

seule spécialité, ils ne peuvent prétendre à une approche satisfaisante de l'homme dans son ensemble. Dans cette ligne de pensée, et en soulignant la multiplicité des approches du phénomène missionnaire, on parle aussi des « sciences de la mission ». En conséquence, il sera important de bien réfléchir à l'articulation entre la Bible et l'homme dans son contexte socioculturel<sup>6</sup>.

## L'articulation de la théorie et de la pratique dans l'histoire

Le couple « théorie et pratique » est une conceptualité issue de la philosophie des Lumières. Malgré son utilité limitée elle façonne notre pensée aujourd'hui<sup>7</sup>. C'est donc dans cette perspective qu'on abordera l'approche historique suivante.

L'Antiquité grecque classique dévalorise la pratique au profit de la « connaissance » (gnose) et de la « contemplation ». Dans cette même ligne de pensée<sup>8</sup>, Platon considère les idées et l'esprit comme primordiaux. À sa suite, les Pères de l'Église développent une théologie systématique souvent spéculative. La théologie catholique du Moyen Âge suit la même ligne. Avec la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (1225-1274), elle atteint son apogée. Thomas tranche clairement : la théologie « est plus spéculative que pratique<sup>9</sup> ». L'Antiquité, l'époque patristique et le Moyen Âge mettent donc l'accent sur la théorie.

Par rapport à cette tradition, la règle bénédictine (529) « prie et travaille » (*ora et labora*) apparaît comme un réel contre-courant. Plus tard, le réformateur Martin Luther (1483-1546) à son tour caractérise la science théologique comme « éminemment pratique » (*scientia eminens practica*)<sup>10</sup>. Parallèlement à la Réforme protestante naissent aussi une théologie et une spiritualité catholiques liées à

- 
6. Pour une réflexion approfondie sur les questions épistémologiques suscitées par l'articulation entre la missiologie/théologie pratique et les sciences humaines, voir Christophe PAYA, « La démarche et les méthodes de la théologie pratique », *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p. 23-24; WIHER, « Qu'est-ce que la missiologie ? ».
  7. Pierre GISEL, « Pratique et théologie : introduction », dans *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 11-15; Bernard REYMOND, « Théorie et pratique dans les théologies pratiques francophones », dans *Pratique et théologie*, p. 164-166. L'aperçu historique qui suit s'inspire de GISEL, « Pratique et théologie : introduction », p. 11-30, surtout p. 14-16.
  8. Elle traduit une vision dichotomique du monde.
  9. *Somme théologique* Ia, Q. 1, a. 4, rép.
  10. Gerhard EBELING, *Luther*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 192-193.

l'action, en supplément de la contemplation : celles d'Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la Compagnie de Jésus et de l'ordre missionnaire des jésuites. Dans le cadre des Lumières, le philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) rédige une critique de la métaphysique classique. Et, s'appuyant sur Kant, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) compose un nouvel organigramme de la théologie, son *organon* théologique, en y introduisant la théologie pratique à côté des théologies philosophique et historique (comprenant l'exégèse, l'histoire des dogmes et l'histoire de l'Église)<sup>11</sup>. Dans le même ordre d'idées se trouve Karl Marx (1818-1883) qui réagit contre la philosophie « idéaliste » de Hegel en disant : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le changer<sup>12</sup>. » Les temps « modernes » mettent donc l'accent sur la pratique. Cette lancée vers la pratique continue dans la période contemporaine.

Dans la théologie catholique scolastique, la pratique était perçue comme simple application des vérités de la théologie systématique et elle n'était donc pas digne d'être une discipline universitaire. Dans cette vision, la « théorie » est supérieure à la pratique, mais court le risque de se livrer à l'illusion d'un discours dont la vérité tiendrait à sa seule cohérence, sans confrontation avec la réalité et sans attention accordée à l'histoire<sup>13</sup>. Dans une telle conception, la science théologique spéculative en tant que théorie est condamnée à se développer dans l'isolement d'une tour d'ivoire. Les théologies de la libération se situent à l'autre extrême. Leur réflexion part de la « praxis » de l'Église<sup>14</sup>. En missiologie, ces deux approches correspondent à deux modèles de contextualisation : d'une part au modèle de la « traduction », qui applique les doctrines systématiques dans différents contextes culturels, et d'autre part au modèle « anthropologique », qui part des problématiques du contexte socioculturel<sup>15</sup>.

11. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1994 (version allemande originale : *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin, de Gruyter, 2002 [1811]).

12. Georges LABICA, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p. 23 (Thèse 11).

13. GISEL, « Pratique et théologie », p. 11.

14. Cf. Bruno CHENU & Bernard LAURENT, sous dir., *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Cerf/Centurion, 1985.

15. Voir Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, éd. révisée et augmentée, Maryknoll, Orbis, 2002 [1992].

Du point de vue plus nuancé qui prévaut actuellement dans les sciences humaines, la pratique n'est pas seulement l'application de la théorie (approche déductive), mais aussi le lieu de l'évaluation des hypothèses de la théorie, et donc du développement de nouvelles théories (approche inductive)<sup>16</sup>. Pour désigner cette nouvelle approche de la théologie pratique, on a introduit le néologisme de « praxéologie<sup>17</sup> ». Selon le « cercle herméneutique » de René Padilla, qui évolue plutôt en forme de spirale et constitue un prolongement de la méthode des théologies de la libération, on progresse de la situation historique, avec ses problématiques, par une réflexion théologique, vers une nouvelle appréciation des données des Écritures, qui transformera la vision du monde, pour aboutir à une nouvelle pratique dans le contexte historico-culturel<sup>18</sup>.

Dans les deux Testaments de la Bible, vie pratique et affirmations théologiques sont intimement liées. Dieu se révèle dans la vie concrète d'individus et de peuples, dans des circonstances historiques et culturelles très diverses. À titre d'exemple, les notions de rédemption (hébr. *g<sup>o</sup>ʿăllāh*) et d'amour fidèle (hébr. *hesed*) se précisent dans l'histoire de Ruth, livre qui, jusqu'à aujourd'hui, doit être lu à chaque Pentecôte dans le culte juif. Bernard Huck observe que la démarche générale de l'Ancien Testament va de la vie à la théologie<sup>19</sup>. De même, « les Actes des Apôtres nous font découvrir la doctrine de l'Église par les récits de sa naissance à la Pentecôte, ses premières difficultés internes (Ac 6) et externes (les persécutions), son ouverture aux Samaritains, aux non-Juifs dans les efforts missionnaires de Paul et de son équipe notamment<sup>20</sup> ». En revanche, certains problèmes dans les épîtres trouvent leur solution par le recours à des affirmations théologiques : la réflexion sur la question du vête-

16. GISEL, « Pratique et théologie », p. 11.

17. Jean-Guy NADEAU, « Une méthodologie empirico-herméneutique », dans G. ROUTHIER et M. VIAU, sous dir., *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 221-236. Jean-Guy NADEAU, sous dir., *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, 2 vol., Cahiers d'études pastorales 4, Montréal, Fides, 1987.

18. René PADILLA, « Hermeneutics and Culture. A Theological Perspective », dans John STOTT & Robert T. COOTE, sous dir., *Gospel and Culture*, Pasadena, William Carey Library, 1979, p. 98.

19. Dans cette section, nous suivons la pensée de Bernard HUCK, « Histoire des relations entre la théologie et la pratique », dans Christophe PAYA, sous dir., *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p. 3-14, particulièrement p. 3-5.

20. *Ibid.*, p. 4.

ment des femmes se fonde sur une référence à la Trinité et à la Création (1 Co 11.3, 8-9). La réflexion sur la place accordée à certaines personnes dans les assemblées s'appuie sur « la loi royale selon l'Écriture » (Jc 2.8), et la réflexion sur les conflits internes aux Églises et sur la soumission aux maîtres d'esclaves trouve son fondement dans la référence au Christ (Ph 2.1-11 ; 1 P 2.18-25). Ici on observe la démarche inverse : de la théologie à la pratique. Ainsi dans la « somme théologique » de Jean Calvin, dans son *Institution*, on n'observera pas d'écart entre théologie systématique et questions pratiques. La Bible nous le montre bien : la pratique et la théorie n'évoluent pas indépendamment. Elles s'influencent mutuellement.

### La pratique influence la théorie

Dans leurs pratiques missionnaires, l'apôtre Pierre (Ac 10) et l'apôtre Paul (Ac 13-14) constatent que les non-Juifs viennent à la foi et reçoivent le Saint-Esprit sans adhérer préalablement à la loi mosaïque et sans se faire circoncire. Ce fait missionnaire les oblige à repenser leur théologie<sup>21</sup>. L'apôtre Paul l'explicite dans ses épîtres. Son but est d'abaisser pour les non-Juifs les barrières socioculturelles fermant l'accès à l'Évangile<sup>22</sup>. Leur proposition d'accepter les non-Juifs dans l'Église sans autre condition est entérinée lors du concile de Jérusalem (Ac 15). La pratique missionnaire de Paul a donc influencé sa théologie et en conséquence celle de toute l'Église primitive.

Pendant les trois premiers siècles de notre ère, les chrétiens font part de leur foi à leurs proches d'une manière tout à fait naturelle et spontanée. Des missionnaires itinérants prêchent l'Évangile et enseignent dans les lieux publics. Les chrétiens se démarquent par leur vie d'amour, leurs bonnes œuvres et leur dévouement pour les autres<sup>23</sup>.

- 
21. Dans cet aperçu historique les termes de « théorie » et de « théologie » sont utilisés largement comme synonymes. Dans l'ouvrage *Pratique et théologie* de Pierre Gisel, le choix est fait de presque toujours remplacer le terme de théorie par celui de théologie. Pour une explication, voir Bernard REYMOND, « Théorie et pratique dans les théologies pratiques francophones », p. 166 n. 10.
  22. Voir le souci semblable de Donald MCGAVRAN dans *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
  23. Jacques BLANDENIER & Jacques BLOCHER, *L'évangélisation du monde. Précis d'histoire des Missions*, vol. 1, *Des origines au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nogent-sur-Marne/Saint-Légier, Éditions de l'Institut Biblique/Emmaüs, 2011<sup>2</sup>, p. 27-28, 51-59 [1998, p. 25-26, 47-55]; Michael GREEN, *L'évangélisation dans l'Église primitive. Le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, Lavigny/Saint-Légier, Groupes Missionnaires/Emmaüs, 1981, p. 199-284.

Ainsi, trois siècles après la venue de Jésus, la foi chrétienne est celle de 10 % de la population mondiale d'alors. Un tiers de la population a entendu l'Évangile sans qu'il y ait eu organisation stratégique des efforts missionnaires<sup>24</sup>. Ce fait amène certains à conclure que l'évangélisation ne nécessite pas de stratégie, mais est plutôt spontanée, c'est-à-dire dirigée par le Saint-Esprit. Pourtant, Jésus a non seulement passé des nuits entières à écouter la voix du Père (« et il passa toute la nuit à prier Dieu », Lc 6.12), mais il a aussi suivi la volonté établie ensemble avec le Père : poser les bases de la rédemption de l'homme (Mc 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34,45; Lc 22.42; Jn 17.4). Pareillement, l'apôtre Paul a non seulement suivi l'impulsion du Saint-Esprit (Ac 16.6-11), mais, en s'appuyant sur sa pratique missionnaire, il a aussi réfléchi à sa stratégie (Rm 15.22-28; 2 Tm 4.9-12)<sup>25</sup>.

Avec l'édit de tolérance de Milan (313), sous l'empereur Constantin, et l'accréditation de la foi chrétienne comme religion d'État sous Théodose (381), les masses affluent dans l'Église. Les peuples germaniques animistes qui s'établissent dans les limites de l'empire adoptent la foi chrétienne. Dorénavant, tout habitant de l'empire est considéré comme « chrétien ». Les concepts d'Église territoriale et plus tard d'Europe chrétienne se développent : l'Église reprend l'organisation territoriale de l'empire et commence à parler de diocèse (*dioikêsis*, « gouvernement d'une maison, administration ») et de paroisse (*paroikêsis*, « voisinage ») : c'est le concept de chrétienté. Désormais la mission consiste d'une part à atteindre les masses des campagnes, à l'intérieur de l'empire, et d'autre part à atteindre les « barbares », à l'extérieur des frontières. Les protagonistes types y sont Martin de Tours, pour la « mission intérieure », et Wulfila, pour la « mission extérieure »<sup>26</sup>. Une fois la première tâche accomplie, la mission devient une entreprise « au loin », qui

24. Pour les statistiques, voir BLANDENIER & BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, p. 60 [1998, p. 56]; pour l'expansion spontanée du christianisme primitif, voir Roland ALLEN, *Spontaneous Expansion of the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962.

25. GREEN, *L'évangélisation*, p. 310-331; voir aussi Roland ALLEN, *Missionary Methods. St. Paul's or Ours?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962.

26. BLANDENIER & BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, p. 61-70 [1998, p. 57-65]. La notion de « mission intérieure » est forgée beaucoup plus tard, au XIX<sup>e</sup> siècle, par Johann Hinrich Wichern, face aux problèmes sociaux qui étaient interprétés comme conséquence de la déchristianisation et nécessitaient donc un effort missionnaire à l'intérieur de l'Église évangélique luthérienne.

ne concerne plus directement tous les chrétiens. C'est une affaire de spécialistes qui ont une vocation particulière. Ces définitions de l'Église et de la mission sont géographiques.

Les réformateurs sont les héritiers de ces modèles missionnaires géographiques et ecclésiologiques. Évoluant dans une « Europe chrétienne » coupée des autres continents non chrétiens et dans une Europe continentale, loin des mers, Martin Luther (1483-1546) se voit comme « l'évangéliste des Allemands » : sa tâche est de réformer l'Église. En dehors des Allemands, on envisage la minorité juive d'Allemagne et les Turcs, devant les portes de Vienne. La mission « au loin » n'étant pas prévue, Luther n'envoie pas de missionnaires outre-mer comme l'Église catholique contemporaine le fait déjà. Le principe « tel prince telle religion » (*cuius regio ejus religio*) adopté à la paix d'Augsbourg, en 1555, confirme cette conception géographique de la mission. Luther et les autres réformateurs (à l'exception de Bucer) ne développent aucune base théologique pour une missiologie évangélique. De plus, Luther ne conçoit pas les ordres monastiques comme des structures missionnaires de l'Église. Ayant été moine lui-même, Luther a une perception négative des ordres monastiques. En abolissant les couvents et les ordres missionnaires, les réformateurs suppriment les structures contemporaines de la mission<sup>27</sup>. C'est la tradition des modèles missionnaires géographiques et ecclésiologiques et le contexte continental qui imprègnent les esprits du XVI<sup>e</sup> siècle.

## La théorie influence la pratique

Mais c'est aussi la théologie des réformateurs qui les empêche de s'engager dans la mission. Sur le plan ecclésiologique, Luther récuse l'idée d'une autorité apostolique transmissible. Le temps des apôtres fondateurs de l'Église est révolu. C'est à eux que fut adressé le mandat missionnaire par le Ressuscité. Du point de vue eschatologique, l'Église du XVI<sup>e</sup> siècle se positionne dans un autre chapitre de l'histoire du salut et n'est donc plus concernée directement par le mandat missionnaire de Matthieu 28. Les réformateurs interprètent les événements contemporains comme faisant partie de la fin des temps : le pape est l'Antéchrist et les Turcs la Bête de l'Apocalypse. Ce n'est donc pas le moment de penser à des entreprises outre-mer.

---

27. BLANDENIER & BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, p. 270-281 [1998, p. 251-259].

On pourrait qualifier cette position de « cessationniste »<sup>28</sup>. Comme résultat de cette théologie, les réformateurs n'envoient pas de missionnaires. Par la suite, il n'y aura que de rares efforts missionnaires luthéro-réformés : au Brésil par les Français, en Afrique du Nord par les Allemands et en Laponie et au Groenland par les Danois<sup>29</sup>.

Très rapidement, il devient évident que les communautés anabaptistes font preuve d'une théologie et en conséquence d'une pratique très différente. La mission fait partie de leur vie quotidienne. Les différents représentants mettent souvent en avant les mandats missionnaires de Matthieu 28 et de Jean 20 comme mobiles de leur proclamation itinérante de l'Évangile. Il est également intéressant que Jean 15.16 soit cité comme mandat missionnaire : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais moi, je vous ai choisis et je vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit. » Cependant, à cause de la persécution et de leur statut minoritaire et marginal, les anabaptistes n'ont pas eu les moyens de développer une entreprise missionnaire outre-mer<sup>30</sup>.

Ce sera différent chez les piétistes allemands de Halle et chez les Frères moraves au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le cadre du réveil piétiste allemand, Auguste Hermann Francke (1663-1727), professeur de théologie à l'université de Halle, fonde une école, un orphelinat, une imprimerie, le premier journal missionnaire protestant et motive ses jeunes étudiants en théologie pour la mission. Comme référence biblique, il utilise surtout le mandat missionnaire de Matthieu 28<sup>31</sup>. Les missions moraves sont un produit du piétisme allemand, puisque leur fondateur Nicolas de Zinzendorf (1700-1760) a été formé dans les écoles d'Auguste Francke à Halle. Animé par le réveil piétiste de Halle, le jeune comte de Zinzendorf fait une expérience avec

---

28. *Ibid.* Des constatations analogues s'imposent concernant les positions pratiques et théologiques des autres réformateurs, sauf Martin Bucer. Voir J.-R. BRÜTSCH, *La pensée missionnaire dans le protestantisme de Luther à Zinzendorf*, thèse de doctorat, Genève, 1946; Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 4; W.F. DANKBAAR, « L'apostolat chez Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41, 4, 1961, p. 346-347; Jean-Marc BITTNER, « Un réformateur appelle à la mission : Martin Bucer », *Ichthus* n° 138, 5, 1986, p. 11-19.

29. BLANDENIER & BLOCHER, *L'évangélisation du monde*, p. 293-308, 330-335, 353-362 [1998, p. 271-285, 306-311, 327-336].

30. *Ibid.*, p. 277-284 [1998, p. 257-262].

31. *Ibid.*, p. 343-352 [1998, p. 318-326].

le Christ crucifié qui lui dit : « Voilà ce que moi, j'ai souffert pour toi et toi, qu'est-ce que tu as fait pour moi ? » Cette phrase de son Seigneur, Sauveur et modèle de missionnaire devient le mot d'ordre de Zinzendorf et de tous ceux de la communauté des Frères qu'il réussit à motiver pour la mission. À partir de 1732, la Mission morave envoie des hommes et des femmes, surtout des non-théologiens, dans des régions côtières à travers le monde entier<sup>32</sup>. Il devient évident ici que la théorie influence la pratique.

### Chez les évangéliques, la pratique a précédé la théorie<sup>33</sup>

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, environ trois siècles après la Réforme, et après quelques décennies de réveils en Grande-Bretagne et aux États-Unis, le baptiste anglais William Carey appelle à la révision de la « théorie cessationniste » : « le mandat du Seigneur reste d'actualité ». En 1792, il publie une étude appuyée sur des arguments théologiques et des données statistiques qui démontre que les chrétiens ont une « obligation de mettre à disposition des moyens pour la conversion des non-chrétiens<sup>34</sup> ». Dans la suite, une nouvelle structure missionnaire est créée pour le monde évangélique sous forme de sociétés missionnaires. Parce que les Églises héritières de la « théorie cessationniste » n'ont pas de vision missionnaire, ces sociétés sont le plus souvent para-ecclésiastiques. Des particuliers, éveillés par les réveils, partageant le même élan missionnaire, se regroupent dans des « groupes de mission ». Le volontariat

32. *Ibid.*, p. 363-389 [1998, p. 336-360]. Au moment du centenaire de la Mission morave, en 1832, on trouve 200 missionnaires dans sept pays de tous les continents. Au cours de ces cent années, 1200 missionnaires ont été envoyés, qui ont amené 90000 personnes au Christ. Cinquante ans plus tard, en 1882, c'étaient déjà 2000 missionnaires envoyés, c'est-à-dire un missionnaire pour 92 membres, comparés à une moyenne d'un missionnaire pour 5000 fidèles dans les autres Églises protestantes. Pour les statistiques voir *ibid.*, p. 383-384 [1998, p. 355-356].

33. Titre emprunté de Jean-François ZORN & Jean ALEXANDRE, *Missiologie. Histoire et enjeux*, Cahiers de mission, Supplément au n° 82 de *Mission*, Paris, Défap, 1998.

34. « William Carey : L'envoi en mission est une obligation qui reste d'actualité (1792) », dans Klauspeter BLASER, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2000, p. 35-38. Pour la version originale anglaise complète, voir William CAREY, *An Enquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1792), Londres, Carey Kingsgate, 1961.



laïque est caractéristique de ce mouvement<sup>35</sup>. Ce fait est en partie dû à la théologie non missionnaire, tout comme les conceptions théologiques de Pierre avaient bloqué sa perception de la volonté de Dieu en Actes 10.14-16.

À la suite de l'appel de Carey, un grand nombre de sociétés missionnaires sont fondées : en 1792 la mission baptiste britannique (*British Missionary Society*), en 1815 la Mission de Bâle<sup>36</sup> et en 1822 la Société des missions évangéliques de Paris (SMEP)<sup>37</sup>. Le grand mouvement missionnaire des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles naît sur les ailes de l'expansion coloniale. Il imprègne la réflexion missiologique de la notion de « mission centrifuge ». On y retrouve le concept de la « mission au loin », donc le modèle géographique de la mission. Il demeure le modèle principal pour la plupart des chrétiens jusqu'à aujourd'hui. Il faut se rendre compte que la création de sociétés missionnaires para-ecclésiastiques est une manière parmi beaucoup d'autres d'envisager la mission. Ce modèle a été favorisé par le colonialisme, par un décalage de développement de l'Occident par rapport aux peuples ciblés, et aussi par la prospérité économique produite par l'industrialisation de l'Occident<sup>38</sup>. À défaut de ces trois facteurs, la réalisation de ce même modèle pourrait s'avérer difficile. C'est ce qui se produit aujourd'hui quand des personnes ou organisations originaires des pays économiquement défavorisés essayent de copier le modèle de sociétés missionnaires et se heurtent au problème financier. Mais à ce jour, ce « modèle sociétal » semble rester le modèle favori. L'époque du grand mouvement missionnaire se caractérise donc par les modèles géographique et ecclésiologique et par les sociétés missionnaires.

Plongés jusqu'au cou dans l'activité missionnaire, perçue comme importante et urgente, les évangéliques n'ont généralement pas pris

---

35. William Carey, « le père des missions protestantes », était cordonnier. Voir Andrew F. WALLS, « The Missionary Movement. A Lay Fiefdom ? », dans *The Missionary Movement in Christian History. Studies on the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis, 1996, p. 215-235.

36. En 2001 renommée « mission 21 ».

37. Restructurée en 1971 en Défap (« Département évangélique français d'action apostolique », avec comme sous-titre « Service missionnaire protestant » de France) et CÉVAA (« Communauté évangélique d'action apostolique », structure de collaboration des Églises de sensibilité protestante en francophonie).

38. Andrew F. WALLS, « The Old Age of the Missionary Movement », dans *The Missionary Movement in Christian History. Studies on the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis, 1996, p. 255-261, surtout p. 259.