qui sert de contexte à l'émergence des Églises issues de l'immigration. Une toile de fond en trois couleurs vives, tranchées, voire éclatantes, mais entremêlés.

La mondialisation accélérée

Le premier élément formant l'arrière-fond de notre sujet, le cadre dans lequel se déroule le thème, c'est le contexte de la mondialisation accélérée. Lorsque nous mettons en relation l'émergence et la croissance des Églises de migrants et la mondialisation, cela nous permet de constater que ce que nous percevons en France et en Europe sur le plan religieux n'est pas un épiphénomène. Nous

7. Fred POCHÉ, *Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, Paris, Chronique Sociale, 2015, p. 18.

l'observons aussi ailleurs, dans d'autres parties du monde : en Belgique, en Suisse, au Canada, en Amérique, etc.⁸. Toutefois, la mondialisation, en déjouant la netteté de la démarcation entre l'ici et l'ailleurs, entre l'Autre et le Même, bouscule du même coup les catégories du proche et du lointain. L'ailleurs peut exister à deux pas de chez soi, on peut aller très loin et se retrouver face au semblable. Un voyage commence sur le pas de la porte⁹. Pierre Warnier écrit :

On danse le tango argentin à Paris, le bikutsi camerounais à Dakar, la salsa cubaine à Los Angeles. Mcdo sert ses hamburgers à Pékin, et Canton sa cuisine à Solo. L'art zen du tir à l'arc bouleverse l'âme germanique. La baguette parisienne a conquis l'Afrique de l'Ouest¹⁰.

Nous sommes dans le « Tout-Monde » de l'écrivain Édouard Glissant. Le théologien sud-américain Samuel Escobar analyse finement les courants migratoires et les déplacements de réfugiés. Il considère que ceux-ci ont contribué à transporter en Europe, aux États-Unis d'Amérique ainsi qu'au Canada, une impressionnante variété de cultures qui elles-mêmes ont façonné diverses formes d'Églises. Ce faisant, les cultures du Tiers Monde se sont implantées au cœur des villes cosmopolites européennes et nord-américaines pour enfanter une pluralité d'Églises. En définitive, « les églises ethniques en provenance d'endroits du monde très éloignés [et très différents] sont désormais des églises sœurs au coin de la rue¹¹ ». L'ici et l'ailleurs, l'homogénéisation et l'hétérogénéisation, sont donc les deux faces de la mondialisation.

La mondialisation est une révolution. Pour le grand rabbin de Londres Jonathan Sacks

la globalisation, l'interconnectivité du monde par le biais des nouveaux systèmes de communication, est l'une des grandes transformations historiques, comparable au mouvement qui conduit de l'ère de la chasse et de la cueillette à celui de l'ère de l'agriculture, ou du féodalisme à l'industrialisation [et aujourd'hui l'informationnelle-mondiale¹²]¹³.

8. Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences de la globalisation*, Paris, Payot, 2006; ESCOBAR, *La mission*.

9. C'est ce que disait à peu près Nicolas Bouvier à la suite de Lao Tse et de quelques autres.

10. Jean-Pierre WARNIER, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 2003, p. 3.

11. ESCOBAR, *La mission*, p. 11.

12. Jacques DEMORGON, *L'interculturalisation du monde*, Paris, Anthropos, 2000.

13. Jonathan SACKS, *La dignité de la différence. Pour éviter le choc des civilisations*, trad. Isabelle Rozenbaum, Paris, Bayard, 2004, p. 47-48.

D'ailleurs, Sacks met bien en exergue son impact sur la culture et la communication lorsqu'il déclare que

la globalisation n'a pas seulement affecté l'ordre économique. Elle a également été culturelle. Internet, le câble, la télévision par satellite et l'hégémonie mondiale des multinationales ont conduit à une internalisation à une très grande échelle des images et des artefacts, ce que Benjamin Barber a nommé le « McWorld »¹⁴.

La mondialisation n'est pas seulement économique, ni politique, elle est aussi une globalisation du religieux et du communicationnel. Certains comme l'anthropologue amérindien Arjun Appadurai insiste sur la « dé-territorialisation du religieux » et Jean-Claude Guillebaud écrit que « le religieux se mondialise lui aussi. Il devient hors, il se fait voyageur, il est diasporique¹⁵ ». Lorsqu'ils parlent de la globalisation du religieux, les sociologues Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet résumant cette perspective en ces termes : « Le religieux est lui aussi transformé, de façon aussi intense que rapide, par ces changements spatio-temporels » que l'on a pris l'habitude de définir par les termes « mondialisation » ou « globalisation »¹⁶. Ainsi la mondialisation contribue de manière rapide à la distribution et à la circulation des « biens religieux », des manières de faire *autrement* à travers le déplacement d'immigrés ordinaires, mais aussi de personnalités charismatiques du Sud. Elle met en relation, par le biais de ces prédicateurs charismatiques, des individus et des Églises du monde entier. Les principaux effets de ce phénomène sont le passage de l'« international » au « transnational » et la mobilité sociale des pasteurs évangéliques ou pentecôtistes, les relations transnationales entre des groupes, des élites de nature idéologico-spirituelle. Dans un monde devenu sans frontières ces relations se développent souvent à partir de « réseaux » structurés par la demande individuelle ou associative et la constitution de nouvelles « hybridités »¹⁷.

14. *Ibid.*, p. 53.

15. Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, Paris, Seuil, 2008, p. 136.

16. Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION & Kathy ROUSSELET, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux », dans BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise & ROUSSELET Kathy, sous dir., *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 9-18.

17. *Ibid.*

Autrefois, les prédicateurs ou conférenciers de renom qu'on invitait en Europe pour des campagnes d'évangélisation ou des séminaires d'édification étaient principalement des représentants du monde occidental. Or, nous constatons aujourd'hui de radicaux changements. La mondialisation à travers les moyens de communication et les déplacements des personnalités du Sud ont démocratisé les distributeurs des « biens du salut » ainsi que la demande et l'offre religieuse. Autrement dit, on n'a plus besoin d'être Américains ou Européens pour être invités par une *megachurch* en France, en Belgique, etc.¹⁸. La mondialisation a largement favorisé l'émergence d'un nouveau leadership international du Sud et la concurrence ou la compétition entre les leaders du Nord et du Sud¹⁹. Pour le sociologue Baptiste Coulmont « c'est un renversement du sens de la missiologie. Le vingtième siècle finissant à donner lieu à un retournement de la problématique de l'évangélisation. L'Europe sécularisée est désormais terre d'évangélisation pour les Africains qui désirent y apporter un feu nouveau²⁰ ».

Ce mouvement missionnaire du Sud vers le Nord, appelé parfois la « mission en retour »²¹ ou la « mission inversée »²², témoigne que dans le cadre de la globalisation, la mission des Églises européennes a eu un effet boomerang. Le thème de la « mission inversée » fait donc de l'Europe un champ de mission inédit pour les Africains et les Coréens²³. Ainsi « s'ouvre maintenant, en Europe, l'ère des christianismes du sud, Afrique, Amérique latine, ou Asie²⁴ ».

18. Voir le billet publié de Baptiste COULMONT, « Grandes croisades à Paris : Pasteurs, Prophètes et Apôtres africains », <http://coulmont.com/blog/2008/09/07/eglises-africaines>.

19. Baptiste COULMONT, « “Nouveaux christianismes” (4/5) : miracles à l'affiche », http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/06/18/miracles-a-l-affiche_4657457_1653130.html.

20. *Ibid.*, p. 11.

21. Voir à ce propos, Félicien Mas MIANGU, « La mission des Églises africaines en France », *Perspectives missionnaires* 48/2, 2004, p. 22-33.

22. Sandra FANCELLO, André MARY, sous dir., *Chrétiens africains en Europe. Prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*, coll. « Religions contemporaines », Paris, Karthala, 2010, p. 27.

23. CHAI, « La vocation des Églises multiculturelles », p. 39-47.

24. COYAULT, « Étrangers et voyageurs dans le RER », p. 11 : <http://www.epubserainghaut.be/alh/alh02042.PDF>.

Les flux migratoires mondiaux

Le deuxième point à souligner, c'est celui de « *migration de la mission* », à travers les conséquences permanentes des dynamiques migratoires dans le monde. L'immigration massive en Europe de l'ouest fait partie du contexte dans lequel se déroulent l'émergence des Églises issues de l'immigration et la participation à la mission mondiale. Dans le paysage européen, le nombre d'immigrés, pour des raisons économiques, ne cesse de croître. C'est une croissance vertigineuse, car chaque jour, chaque semaine, chaque mois, chaque année, des milliers d'immigrants arrivent de différents pays d'Afrique et du Proche et Moyen Orient. Ils tentent de fuir leur pays à cause de la guerre, la famine, les épidémies ou les persécutions religieuses. Certains demandent l'asile politique. Ces flux migratoires mondiaux charroient et transbordent toute la misère d'un monde souffrant devant un monde souvent indifférent. Marianne Guérout, qui a été responsable du Projet Mosaïc, fait cette constatation :

Les migrants se déplacent, non seulement avec leurs biens matériels (limités) et culturels, mais aussi avec leurs biens spirituels. C'est pourquoi quand ils arrivent en Europe, ils veulent vivre leur foi et la transmettre là où ils arrivent et ainsi ré-évangéliser, en quelque sorte, la société ou l'Église française²⁵.

Les chrétiens ultramarins donnent donc un *autre visage* à l'immigration²⁶. Pour Bernard Coyault :

Ces chrétiens de l'immigration sont bien implantés dans nos grandes cités. Des communautés, en général pentecôtistes, sortent peu à peu de l'anonymat. « Les églises afro-chrétiennes font de la France une terre d'évangélisation », titrait une pleine page du *Monde* en 2001 (3 janvier). Embarqués avec beaucoup d'autres dans ce grand mouvement migratoire du « sud » vers le « nord », les chrétiens du sud voyagent aussi avec leurs bagages spirituels. Il n'y a donc pas que les musulmans qui bouleversent le paysage social et religieux de la France²⁷.

25. Marianne GUÉROULT, « Les Églises issues de l'immigration, de quoi parlons-nous ? », dans DE CONINCK & GIRONDIN, *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité?*, p. 28, en ligne : www.protestants.org/uploads/media/Les_Eglises_issues_de_l'immigration_de_quoi_parlons-nous_version_finale_PDF_BDF.pdf, p. 14.

26. Cf. le sous-titre de l'ouvrage de Marc SPINDLER & Annie LENOBLE-BART, sous dir., *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, 2000.

27. COYAULT, « Étrangers et voyageurs dans le RER », p. 11.

Les sociologues, les historiens et les missiologues qui s'intéressent à ce qu'on appelle le *christianisme mondial*, nous disent que le christianisme à l'échelle mondiale témoigne assurément d'une vitalité tout à fait extraordinaire et « son centre de rayonnement s'est encore déplacé »²⁸.

Certains disent que la mondialisation des flux migratoires et ses vagues transportent dans ses valises la « *Mission en retour* ». À l'instar des missionnaires européens du XIX^e siècle qui avaient la conviction d'être appelés pour annoncer l'Évangile aux païens, ces frères et sœurs immigrés ont cette même conviction : « Dieu nous a envoyés ici, pour réveiller une vieille Europe morte spirituellement », à l'image de la « vallée des ossements desséchés » que le prophète Ézéchiel est chargé de faire revivre. Ce qui caractérise ces ouvriers de la dernière heure, c'est qu'ils viennent des marges du monde développé; ils vivent aussi en marge de notre société. C'est une Mission portée par des êtres vulnérables, fragiles, sans pouvoir. Ils font penser au peuple juif qui a connu la douleur de l'exil et, malgré lui, a assuré son rôle de témoin de son Dieu. C'est un Évangile annoncé à la façon de Jésus alors qu'il n'avait pas un lieu où poser sa tête²⁹.

La mission et la colonisation

Enfin, dernier point de mise en contexte, c'est la compréhension de l'action missionnaire dans un contexte de postcolonisation. La pensée postcoloniale intéresse la missiologie dans la mesure où elle fournit aux missiologues de nouvelles grilles d'analyse pour mesurer les mutations, préciser les transformations, expliquer les reconfigurations et comprendre les ruptures et les fractures en jeu dans les divers mouvements de revendications que ces débats ont provoqués³⁰. La mission inversée, c'est l'ère de la mission *Après-la-colonisation* et non *d'Après-la-colonisation*. C'est-à-dire la mission inculturée ou incarnée dans des valeurs autres que les valeurs occidentales, s'identifiant avec la « réalité congolaise et avec l'Afrique de la décolonisation ».

Aujourd'hui, penser la mission, c'est la penser *après-la-colonisation*, c'est une démarche intellectuelle nécessaire et salutaire pour la réflexion missiologique. Le préfixe « post » fait ici référence, non

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. POCHÉ, *Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, p. 10.

pas à un après, comme on a tendance à le comprendre en France, mais à un au-delà, dans une perspective de rupture radicale avec la lecture linéaire, chronologique et séquentielle de l'histoire. L'objet recherché est d'imaginer et de créer un autre rapport au monde, une autre relation au passé, mais aussi au présent et au futur par l'instauration d'un regard critique fondé plus sur la distance spatiale que sur la distance temporelle. D'où la signification *d'au-delà* plutôt que *d'après* du préfixe « post »³¹. En effet, dans le contexte de la postcolonisation l'obstacle principal à surmonter par les théologiens et les missiologues, ce n'est pas de penser l'*après-colonialisme*, mais de penser *après le colonialisme*, c'est-à-dire se débarrasser du caractère arbitraire et unilatéral dans leur réflexion qui permettait à l'absolutisation d'une vision du monde d'essentialiser les différences culturelles et de confiner les *autres* dans un statut *culturel subalterne*³².

En effet, pour beaucoup de voix et de plumes du Sud, il convient de *reconsidérer* la mission telle qu'elle a été enseignée et accomplie par les Occidentaux³³ et surtout de l'accomplir selon leur propre compréhension, c'est-à-dire « *Après-la-colonisation* » (au-delà) et non *d'Après-la-colonisation*. Lorsqu'on a lu ou été influencé par la pensée d'Aimé Césaire³⁴, on s'engage dans le monde *autrement* :

Aucune pensée ne vaut que repensée par nous et pour nous, dit Césaire. Et c'est ici une véritable révolution copernicienne qu'il faut imposer, tant est enracinée en Europe, et dans tous les partis et dans tous les domaines... l'habitude de faire pour nous, de disposer pour nous, l'habitude de penser pour nous, bref l'habitude de nous contester le droit à l'initiative qui est, en définitive, le droit à la personnalité³⁵.

Penser après la colonisation, c'est aussi l'effort de sortir d'une vision du monde occidentalisée et d'un rapport de pouvoir fondé sur la domination du monde occidental sur le reste du monde. Dans

31. <https://echogeo.revues.org/2089>.

32. Albert BASTENIER, *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF, 2004, p. 4.

33. ESCOBAR, *La mission*, p. 63ss, 147ss.

34. Cf. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme. Suivi du discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004.

35. MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, « Aimé Césaire. Commémoration 1913-2013 », Document d'accompagnement pédagogique, http://cache.media.eduscol.education.fr/file/Aime_Cesaire/13/0/Aime_Cesaire_dossier_integral_dec2013_292130.pdf.

ce contexte postcolonial, la mission se vit et se pratique *autrement parce que la Bible a été lue autrement*. La mission échappe à la domination de la pensée occidentale (qui domine la réflexion théologique et missiologique). Et cela d'autant plus qu'un des revers de la « mondialatinisation »³⁶, c'est la crispation ou la cristallisation des identités ethniques et culturelles. D'un point de vue géoculturel, on peut dire que la globalisation a suscité deux phénomènes paradoxaux :

une homogénéisation passant par la généralisation de la consommation et de la communication de masse sous hégémonie américaine, et une fragmentation dans laquelle se rebiffent et se renforcent toutes sortes de particularismes identitaires³⁷.

La revendication identitaire fait partie de la réflexion autour des Églises issues de l'immigration où l'on peut voir quelquefois la « tension entre homogénéisation et hétérogénéisation culturelles³⁸ ».

La mission après la colonisation, ce sont aussi des changements qui affectent notre manière de vivre ensemble. Elle touche également à notre façon d'aborder les questions théologiques, pastorales, missiologiques, déontologiques liées à la mission, l'évangélisation, le mariage, la musique, le deuil, l'autorité, la souffrance, la maladie et la guérison, les miracles et les démons, etc. Et Bernard Coyault de préciser ceci :

Pour les protestants « historiques », il s'agit de faire de la place, dans tous les sens du terme, de ne pas s'accrocher orgueilleusement à nos héritages, d'accepter d'intégrer d'autres formes de spiritualité, de se laisser renouveler spirituellement et questionner sur nos pratiques trop sages de l'évangélisation, la prière, la louange, la guérison par la foi³⁹.

Dans le contexte de la mission, à travers le prisme de la colonisation, la remarque d'Henri Chai est éclairante. Ce dernier attire notre attention sur le fait que ce sont en particulier les chrétiens d'Europe qui interprètent l'implication des Églises issues de l'immigration comme « la mission en retour »⁴⁰. Christian Tanon, pasteur de l'EPUF, affirme que « depuis longtemps maintenant la

36. Pierre GIRÉ & Robert POUSSEUR, « Dimensions culturelles de la pastorale », *Esprit & Vie* n° 205, décembre 2008, p. 3.

37. Michel WIEVIORKA, *La différence*, Paris, Balland, 2001, p. 47.

38. *Ibid.*

39. « Les Églises issues de l'immigration », *Rapport du groupe de travail FPF*, janvier 2005.

40. CHAI, « La vocation des Églises multiculturelles », p. 46.

mission s'est faite en sens inverse, les anciens évangélisés deviennent eux-mêmes des évangélisateurs⁴¹ ! » Différemment dit, ils jugent l'implication des chrétiens de la diaspora comme la marque d'un héritage historico-spirituel, dont les chrétiens ultramarins ont autrefois bénéficié des missionnaires européens et qu'ils sont en train de réinvestir en Europe. Certains d'entre nous aurons du mal à accepter ce qu'affirme ici le pasteur coréen Henri Chai :

Le mouvement missionnaire de l'Occident n'est qu'un fait du passé dans l'histoire chrétienne de l'Afrique et de l'Asie, un fait réel et important, mais clos depuis longtemps pour beaucoup d'Églises du Deux-Tiers monde. Les Églises des continents du Sud ne sont plus dans un état d'enfance comme on a pu le penser à l'époque de la colonisation, mais des Églises majeures avec une longue histoire derrière elles. Leur défi actuel, quant à la mission, est d'approfondir de nouvelles approches théologiques et bibliques relatives à leurs cultures locales. Ces approches non occidentales prennent racine dans des traditions culturelles et littéraires quelquefois plus anciennes que celles de l'Occident⁴².

Les chrétiens immigrés et les Églises issues de l'immigration, acteurs de l'évangélisation en Europe

Nous introduisons notre seconde partie en faisant trois remarques. La première veut souligner que la mission est intrinsèquement liée aux mutations historiques et sociétales de l'humanité. Et par conséquent, l'intérêt contemporain pour la question du rapport entre les Églises issues de l'immigration, la mission et l'évangélisation est donc largement le résultat d'une prise de conscience à propos de la nouvelle situation de l'Église dans la Totalité-Monde⁴³. Durant cinq siècles, l'expansion missionnaire de l'Église était associée malheureusement à l'hégémonie européenne. Le monde était eurocentré sur le plan politique, économique et religieux. L'expansion de l'Église était intimement liée à celle de l'Europe. Au fur et à

41. Henry MOTTU, *Recommencer l'Église. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 151.

42. CHAI, « La vocation des Églises multiculturelles », p. 46 (avec référence à Paul Solomiac, *De Jérusalem à Kuala Lumpur : l'Église mondiale en mission*, Montbéliard, Éditions mennonites, 2011).

43. Paul POUPARD, *Églises et cultures. Jalons pour une pastorale de l'intelligence*, Paris, SOS, 1980; Hervé CARRIER, *Cultures, notre avenir*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1985, cité par Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 30.

mesure que le vieux continent européen avançait vers la découverte des nouveaux mondes, l'Église s'y implantait⁴⁴. Aujourd'hui, le monde a changé et continue de changer, c'est la fin de l'eurocentrisme et *le commencement d'un monde nouveau*⁴⁵, même si, ici et là, nous pouvons encore percevoir quelques traces, survivances de l'imaginaire colonial⁴⁶.

La deuxième remarque, c'est que les *données* de la mission ont changé :

La réalité d'un nouveau monde est indiscutable. Depuis la dernière guerre mondiale l'humanité a tourné une page d'histoire importante. La mondialisation, la décolonisation, c'est l'indépendance politique et l'immigration est le début du renversement du rapport des forces entre l'Occident et le Tiers Monde⁴⁷.

En guise de dernière remarque, l'activité missionnaire ne consiste plus seulement à transporter l'Évangile d'un continent à un autre. Les frontières à traverser sont désormais d'ordre culturel, social, politique, économique et religieux⁴⁸.

Les trois perceptions des Églises issues de l'immigration

Quelle observation, quelle analyse, quelle interprétation pouvons-nous faire au sujet de *la contribution des Églises de migrants comme acteurs d'évangélisation*, dans le paysage protestant en Europe francophone ? Le regard des autochtones sur les allochtones dans le champ du Maître est important. « La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers » (Mt 9.37). Or ce regard est composé de trois perceptions : sociologiques, diachronique et synchroniques : les chrétiens immigrés perçus comme *communauté-Objet*, *communauté-Individu* et *communauté-Sujet*.

Les Églises de migrants perçus comme communauté-Objet

Le premier lieu d'observation où l'on perçoit l'apport des chrétiens issus de l'immigration dans l'évangélisation, c'est sur le plan de la croissance quantitative des Églises dans les grandes villes. Nous appelons cela *communauté-Objet*. En effet, les responsables d'Églises reconnaissent l'apport numérique comme étant incon-

44. PEELMAN, *L'inculturation*, p. 30.

45. GUILLEBAUD, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*.

46. POCHÉ, *Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, p. 12.

47. PEELMAN, *L'inculturation*, p. 31.

48. *Ibid.*, p. 34-35.

tournable dans la croissance numérique des églises protestantes évangéliques.

Les travaux académiques les plus sérieux sont clairs sur l'apport des chrétiens immigrés dans la croissance numérique du protestantisme évangélique⁴⁹. En d'autres termes, sans les centaines et les milliers de chrétiens immigrés d'origine africaine, haïtiano-antillaise, intégrés dans les Églises protestantes autochtones, le protestantisme européen francophone ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui. Il serait dans une grande pauvreté numérique.

Ce constat se vérifie dans plusieurs unions ou fédérations d'Églises où la présence des ultramarins est massive et souvent vivante, dynamique et active. Elle s'évalue aussi dans les grandes Églises ou *megachurches* qui sont souvent des Églises à majorité ultramarine africaine ou antillaise. L'apport des immigrés se ressent à la fois par leur présence et leur engagement dans l'évangélisation au sein de leur Église locale.

Dans la région parisienne, nous pouvons citer plusieurs grandes Églises qui ont connu une croissance numérique extraordinaire non pas par la conversion des « Français de souche », mais des immigrés. Elles ont pu, à travers leur effort d'évangélisation ou de témoignage, essayer et se multiplier en deux cultes le dimanche. Mais au cœur de cette dynamique missionnaire, les membres immigrés de ces Églises jouent un rôle prépondérant, car souvent au front et faisant front à l'esprit de défaitisme pesant sur les chrétiens autochtones.

Les atouts spirituels et pragmatiques

Le premier atout des chrétiens immigrés comme acteurs d'évangélisation, c'est un témoignage fondé sur la « pulsion communautaire ». La majorité des immigrés viennent de pays où la communauté au sens sociologique du mot a encore un sens et joue un rôle important dans la vie et les relations humaines⁵⁰. C'est le

49. Jean-Claude GIRON DIN, *Religion, ethnicité et intégration parmi les Protestants évangéliques en région parisienne. La dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité*, Paris, École pratique de hautes études de la Sorbonne, thèse de doctorat, 2003; Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau. Les protestants évangéliques en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005; Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

50. Moussa KONATÉ, *L'Afrique noire est-elle maudite?*, préface d'Erik ORSENN, Paris, Fayard, 2010, p. 11, 35-38; Joe M. KAPOLYO, *L'homme. Vision biblique et africaine*, Marne-la-Vallée, Farel, 2007, p. 16.

socle commun sur lequel s'appuient pour l'évangélisation les différents groupes ethniques dans les Églises évangéliques d'expression française.

L'Afrique a une grâce à offrir au monde, nous affirme l'évêque Desmond M. Tutu, une grâce dont le monde a désespérément besoin : le rappel que nous sommes plus que la somme de nos parties, le rappel que l'individualisme rigide est débilitant. Le monde devra apprendre un jour une leçon fondamentale, à savoir que nous sommes faits pour l'harmonie, pour l'interdépendance. Si nous parvenons à nous développer véritablement, ce sera ensemble que nous y arriverons⁵¹.

La mobilisation des ressources ethniques

Pour attirer dans les Églises, auxquelles ils appartiennent, et gagner à l'Évangile leurs compatriotes ainsi que leurs connaissances étrangères et françaises, les chrétiens issus de l'immigration mobilisent toutes leurs ressources ethniques, c'est-à-dire

l'ensemble des moyens matériels et humains disponibles à un moment précis dans la collectivité et susceptibles d'être utilisés à des fins sociales. En ce sens, il s'agit d'une dynamique ponctuelle de la redistribution, de la mise en circulation de pratiques : la ressource est indissociable de l'événement qui, à la fois, réactive un rapport particulier à un héritage socioculturel et mobilise un savoir-faire⁵².

On observe ici et ailleurs (Londres, Amsterdam, etc.) que les ressources ethniques vivifient et renforcent d'une part l'appartenance culturelle et d'autre part les liens ethno-nationaux qui sont prodigieusement efficaces dans la missionnalisation : liens communautaires, solidarité collective, fêtes, agapes, baptêmes, etc. D'une certaine façon, nous dit André Mary, les Églises d'expression africaine, coréenne et antillaise pratiquent la politique des liens forts⁵³. Nous pourrions peut-être apprendre de ces Églises de migrants, comment transformer la fête annuelle des voisins au mois de mai en France, dont l'objectif est de renouer entre les hommes les liens forts et conviviaux qui font la chaleur de la vie, en passerelles pour le témoignage et l'évangélisation⁵⁴.

51. Desmond TUTU, *Dieu fait un rêve*, Paris, Novalis/Desclée de Brouwer, 2008, p. 38.

52. P. BOURDIEU cité par Marine HOVANESSIAN, *Le lien communautaire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 182.

53. KONATÉ, *L'Afrique noire est-elle maudite ?*, p. 30.

54. *Ibid.*, p. 46-47.

Dans la culture française urbaine, ce qui prédomine socialement, c'est l'individu, mais généralement l'individu anonyme secrété par la société moderne, bureaucratisé, arraché souvent à sa communauté primaire, c'est-à-dire la famille élargie. C'est une des raisons qui expliquent pourquoi des Églises d'origine et d'expression française deviennent très vite et de façon presque irréversible des Églises à majorité antillaise ou africaine. Fréquemment et de façon remarquable, la conversion ou l'intégration des Français de souche dans les Églises se fait par addition et celle des immigrés se fait par multiplication.

Le deuxième élément important dans l'effort de missionnalisation porté par les chrétiens et les Églises issus de l'immigration, c'est le zèle. Ils sont plus disponibles et mobilisables pour porter l'Évangile à leurs compatriotes et au-delà aux Français ou aux étrangers, bref, au plus grand nombre.

Il y a donc dans les Églises de migrants une vitalité et un zèle spirituels qui les motivent à jeûner et à prier en faveur de l'évangélisation de la France. Un zèle que n'ont peut-être pas beaucoup d'Églises d'accueil pour leur pays et que nous aurions tort de ne prendre au sérieux. Paul Solomiac nous rappelle que

les témoignages ne manquent pas en Europe pour dire aujourd'hui que les chrétiens du Sud ont non seulement le potentiel d'établir des Églises ethniques en Europe, mais qu'ils peuvent aussi constituer une force puissante de réveil parmi des Églises locales⁵⁵.

Tous les observateurs s'accordent à dire que les Occidentaux ont besoin d'écouter et d'apprendre de leurs frères issus de l'immigration. Le déclin de beaucoup d'Églises occidentales rend nécessaire l'infusion de « la vitalité chrétienne des non occidentaux »⁵⁶. Leur souhait est que cette vitalité coule dans les veines des Églises occidentales conformément à la conviction de l'apôtre Paul : nous ne pouvons comprendre toutes les dimensions de l'amour de Christ qu'ensemble avec tous les saints (Ép 3.18). « La possibilité d'y parvenir n'a jamais été aussi grande dans la longue histoire multiculturelle [et interculturelle] de l'Église⁵⁷. » On ne peut pas envisager la

55. Paul SOLOMIAC, *De Jérusalem à Kuala Lumpur : l'Église mondiale en mission*, Montbéliard, Éditions mennonites, 2011, p. 62.

56. ESCOBAR, *La mission*, p. 5-6.

57. *Ibid.*, p. 6.

mission au XXI^e siècle sans la contribution théologique et missiologique du reste du monde.

Lors d'un échange avec deux pasteurs-missionnaires évangéliques baptistes, originaires de la Grande-Bretagne, à propos de l'engagement missionnaire des Antillais et des Africains⁵⁸, j'ai pu me rendre compte à quel point tous deux mettaient l'accent sur l'enthousiasme et la hardiesse sans frontières des Antillais et des Africains pour l'évangélisation. L'un d'entre eux, avec beaucoup de respect et d'admiration pour les protestants antillais de son assemblée, nous a laissé entendre que

les Antillais et les Africains de nos Églises sont les membres les plus hardis, les plus courageux pour témoigner de leur foi. Contrairement aux Métropolitains qui ont la tête rentrée dans les épaules, les Protestants antillais n'ont peur de rien, ils rentrent tête baissée dans les Métropolitains. Ils n'ont pas tous les complexes de minorité protestante évangélique que nous avons⁵⁹.

En résonance à cette citation Patrice Fondja confirme cette observation :

En tant que missionnaire africain, j'ai l'avantage de la *spontanéité*, il faut tout simplement savoir quand s'arrêter, sans s'embarrasser des préjugés du type « ils sont tous pareils, ils ne veulent rien entendre, ils ont autre chose à faire que m'écouter »⁶⁰.

Le témoignage ci-dessus porte en lui l'une des questions qui renvoient le protestantisme antillais et africain face au protestantisme français métropolitain : celle de leur rapport avec le monde moderne laïque, sécularisé et pluraliste. Est-ce dû à l'influence de l'esprit de laïcité intériorisée sur l'évangélisation dont parle Bernard Coyault et l'accommodation avec cette société moderne⁶¹ ?

Un imaginaire nouveau

Lorsque nous abordons la question de la participation des chrétiens immigrés à l'évangélisation de l'Europe, nous sommes frappés

58. Lors d'un séminaire intitulé « Antillais et Métropolitains » du Département de missiologie urbaine de l'Institut biblique de Nogent le 21 avril 2003.

59. Il s'est fait accompagner par un des responsables antillais de sa communauté.

60. Patrice FONDJA, « La mission africaine dans un contexte non africain », *Perspectives missionnaires* n° 65, 2013, p. 39.

61. Bernard COYAULT, « Évangélisation et immigration », Colloque « Églises et immigration » à l'Institut protestant de théologie, Paris, le 11 mars 2006.

par leur « *imaginaire missionnaire* » qui défie le laïcisme et le sécularisme comme idéologies. L'intériorisation de la sécularisation a des conséquences ravageuses sur la mission-évangélisation en France⁶². En effet, chez ces ultramarins l'évangélisation est d'abord un état d'esprit, un imaginaire activiste qui les hydrofuge contre l'esprit ultraséculariste et laïciste paralysant de l'Occident. Nous pourrions penser que l'action missionnaire des chrétiens immigrés est dépourvue de rationalité et qu'elle est simplement le fruit d'un activisme décontextualisé, en décalage culturel. Tel n'est pas le cas, car il s'agit d'une démarche qui refuse la sécularisation et l'esprit laïciste français qui à la fois sépare le privé et le public et, bien plus, évacue Dieu. Ainsi deux cultures s'affrontent : « les cultures du sacré » et les « cultures sécularisées ». Car les visions du monde et les explications du monde sont divergentes⁶³. Laurent Schlumberger résume cet état d'esprit en ces termes : « Dieu est absent du savoir de l'histoire, et Dieu est absent enfin du devoir⁶⁴. » Tandis que pour l'Africain Dieu est englobant, toute sa vie est rythmée de louange, de chant, bref, de spiritualité.

Les Églises de migrants perçues comme communauté-Individu

La contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation de l'Europe s'évalue aussi à travers la perception de la différence culturelle (qui est aussi sociale). C'est la deuxième étape du processus de transformation du protestantisme évangélique en France et elle correspond à ce que j'appelle les Églises ethniques perçues comme *communauté-Individu*. Ce qui prime ici, c'est une vision très marquée par la différenciation culturelle (diversité culturelle). Nous passons donc de la transformation par le nombre (l'obsession de la quantité) à la phase de la transformation par la différence (l'obsession de la différenciation).

La mondialité comme nouveau visage du christianisme européen

Les chrétiens immigrés sont autres par leur phénotype, autres aussi par leurs valeurs, normes, mœurs, pratiques culturelles et spi-

62. COYAULT, « Évangélisation et immigration ».

63. Michel SAUQUET et Martin VIELAJUS, *L'intelligence de l'autre. Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*, Paris, C.L. Mayer, 2007, p. 118ss.

64. Laurent SCHLUMBERGER, « préface », dans *ibid.*, p. 18-19.

ritualités. Nous sommes face à *toute la géographie du monde*⁶⁵. Une altérité culturelle qui ajoute de la couleur dans les Églises locales ou les unions, ce qui fera dire à un des pasteurs de la région parisienne que la présence des Africains, des Guadeloupéens et des Martiniquais *bariole* les Églises protestantes évangéliques. Ainsi, les Églises à fortes composantes antillaises seront d'emblée assignées au rang d'Églises ethniques ou d'Églises antillaises.

Dès lors, nous faisons face à plusieurs questions importantes qui, dans les discours et préoccupations pastoraux, sont à la fois manifestes et explicites, latentes et implicites. Quelquefois elles peuvent prendre l'apparence d'un racisme déguisé ou d'une certaine discrimination structurelle. D'où les questions suivantes. Comment accueillir et gérer la question de la diversité culturelle au sein de nos Églises? Les chrétiens immigrés des Églises issues de l'immigration ne sont-ils pas un obstacle à l'évangélisation des Français? La présence des chrétiens et des Églises issus de l'immigration est-elle une fatalité ou une chance pour la France, et l'Europe? C'est d'ailleurs l'une des brûlantes questions que se posait en 1999 le pasteur Gérard Boss: « Comment faire pour qu'une Église ethnique d'Antillais noirs soit un atout par l'attraction qu'elle exerce sur le non-chrétien (par la qualité de sa vie commune) et non un repoussoir pour le Français moyen, si facilement xénophobe⁶⁶? »

Ainsi, certains, ceux que j'appelle peut-être à tort des défaitistes, voient dans la différence culturelle plutôt un frein à l'évangélisation des Français de souche. Tandis que d'autres, ceux que j'aurais tendance à désigner comme évangéliques optimistes, y voient une grande richesse culturelle et un atout pour les Églises européennes. Les défaitistes me font penser aux chrétiens judaïsants qui éprouvèrent de la honte à communier avec des frères non juifs par crainte des partisans de la circoncision. Ainsi, face à cette situation de diversité culturelle, sans tomber dans un optimisme (il faudrait un adjectif qualifiant cet optimisme), il me semble, qu'une attitude de repli craintif s'avère peu appropriée (Ga 2.11-14).

Face à ces défis, l'accueil d'un *imaginaire nouveau* est nécessaire pour apprivoiser notre peur de l'autre, et transcender la différence

65. Jean-Claude BARREAU et Guillaume BIGOT, *Toute la géographie du monde*, Paris, Fayard, 2007.

66. Gérard BOSS, « Croissance et implantation d'Églises : cohésion et cohérence », dans *Les Cahiers de l'Institut biblique de Nogent*, n° 104, mai 1999, p. 6-11.

culturelle perçue comme obstacle en atout précieux pour l'évangélisation comme cela se vit déjà dans certaines Églises ou parties du monde. Sans imaginaire nouveau (communauté imaginée), fécondé par l'Esprit de Dieu, nous ne pouvons pas vivre l'Église, une nouvelle humanité composée de toutes les nations et toutes les cultures et réalisée en Christ. Le point 5 de l'appel commun d'Édimbourg dit : « Nous nous félicitons du renouveau que nous font vivre les mouvements de migration et de mission dans toutes les directions⁶⁷... » Et *l'Engagement du Cap* affirme parmi ses appels à l'action :

Nous encourageons les responsables d'Église et des missions à reconnaître et répondre, dans leur planification stratégique, aux ouvertures missionnelles que présentent la migration mondiale et les communautés diasporiques, ainsi qu'à axer leur formation et leurs ressources autour des personnes appelées à travailler dans ce cadre⁶⁸.

Un christianisme mondial pour une mission mondiale

« À force de dénigrer la globalisation, nous dit Marc Abélès, nous avons fini par perdre de vue l'essentiel : la possibilité de nouveaux modes d'agir, de faire et de penser qui font exploser des rigidités culturelles des plus arbitraires⁶⁹. » Avec la mondialisation et les flux migratoires nous sommes entrés dans l'ère de la mission mondiale qui l'est d'ailleurs dès son origine à travers l'appel d'Abraham : « Toutes les familles de la terre seront bénies en toi » (Gn 12.3, Segond) et à travers l'appel d'Israël appelé la lumière des nations (És 42.6; 49.6; Mt 28.18-20; Ac 1.8). C'est vers le Tout-Monde que Dieu nous envoie. Mais cette dimension mondiale de la mission a souvent été empêchée par les problèmes culturels, économiques et de distance géographique. Mais la vision et le plan de Dieu dans la Bible sont clairs : la mission concerne tous les hommes, tous les peuples et toutes les nations « jusqu'aux extrémités de la terre ». Aujourd'hui, le contexte de la mondialisation et de la migration, par les moyens qu'il nous offre, est favorable à cet ordre missionnaire : « Allez et faites de toutes les nations des disciples » (Mt 28.18). La possibilité d'y parvenir n'a jamais été aussi

67. www.edinburgh2010.org/en/resources/papersdocuments.html.

68. Jean-Paul REMPP, sous dir., *Évangéliser, témoigner et s'engager. Les documents de référence du Mouvement de Lausanne*, Charols, Excelsis, 2016, p. 225 (en ligne sur www.lausanne.org/fr).

69. Marc ABÉLÈS, « préface », dans APPADURAI, *Après le colonialisme*, p. 19.

grande dans la longue histoire multiculturelle et interculturelle du monde et de l'Église⁷⁰.

La dispersion des chrétiens permet, sur le plan mondial, de saisir des occasions favorables à la construction de l'Église. Quelle que soit la cause de leur migration, les nombreux chrétiens migrants sont de véritables semences de l'Évangile à l'échelle de la planète. Parmi les immigrants venant d'outre-mer, une large proportion de chrétiens se rend en Europe (Italie, Allemagne, Royaume-Uni, Pays-Bas, France, entre autres). Quant à ceux qui viennent d'un pays d'Europe, ils ont souvent grandi dans des cultures christianisées. Le mouvement migratoire des chrétiens change la face de la mission. Celle-ci devient un effort de l'Église dans son ensemble, de l'Église du monde entier. Dans cette nouvelle phase missionnaire, on espère que les chrétiens en diaspora se mettent à la disposition de Dieu et s'engagent activement pour répondre aux besoins spirituels de leurs pays d'accueil⁷¹.

Les Églises de migrants perçues comme communauté-Sujet

Le troisième prisme pour analyser et interpréter la contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation de l'Europe, c'est l'entreprenariat missionnaire conceptualisé sous l'expression communauté-Sujet. Les deux premières phases sont, la communauté-Objet (obsession de la quantité) et la communauté-Individu (obsession de la différenciation). Cette phase de missionnalisation est la troisième étape du processus de transformation du protestantisme évangélique en France, et il correspond à ce que j'appelle les Églises ethniques, de migrants ou issues de l'immigration perçues comme communauté-Sujet. Nous pouvons analyser cette phase en termes de reconnaissance sociale, donc de stratégie identitaire, mais aussi en termes de rôle important à jouer dans la missionnalisation de l'Europe. Ici, la notion de stratégie identitaire est comprise comme un ensemble de dispositions et de dispositifs pris par les acteurs « socioreligieux » que sont les Églises de migrants pour atteindre plusieurs finalités⁷². Alain Touraine émet l'hypothèse que la notion de sujet en tant que catégorie philosophique et psychologique mérite d'être élargie aux entités sociales. Autrement dit, le concept dépasse la réalité strictement individuelle, car il y a, selon Touraine, des sujets communautaires. Par conséquent, les nations et

70. *Ibid.*, p. 4.

71. CHAI, « La vocation des Églises multiculturelles », p. 40.

72. Carmel CAMILLERI, sous dir., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, p. 49.

les ethnies sont des sujets. Les Églises sont également des sujets, car ce qui caractérise le sujet « c'est le désir, la subjectivité qui le travaille, le fait que ce ne soit pas une réalité purement technique et programmable. Le sujet porté par le désir à une capacité d'action⁷³ ».

La perception des chrétiens issus de l'immigration comme communauté-Sujet est donc l'amorce d'une troisième phase dans l'histoire du protestantisme immigré en France métropolitaine. Aujourd'hui, les ultramarins ne sont pas seulement perçus comme différents (individualisation) mais aussi comme communauté-Sujet. Conscients de leurs ressources ethniques et de leurs valeurs culturelles, les chrétiens immigrés africains, chinois et coréens s'inscrivent désormais dans une autre logique, celle d'une communauté-Sujet qui cherche à jouer son rôle dans la construction de l'Europe et de l'Église.

Il ne s'agit plus d'actions individuelles de chrétiens immigrés, quelquefois isolés et anonymes, mais d'initiatives collectives menées par un leadership reconnu et légitimé : une entreprise d'Églises dites « issues de l'immigration ». Dans cette troisième étape de l'entrepreneuriat missionnaire, nous assistons à une métamorphose du rôle, du statut, des Protestants immigrés au sein du paysage évangélique. De communauté-Objet et de communauté-Individu, ils sont devenus des acteurs collectifs engagés dans des projets collectifs de fonder des Églises d'origine et d'expression allogène pour évangéliser les Européens.

Dans cette étape la conscience ethnique culturelle est très présente et sert de mobilisateur (dynamisme) pour l'évangélisation. C'est un capital culturel et symbolique qui permet d'entreprendre un certain nombre de choses très intéressantes comme la création de groupes musicaux, d'associations culturelles, d'Églises.

Un rôle prophétique

Ici, j'aimerais souligner trois apports particuliers des Églises issues de l'immigration dans l'évangélisation de l'Europe. Comme communauté-Sujet, le premier apport des Églises issues de l'immigration c'est leur rôle prophétique dans un monde où Dieu est absent. Indéniablement, sur le plan missiologique ces Églises portent en elles un imaginaire missionnaire et une vitalité qui,

73. Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, p. 73-115, 325-351.

quand elle ne suscite pas l'adhésion quant à la méthode, suscite l'admiration quant au zèle. Dans ces Églises de migrants tout chrétien se voit comme un missionnaire et voit potentiellement tout Français ou Européen comme quelqu'un qu'il faut évangéliser quand il n'est pas chrétien, ou quelqu'un à qui transmettre le zèle de l'Évangile de paix quand il est chrétien. Pour Sabine Jaggi et Benz H.R. Schär, « les Églises de migrants sont souvent animées d'une intense fibre missionnaire⁷⁴ ». Toujours selon nos deux auteurs,

il arrive fréquemment que le séjour en Suisse fasse l'objet d'une nouvelle interprétation notamment sous l'angle religieux. Si le départ vers l'Europe était en premier lieu expliqué comme une fuite devant la guerre ou la pauvreté, il est souvent perçu rétrospectivement comme la manifestation de la volonté de Dieu ou comme le fruit d'une mission confiée par Dieu : « Dieu a voulu que je ramène la foi aux descendants de ces Suissesses et Suisses qui nous ont apporté l'Évangile. » Cette conscience d'un devoir missionnaire caractérise nombre de chrétiennes et chrétiens originaires de la migration⁷⁵.

Bernard Coyault émet beaucoup de réserves sur ces Églises, surtout sur leurs conceptions théologiques et leurs pratiques spirituelles. Néanmoins, reconnaît notre auteur, elles n'en portent pas moins une dimension subversive et peut-être même prophétique. En effet, elles installent progressivement un modèle de christianisme alternatif, une contre-proposition qui fait table rase de la tiédeur et de l'accommodation à la société pluraliste, laïciste et sécularisée où le chrétien évangélique peine à témoigner de sa foi. C'est là un des apports fondamentaux des Églises de migrants : l'encouragement au zèle pour l'évangélisation à des chrétiens européens découragés et en manque d'imagination pour changer ce qui mérite d'être changé⁷⁶. Et en ce sens leur rôle vis-à-vis des Églises d'accueil est prophétique pour nous entraîner dans une dynamique missionnaire. Certains prétendent que la France est l'un des pays d'Europe le plus sécularisé⁷⁷ avec une notion de laï-

74. Sabine JAGGI et Benz H.R. SCHÄR, « Le peuple de Dieu est de toutes les couleurs. Les Églises de migrants : défi et chance pour les Églises réformées Berne-Jura-Soleure », Service migration des Églises réformées Berne-Jura-Soleure, www.refbejuso.ch/migration.

75. *Ibid.*, p. 9.

76. ESCOBAR, *La mission*, p. 17-18.

77. Jean BAUBEROT, « Laïcité et sécularisation, dans la crise de la modernité en Europe », *Cahiers français*, « Religions et société », n° 273, octobre-décembre 1995.

citée militante⁷⁸. Si Dieu est absent, si Dieu est devenu, ou est train de devenir, de plus en plus absent du *savoir, de l'histoire et du devoir* dans le monde européen⁷⁹, c'est peut-être parce que ceux qui sont ses porte-paroles en Europe, « le peuple de prophètes » (Ac 2.14-21) ou encore le « peuple de la parole », ne parlent plus de lui ou bien ont peur de parler de lui ou n'ont pas le courage de parler en son nom (Ac 18.9; 1 P 3.15).

Implanter l'Évangile dans les banlieues et dans les cités

Le deuxième atout dans l'évangélisation de ces Églises issues de l'immigration, c'est leur capacité à s'implanter naturellement dans des banlieues marginales et des quartiers difficiles où manque souvent le témoignage de l'Évangile. Ainsi, grâce aux Églises issues de l'immigration, l'Évangile pénètre dans les zones difficiles des banlieues et se fait entendre ainsi à des Français de souche. C'est par ces Églises que les habitants découvrent la puissance et la beauté de l'Évangile. Il n'y a pas de mission ni d'évangélisation sans le témoignage et le rayonnement des Églises locales, la fidélité de leurs membres à l'Évangile et la qualité de leur vie communautaire, c'est-à-dire la beauté de leurs relations ennoblies et embellies par la grâce (Jn 13.34-35)⁸⁰. Pour Jacques Matthey

l'existence même d'une Église rayonnante dans une ville donne à la population la possibilité d'être confrontée à l'Évangile. Ce n'est plus qu'une question de temps. La création d'une Église vivante est le signe que la première mission est accomplie. Le témoignage des disciples, membres de cette communauté fera le reste, et conduira à la création de nouvelles Églises (Ac 9.35; 9.42; 19.17)⁸¹.

Nous observons et affirmons donc que, souvent, « les Églises issues de l'immigration vont porter la Bonne Nouvelle dans des lieux où les Églises historiques ne vont pas forcément (banlieues, lieux de travail, etc.)⁸² », là, où le Protestant *noble* a peur de s'implanter. Et comme le précise Marianne Guérout :

78. René RÉMOND, Jean DELUMEAU, Marcel GAUCHET, Danièle HERVIEU-LÉGER, Jean-Paul VALADIER, *Chrétiens, tournez la page. Entretiens avec Yves de Gentil-Baichis*, Paris, Bayard, 2002, p. 16.

79. *Ibid.*, p. 18-19.

80. Jacques MATTHEY, *Et pourtant la mission. Perspectives actuelles selon les Actes des apôtres*, Aubonne, Moulin, 1985, p. 84.

81. *Ibid.*, p. 82.

82. GUÉROULT, « Les Églises issues de l'immigration : de quoi parlons-nous ? », p. 31.

[Comme communautés-Sujet] ces Églises issues de l'immigration ont une grande volonté d'évangéliser, de porter l'Évangile en plus du rôle social qu'elles ont. Par exemple, elles ne se voient pas comme étant enfermées dans une identité figée, une identité africaine, mais, à la fois comme des Églises d'origine et expression africaines et ouvertes à d'autres peuples et groupes culturels et nationaux : elles sont pluriethniques. D'ailleurs, nous observons que certaines de ces Églises se dénomment « Église internationale » ou « Église de toutes les nations », car elles ont vraiment cette ambition de toucher le plus grand nombre, même si paradoxalement, de façon factuelle le nom ne concorde pas toujours avec la réalité. Elles font donc souvent des efforts envers les populations dites socialement difficiles⁸³.

Marianne Guéroult souligne la réussite de leur évangélisation auprès de populations fragilisées par la migration dans leur vie de tous les jours (prière pour l'obtention de papiers, etc.). Cette évangélisation peut déborder du cadre ethnique (il y a de plus en plus d'Églises multiethniques) pour atteindre d'autres groupes en situation difficile et en quête de sens, qu'ils soient immigrés ou français⁸⁴.

Atteindre les minorités ethniques en Europe

La mondialisation accélérée et l'immigration massive des populations du Sud ainsi que les potentialités hospitalières de nos grandes villes cosmopolites rendent incontestable cette affirmation : le monde d'aujourd'hui s'est globalisé et la réalité de la mission aujourd'hui, c'est qu'elle est à « notre porte ».

Le missiologue et théologien Samuel Escobar nous informe que, dans le cadre de la mondialisation et de l'immigration, l'islam s'est déterritorialisé et représente aujourd'hui l'un des plus grands défis pour le christianisme occidental⁸⁵. Le linguiste Paul Solomiac avance une hypothèse que je trouve judicieuse quant au défi de l'attrait et de la croissance de l'islam en Europe. Pour lui, la réponse pertinente à la séduction de l'islam en Europe a plus de chance de venir d'immigrés chrétiens ou d'Églises de migrants d'Afrique ou d'Asie que de chrétiens européens, parce que leur spiritualité chrétienne aura, pour des raisons culturelles, plus de signification pour

83. GUÉROULT, « Les Églises issues de l'immigration : de quoi parlons-nous ? », p. 30.

84. *Ibid.*, p. 29.

85. ESCOBAR, *La mission*, p. 11.

les musulmans. Par exemple, aujourd'hui, on estime que, sur les plus de 6000 groupes historiques pour ne pas dire ethniques de notre monde, 1603 sont représentés dans les différentes diasporas présentes dans l'Union européenne. Et sur les 1603 groupes ethniques représentés, 326 font partie des peuples non atteints, représentant 22 millions de personnes⁸⁶.

Pour Achiel Peelman, « les métamorphoses actuelles de l'Église montrent donc que le défi universel de la mission n'est pas seulement de proclamer l'Évangile à tous les peuples, mais de donner une chance réelle à ces peuples de contribuer de façon originale à la construction d'une Église vraiment universelle⁸⁷ ». Par conséquent, ce chantier exige que nous prenions en considération la présence et le rôle des Églises issues de l'immigration « surtout celles qui ont joué "le jeu de l'institution" ».

Conclusion

La mondialisation, l'immigration et la postcolonisation ont donné naissance à un monde nouveau : le Tout-Monde, un monde multiculturel et multipolaire où nous devons apprendre à penser la mission et l'évangélisation *autrement*. Ce qui caractérise notre monde ce sont les flux globaux⁸⁸, le changement et l'interaction culturelle. Le Tout-Monde change parce que les parties du monde échangent.

Aujourd'hui, la mission en Europe se vit en présence de toutes les langues et les cultures du monde. Face à ces mutations socio-anthropologiques, l'Église en Europe doit faire « *Attention à la marche* »⁸⁹ (à la différence culturelle) et s'adapter en apprenant à parler toutes les langues et tous les langages du monde. La mission au XXI^e siècle est devenue mondiale et engage la responsabilité de l'Église mondiale. La mission, c'est la tâche du peuple de Dieu, et le peuple de Dieu est un peuple multiculturel. Il s'agit donc pour nous, Églises de migrants et Églises hôtes, d'instaurer des relations entre partenaires, autonomes et conscients de notre identité. De manière plus directe le pasteur de l'EPUF Patrice Fondja d'origine

86. SOLOMIAC, *De Jérusalem à Kuala Lumpur*, p. 59.

87. PEELMAN, *L'inculturation*, p. 29.

88. ESCOBAR, *La mission*, p. 57.

89. Message d'avertissement dans les métros parisiens de la RATP.

camerounaise nous interpelle tout en proposant la collaboration interculturelle :

Dans la situation mondiale actuelle, nous prenons conscience que nous avons besoin les uns des autres. Pourquoi l'Afrique n'aurait-elle pas quelque chose à apporter à l'Europe en matière de mission chrétienne. Je suis convaincu du contraire⁹⁰.

Vivre ensemble, ce n'est pas vivre à côté, être des *communautés chrétiennes juxtaposées*⁹¹, mais interagir spirituellement et culturellement en s'intervalorisant, développer une identité rhizome, c'est-à-dire racine, mais allant à la rencontre des autres racines et former une identité-relation⁹². Nous devons transcender les clivages des différences culturelles, briser les murs de haine et d'indifférence et construire ensemble des ponts afin de développer une collaboration interculturelle pour une évangélisation transculturelle. Une démarche qui passe nécessairement par une réflexion sur le rôle prépondérant de l'identité culturelle dans toute évangélisation, comme le souligne avec justesse et pertinence Charles-Daniel Maire dans son article « L'identité culturelle : obstacle ou richesse pour l'évangélisation de la France ? »⁹³. Nous devons apprendre les uns des autres comment faire passer l'Évangile d'une culture à une autre. Comme Africain, le pasteur Fondja est conscient du décalage culturel, c'est pourquoi il déclare : « Il est impératif de tenir compte du contexte tout missionnaire en évitant de vouloir reproduire absolument et intégralement...⁹⁴ » de là-bas, ici. L'heure n'est pas à la concurrence, mais à une fraternelle collaboration. Il s'agit d'annoncer Jésus-Christ. Certes la manière sera différente, car les cultures le sont aussi. En revanche, notre monde, notre société et les individus recherchent une Parole libératrice⁹⁵.

90. FONDJA, « La mission africaine dans un contexte non africain », p. 40.

91. David MEYER, Jean-Marie DE BOURQUENEY, sous dir., *Le Minimum humain. Réflexions juive et chrétienne sur les valeurs universelles et sur le lien social*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 151.

92. Édouard GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 18, 23, 31.

93. Dans DE CONINCK & GIRONDIN, *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité?*, p. 78.

94. FONDJA, « La mission africaine dans un contexte non africain », p. 40.

95. GUÉROULT, « Les Églises issues de l'immigration : de quoi parlons-nous ? », p. 32.

Église des banlieues, des rues et des cités,
tu es encore petite,
mais tu avances.
Tu es encore fragile,
mais tu espères.
Lève la tête et regarde :
Le Seigneur est avec toi⁹⁶.

Il ne faut pas mépriser
la petitesse des premiers travaux.
Qu'on se réjouisse plutôt de voir
Zorobabel l'outil à la main (Za 4.10).

Pour aller plus loin

BASTIAN, Jean-Pierre, CHAMPION, Françoise & ROUSSELET, Kathy, sous dir., *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CONINCK, Frédéric de & GIRONDIN, Jean-Claude, sous dir., *L'Église, promesses et passerelles vers l'interculturalité?*, Charols, Excelsis, 2013.

ESCOBAR, Samuel, *La mission. À l'heure de la mondialisation du christianisme*, Marne-la-Vallée, Farel, 2006.

FATH, Sébastien, *Du ghetto au réseau. Les protestants évangéliques en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005.

FATH, Sébastien & WILLAIME, Jean-Paul, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.

GIRONDIN, Jean-Claude, *Religion, ethnicité et intégration parmi les Protestants évangéliques en région parisienne. La dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité*, Paris, École pratique de hautes études de la Sorbonne, thèse de doctorat, 2003.

SOLOMIAC, Paul, *De Jérusalem à Kuala Lumpur : l'Église mondiale en mission*, Montbéliard, Éditions mennonites, 2011.

96. Guy DEROUBAIX, « Églises issues de l'immigration », *Itinéraires* n° 88, 3, 2014, p. 25.