

Repousser les frontières, repenser les polarités centre-périphérie. Réflexions autour de la mission inversée comme forme de la mission contemporaine

Catherine FOISY *

Résumé : Cet article propose une revue de littérature critique sur le phénomène de la mission inversée qui témoigne notamment du poids démographique plus imposant des pays d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie au sein de la catholicité et contribue, par l'immigration, à modifier la composition des Églises nationales occidentales. Très peu d'études portent actuellement sur la question de la mission inversée en contexte catholique occidental. Par son caractère exploratoire, cet article vise à exposer les principales connaissances accumulées depuis une vingtaine d'années sur le sujet de la mission inversée en vue d'identifier des pistes de recherche pertinentes, dans le contexte québécois en général et montréalais en particulier. Ainsi, son propos se structure selon trois pôles : 1) les diverses manières d'envisager la mission inversée ; 2) les principaux enjeux soulevés dans les nombreuses études consultées ; 3) les pistes de recherche envisagées sur la mission inversée en contexte catholique à Montréal.

Mots clés : mission inversée, Église catholique, globalisation, immigration

L'étude de la mission chrétienne contemporaine et occidentale, posée dans un contexte global marqué par des flux de populations issues de sociétés non occidentales, invite à revoir les catégories d'analyse et d'interprétation usuelles afin de rendre compte de ce qui se présente comme une inversion des pôles d'impulsion et

* Catherine Foisy est professeure au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal.

d'accueil de celle-ci. En contexte québécois, la « mission inversée »¹ suscite, depuis une décennie déjà, un intérêt dans les médias² ainsi que dans les milieux catholiques (Laverdure, 2014)³. L'intérêt de l'objet réside dans le fait que s'y croisent des dimensions religieuse et ecclésiale⁴ certaines, mais aussi socioculturelle, en cela que ces ministres du culte – prêtres, religieux et religieuses missionnaires et laïcs venus de pays du Sud global (Kim, 2015) – deviennent aussi des facilitateurs d'intégration pour des centaines, voire des milliers de chrétiens issus des mêmes pays. D'ailleurs, cet aspect, bien qu'il ait peu retenu l'attention des chercheurs québécois, était soulevé par Gilles Bibeau (2006)⁵ et s'avère très présent, comme nous le verrons, dans les études menées en Europe et aux États-Unis sur ce qui fait l'objet de la mission inversée.

Cette thématique est aussi la résultante de travaux antérieurs menés sur l'effort missionnaire québécois (Foisy, 2012, 2017), tel qu'il se déploie en Asie, en Océanie, en Afrique et en Amérique latine entre 1945 et 1980⁶. Consciente du lent déplacement du

¹ Ce terme, qui fera l'objet du présent article, renvoie en substance à l'idée que les sociétés occidentales déchristianisées seraient le lieu d'accueil de nouveaux missionnaires issus des pays autrefois hôtes des missionnaires. Autrement dit, l'expression fait notamment référence à une inversion des flux missionnaires traditionnels. Voir, entre autres, les travaux de Rebecca Catto (2008, 2012) et d'Afe Adogame (2010).

² Voir les reportages de Chabot (2013) et Yvon (2014). Des articles publiés dans *Le Devoir* ainsi que dans *Le Journal de Québec* et *La Presse* en témoignent aussi.

³ Quelques années auparavant, la communauté de Sainte-Bernadette, à Trois-Rivières, s'était interrogée sur l'enjeu de la pénurie de prêtres au Québec et sur les manières les plus pertinentes de répondre aux besoins pastoraux croissants découlant de cet état de fait.

⁴ Des enjeux ecclésiologiques font aussi surface, sur lesquels nous reviendrons.

⁵ Cet auteur concluait, à juste titre, qu'« [i]l [lui] sembl[ait] urgent de poser à nouveau la question de la religion et d'envisager ses liens avec le politique, la démocratie et la citoyenneté. D'autant plus qu'un nombre élevé d'immigrants tendent, en Amérique du Nord, à accéder à la citoyenneté en passant par l'appartenance à des Églises et groupes religieux qui servent à certains d'entre eux de voie d'insertion pour trouver une place dans la société d'ici et y jouer un rôle en tant que citoyens » (Bibeau, 2006 : 202).

⁶ Les échanges menés dans le cadre d'un séminaire de troisième cycle sur la mission en contexte contemporain et la recherche réalisée en amont de celui-ci

centre de gravité du catholicisme romain de l'Occident vers les pays du Sud dont témoignent notamment le recrutement au sein des instituts missionnaires québécois étudiés ainsi que le poids démographique plus imposant de ces pays au sein de la catholicité⁷, nous avons commencé à nous interroger sur la composition des Églises nationales occidentales et leur avenir, qui semble de plus en plus passer par l'afflux d'immigrants, spécialement en zones fortement urbanisées comme Montréal, par exemple.

Or, il se trouve qu'ici, au Québec, nous n'avons recensé aucune étude scientifique qui porte directement sur ce sujet de la mission inversée en contexte catholique. Au mieux, pour la dimension catholique, des articles, fortement antérieurs à notre réflexion, traitent de l'engagement de l'Église québécoise au moment de l'afflux massif de « *boat people* », des réfugiés vietnamiens (Courcy, 1984)⁸, ou de la gestion de la diversité ethnoculturelle par l'Église de Montréal (Harvey, 1993)⁹. Par ailleurs, des travaux plus récents, réalisés par des chercheurs rattachés principalement au Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), conçoivent le religieux comme un facteur permettant de rendre compte du traitement de la diversité culturelle dans la société québécoise, particulièrement à Montréal (Mossière et Le Gall, 2012 ; Le Gall et Meintel, 2015 ; Meintel, 2014). Les travaux menés à l'UQÀM, sous la direction de Louis Rousseau (2012), ont aussi permis de montrer comment le religieux constitue une trame

nous ont convaincue du bienfondé d'entreprendre une recherche sur la mission inversée en contexte catholique et francophone québécois.

⁷ L'étude publiée par le Centre for the Study of Global Christianity (2013) en témoigne très largement, tant pour ce qui est du passé récent qu'en ce qui concerne l'avenir. Andrew F. Walls (cité par Kim, 2015 : 3), affirme : « *The most striking feature of Christianity at the beginning of the third millennium is that it is predominantly a non-Western religion* ». Rebecca Y. Kim poursuit, en précisant : « *At the beginning of the twentieth century, approximately 80 % of Christians resided in Europe and North America; at the dawn of the twenty-first century, more than 60 % of Christians reside in other continents* ».

⁸ Courcy démontre que l'Église du Québec, par le biais d'activités de nature sociopolitique et communautaire, est entrée dans un processus de reconversion de son action, de redéploiement de soi comme institution.

⁹ Harvey montre que les choix faits au XIX^e siècle, sous l'épiscopat de Bourget, relativement aux Irlandais, continueront de guider l'épiscopat montréalais au moment de l'arrivée des Italiens, des Portugais, puis des Latino-Américains, des Africains et des Asiatiques.

dans le processus de recomposition identitaire québécois en cours, traitant notamment des pentecôtistes africains. Nous avons publié un article portant sur la manière dont des missionnaires québécois, en l'occurrence les Pères blancs, se sont engagés dans l'accueil et l'orientation des nouveaux arrivants d'origine africaine à Montréal, à travers la mission du Centre Afrika qu'ils ont fondé en 1989 (Foisy, 2015). Sans poser directement la question de la mission inversée, cette courte étude permettait de montrer comment les missionnaires québécois, de retour au pays, poursuivent leur travail auprès des populations immigrantes africaines installées à Montréal (*ibid.*). Dans la perspective de la « Nouvelle évangélisation »¹⁰, qui vise à rechristianiser, voire à « recatholiciser » les sociétés largement sécularisées de l'Occident (particulièrement celles de l'Europe), le rôle des prêtres, religieux et religieuses, mais aussi des laïcs issus des pays du Sud¹¹, installés ou directement envoyés en mission au Nord, soulève de nombreux enjeux, en lien également avec la mission telle qu'elle s'est vécue à l'époque coloniale, notamment.

Bien que la plupart des auteurs consultés dans le cadre de la revue de littérature critique que nous proposons ici s'entendent sur le fait que les données probantes à propos de ce phénomène manquent encore, l'intérêt sociologique pour et de la question n'est pas à démontrer. Cet article se veut exploratoire dans la mesure où il ne présente aucune nouvelle donnée provenant d'une enquête de terrain. Il vise d'abord à exposer les principales connaissances accumulées depuis une vingtaine d'années sur la question de la mission inversée en vue d'établir des pistes de recherche

¹⁰ Le théologien Deneken (2006) en dresse une généalogie qu'il fait remonter non pas au pontificat de Jean-Paul II, mais bien aux documents du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) présentés lors de la conférence qui s'est tenue à Medellín (1968). Cependant, il est juste d'affirmer que Jean-Paul II, durant son pontificat (1978–2005), va en faire l'un de ses chevaux de bataille en vue de la reconnaissance par l'Europe de ses racines chrétiennes.

¹¹ En 2014, le nombre de prêtres dans le monde a augmenté de 895 par rapport à l'année précédente, pour atteindre 414 313 prêtres. C'est en Europe (- 1 375), dans les Amériques (- 90) et en Océanie (- 80) que la diminution est la plus marquée. En revanche, des hausses ont été enregistrées en Asie (+ 1 364) et en Afrique (+ 1 076). En 2010, le nombre de catholiques sur la planète était évalué à 1,228 milliard, une augmentation de 15 millions par rapport à l'année précédente (Agence Fides, 2014).

pertinentes, dans le contexte québécois en général et montréalais en particulier. Cet article relève davantage de l'effort de prospection que d'une recherche en cours de réalisation ou aboutie. Cependant, à notre connaissance, il est un premier bilan de la littérature critique rédigé en français sur le sujet et devrait favoriser l'élaboration de nouvelles voies de recherche.

Le propos de cet article sera articulé selon trois pôles. D'abord, nous discuterons des diverses manières d'envisager la mission inversée. Par la suite, nous exposerons les principaux enjeux soulevés dans les diverses études consultées, qui sont notamment relatifs au caractère postcolonial de cette réalité. Inspirée par le contenu des deux premières parties, nous explorerons quelques pistes qui nous semblent pertinentes en vue de la poursuite de travaux sur la mission inversée en contexte catholique, plus spécifiquement québécois et montréalais.

De quelques éléments de définition

D'entrée de jeu, trois remarques permettent d'introduire la littérature dont il sera question dans cet article. Premièrement, la littérature relative à ce que nous considérons comme la mission inversée est plus imposante en provenance du monde anglo-saxon et protestant. Selon nous, cela s'explique en partie par la structure des Églises protestantes, où les missionnaires sont des laïcs et des pasteurs, alors que la mission dans l'Église catholique est principalement le fait de femmes et d'hommes consacrés, membres d'instituts missionnaires. Le mouvement d'inversion dans la mission semble dès lors plus visible et est souvent considéré comme tel par les autorités des glises protestantes, alors que chez les catholiques, c'est par le biais des prêtres issus de pays du Sud que se révélerait davantage, voire exclusivement, la mission inversée. Compte tenu du travail et de la fonction du prêtre catholique, la présence de prêtres originaires de pays du Sud dans les Églises des pays occidentaux est souvent envisagée de manière ponctuelle ou transitoire, en attendant un retour à des vocations à la prêtrise plus nombreuses en Occident. Cela soulève d'ailleurs une série de questions de nature proprement ecclésiologique, notamment en ce qui a trait à la manière d'envisager les ministères dans l'Église. Deuxièmement, il ne fait aucun doute que les chercheurs ne

s'entendent pas sur une définition univoque du terme « mission inversée », d'autant que la venue de ces pasteurs, prêtres, religieux, religieuses et laïcs dans les pays du Nord permet souvent de répondre aux besoins des populations immigrantes desquelles ils sont eux-mêmes issus, ce qui est loin de représenter une mission inversée menée à l'endroit des populations occidentales locales largement déchristianisées. Troisièmement, ce sont prioritairement les Églises, les pasteurs et les prêtres, des populations consacrées et laïques d'origine africaine qui sont l'objet d'études, puis, dans une moindre mesure, des missionnaires d'origine brésilienne et sud-coréenne. Selon nous, cette représentation forte des missionnaires africains dans les études sur la mission inversée en Europe provient en partie de leur proximité géographique avec le continent européen, mais également des liens coloniaux qui unissaient plusieurs de ces pays européens et africains. Rebecca Catto (2012 : 92) indique d'ailleurs qu'une majorité de travaux ont porté sur les Églises pentecôtistes charismatiques africaines. Cerner, donc, une réalité qui ne serait pas encore tout à fait palpable ou pour laquelle les données probantes manquent encore, voilà un défi scientifique de taille.

Le terme « mission inversée » est d'usage, à la fois dans le monde chrétien et dans le monde académique, depuis le début des années 1980. On le définit d'abord et avant tout comme « l'envoi de missionnaires vers l'Europe et l'Amérique du Nord par des Églises et des communautés chrétiennes issues du monde non occidental, particulièrement d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, lesquelles [historiquement] ont reçu les missionnaires catholiques et protestants » [notre traduction] entre les XVI^e et XX^e siècles¹². Ce serait, selon Catto, ce changement historique qui est à l'origine du terme « mission inversée ». Paul Freston insiste sur le fait qu'il s'agit d'une forme d'inversion des rapports centre-périphérie passant par le renversement du rapport entre colonisés et colonisateurs. Cependant, cette idée est remise en question de manière forte par Rebecca Y. Kim dans son ouvrage *The Spirit Moves West : Korean Missionaries in America* (2015), tout comme elle est questionnée par d'autres auteurs. Elle démontre, entre autres, la difficulté, voire l'impossibilité pour les Sud-Coréens

¹² Matthews Ojo (cité par Catto, 2012 : 91).

d'être traités comme des égaux par les membres de la hiérarchie des Églises protestantes blanches américaines. D'autres auteurs ont rappelé la présence de rapports de force et de pouvoir inégaux entre missionnaires du Sud et membres occidentaux des Églises installées au Nord. Nous reviendrons sur cet aspect dans la deuxième partie de cet article, car c'est l'une des dimensions qui, alimentant diverses facettes de la mission (financement, formation, octroi des postes hiérarchiques, reconnaissance des compétences et expériences antérieures acquises dans le pays d'origine), posent le plus problème dans le contexte de la mission inversée.

En contrepartie, dans le contexte de la Grande-Bretagne, de plus en plus d'Africains mettent sur pied leurs propres congrégations indépendantes, sans lien formel avec une institution les envoyant en mission depuis leur pays d'origine ou avec une institution britannique. Pour sa part, et cet aspect a été relevé par plusieurs (Mossière et Le Gall, 2012 ; Köning, 2013, 2009), Richard Burgess défend une conception élargie de la notion de « mission inversée », intégrant notamment des formes d'engagement social¹³. L'acception s'est aussi enrichie en tenant compte, entre autres, du travail des Églises indépendantes africaines nées de formes de réveil à tendances nationalistes et installées en Occident de même que des populations immigrantes issues des diasporas nationales installées en Occident et étant actives à l'intérieur de réseaux diasporiques liés à un courant chrétien spécifique ou actives à l'extérieur de ces frontières ethnoreligieuses¹⁴. La mission inversée pourrait aussi être

¹³ Burgess (2011 : 437) note : « *Yet Nigerian Pentecostals in Britain often understand their mission in broader terms to include any activity that will transform society, and regard their movement as a significant social force capable of reversing the secularizing tendencies of British society* », tout en concluant ainsi : « *While evangelisation remains a priority, the foregoing has shown the importance of civic engagement within the missionary agenda of Nigerian Pentecostals in Britain. Implicit within these initiatives is not only a desire to empower the black community, but also to commend the gospel to the indigenous British* » (ibid. : 447).

¹⁴ Hun Kim (2011 : 63) mentionne : « *Indeed, reverse mission in the 21st century is part and parcel of the transfer of initiative in mission to the non-Western world as non-Western churches are at the forefront of missionary work around the world. In turn, contribution to reverse mission is a result of incidental mission by non-Western missionaries and ministers or migrant lay people through their Diaspora networks* ».

entendue comme une résultante effective, plus ou moins attendue, de l'installation de ces populations en Occident.

Le terme s'est encore bonifié sous l'effet de l'intégration de dimensions plus spécifiquement liées aux expériences sur le terrain qui, elles-mêmes, illustrent de nombreux défis auxquels les acteurs et actrices de la mission inversée sont confrontés. Entre les difficultés liées au maintien socioéconomique des immigrants issus du Sud global et celles relatives au fait de rejoindre des chrétiens à l'extérieur de leur communauté ethnoculturelle de référence, les enjeux ne manquent pas et interpellent autant les populations occidentales que celles du Sud. En ce sens, la mission inversée n'est pas uniquement pensée comme un mouvement unilatéral allant des chrétiens issus des pays du Sud vers les populations occidentales, mais comme un mouvement multilatéral, impliquant aussi les membres des Églises et des communautés chrétiennes locales d'Occident¹⁵. Autrement dit, au fur et à mesure qu'avancent les recherches dans le domaine, l'acception du terme tend à s'élargir, en conformité d'ailleurs avec la compréhension qu'a notamment l'Église catholique romaine de la mission depuis le concile de Vatican II. Sa définition de la mission, qui ne renvoie plus uniquement à la dimension *ad extra*, mais bien davantage encore à la poursuite d'une action auprès de ceux qui ne connaissent pas ou peu le christianisme, peu importe leur ancrage géographique, est désormais comprise comme étant d'abord *ad gentes*, voire même une évangélisation¹⁶. Un peu dans le même sens, Rebecca Catto (2008) rappelle que, dans un article paru en 1984, Claude Marie

¹⁵ Hun Kim explique : « *Certainly, the term "receiving mission" is rhetoric from a Western point of view. Accordingly, the idea "foster(s)... welcome of non-European mission workers into Europe to join with us in our mandate to evangelistic vision."* Further the term "receiving mission", has become synonymous with "reverse mission", which refers not simply to "mission in reverse", but whose nature is "multi-lateral rather than unilateral." Reverse mission is when non-Western churches return with the Gospel to societies that initially brought the Gospel to them. This flows from a true sense of debt for the Gospel and for the purpose of building capacity for working in world mission together » (*ibid.*).

¹⁶ La dimension *ad gentes* de la mission s'applique particulièrement aux populations qui, autrefois chrétiennes, sont devenues largement indifférentes à la foi. Par ailleurs, Michel Deneken (2006) met un accent particulier sur cette dimension, de même que d'autres auteurs qui, eux, s'attardent à la mission comme dialogue (Pivot, 2009).

Barbour présentait une autre conception de la mission inversée, conçue comme une approche où les ministres et missionnaires peuvent et doivent apprendre des gens évangélisés, particulièrement des pauvres et des marginalisés, conclusion à laquelle arrive également Burgess (2011). Cette idée n'est d'ailleurs pas éloignée des types de réflexions véhiculées par la tradition théologique latino-américaine, marquée par le paradigme de la libération des pauvres et des opprimés de tout genre.

Comme dans les études consultées, les dimensions relatives aux frontières, qu'elles soient géographiques, ethnoculturelles et même historiques, sont centrales dans notre manière d'envisager la mission inversée. Ces éléments soulèvent de nombreux enjeux, se déployant autant au plan micro que méso et macrosociologique. Outre les rapports de pouvoir inégalitaires à l'intérieur des Églises, souvent marqués par le colonialisme d'autrefois, les enjeux qui retiendront davantage notre attention dans les prochaines pages concernent la naissance des Églises indépendantes, qu'ont fondées des ressortissants issus principalement d'Afrique, ce qui rappelle aussi le caractère diasporique d'une partie du phénomène qu'est la mission inversée et, de manière concomitante, la dimension sociale qui est inscrite de manière forte au cœur de l'action de plusieurs de ces missionnaires. La prochaine section de cet article entend donc approfondir les enjeux soulevés par la littérature relative à la mission inversée et les illustrer par divers exemples.

Principaux enjeux soulevés par la littérature scientifique

Si un enjeu se dégage, c'est bien celui des liens – évolutifs, mais aussi difficileux – entre la mission inversée, telle qu'elle peut être appréhendée et déployée sur le terrain contemporain en Europe ou en Amérique du Nord, et le passé colonial, notamment, mais aussi en ce qui a trait à d'autres facteurs de marginalisation des populations immigrantes en Occident, notamment la classe et la race. Ces dynamiques de minorisation passée et de marginalisation actuelle des populations concernées par la mission inversée font émerger des enjeux relatifs à la construction et à la recomposition identitaires des missionnaires ainsi qu'aux représentations que s'en font les individus des pays de mission occidentaux. Tant les textes de Catto (2013, 2012) que ceux de Köning (2013, 2009), de Mary

(2008), de Kim (2011), de Bleuzen (2008), de Mossière et Le Gall (2012) et de Baliff (2014) en témoignent à leur manière, principalement dans la perspective du pouvoir ecclésial¹⁷.

Le rapport à l'argent, notamment, peut être un point de tension particulièrement révélateur des pouvoirs en jeu dans la mission inversée¹⁸. L'argent étant au Nord, les représentants occidentaux de ces Églises conservent une grande partie du pouvoir, le statut des missionnaires du Sud étant souvent celui d'invités au service des congrégations occidentales ou installées en Occident.

Du point de vue de l'exercice du pouvoir en contexte de mission inversée, Hun Kim soulève d'excellentes questions¹⁹ relatives au passé colonial, à l'ethnocentrisme ainsi qu'aux ressources humaines et financières impliquées dans ces pratiques. Ici, des parallèles pourraient être facilement établis avec les quelques cas catholiques étudiés, autant celui que propose Bleuzen (2008) sur la place des prêtres et des laïcs africains au sein des paroisses de banlieues

¹⁷ Par exemple, Kenneth R. Ross (2005 : 85) écrit : « *A deep challenge for European churches is that they have been accustomed to being "in control" of the Christian message and its expression in church life. The opportunity to go into learning mode and discover from the experience of others new ways of understanding, experiencing and communicating the gospel is not easily grasped* ». Pour sa part, Rebecca Catto (2012 : 102) écrit, à la suite des recherches de terrain qu'elle a menées dans diverses Églises établies en Grande-Bretagne : « *As Kalu has already pointed out in 1975, the power and control remain with the Western centres. [...] Missions from the South to British mainline churches are distinctive (compared to the activities of independent immigrant congregations) because questions of race and class immediately confront the incoming Christian personnel within their host church, as do historic institutional structures, a colonial inheritance and visible decline competing with memories of previous power and growth* ».

¹⁸ Catto (2008 : 113) note : « *The point that many were invited points up the unequal power relations enduring between the West and the global South: the financial strength abides in the West and consequently so does much control of mission* ».

¹⁹ « *Issue : what is the relationship between Western churches/organizations and migrant churches in terms of power ? Does this represent incarnational partnership ? Issue : control & mission in terms of finance and authority in terms of the Western nations as compared to the Global South with less power, less authority and less money. Issue : who is the key driver in "reverse mission" ? Is it the migrant worker/church or local church ? Issue : in what ways are ethnocentrism and neo-colonialism obstacles for reverse mission ?* » (Kim, 2011 : 67).

parisiennes que celui présenté par Edmée Baliff (2014) sur la construction du sens autour du Pèlerinage aux Saintes et Saints africains (PSSA) dans le Valais suisse, qui témoigneraient d'une entreprise de conquête, par l'Église suisse, des Africains. Edmée Baliff (*ibid.* : 14) conclut d'ailleurs son article en affirmant que :

[L]a mission inversée se révèle finalement une mission classique, l'Église devant gagner pour elle les Africains, mais cette fois sans avoir à se déplacer vers le « continent noir », et sans remettre en question ses hiérarchies et son identité. Ce sont les pèlerins du PSSA qui, au sens propre comme au sens figuré, viennent à l'Église.

De plus, ce type de rapport aux Africains fait en sorte que l'Église catholique suisse n'a pas à s'interroger sur ses pratiques ni à se remettre en question du point de vue de ses approches.

Dans son étude, Bleuzen s'interroge sur la manière dont la coexistence de cultures différentes au sein des paroisses se décline, sur les processus de réciprocité ou de résistance à l'œuvre et sur les dispositifs organisationnels de partage des responsabilités. Comme dans d'autres études ayant porté sur la mission inversée en contexte anglo-saxon et protestant, l'un des défis provient d'une tension entre deux registres entre lesquels les paroissiens et les autorités locales sont pris : « un registre moral qui exige une grande ouverture à l'autre et un registre pratique marqué par les difficultés de rapports avec l'autre » (D'Iribarne, 2004 : 123–135, cité dans Bleuzen, 2008 : 215). En reprenant le concept d'« identité de relationnalité »²⁰, l'auteure montre bien comment le vécu en paroisses devient un facteur de recomposition de l'identité des personnes d'origine africaine. Par ailleurs, sans surprise et non pas sans ambiguïtés, se pose la question de l'« inculturation », concept théologique qui consiste à rendre intelligible le message évangélique à ceux qui le reçoivent en adaptant le message chrétien aux différentes cultures tout en christianisant la culture qui accueille l'Évangile et, par là, qui consiste à favoriser l'incarnation de la vie

²⁰ L'« identité de relationnalité » renvoie à « l'ajustement au réel, grâce à trois points de vigilance : une vision [...] locale et distancée de la situation [...], la prise en compte de plusieurs mondes [...] et [...] une "présence connectée" » au pays d'origine (Bleuzen, 2008 : 216–217).

chrétienne dans chaque culture²¹. Les travaux de Bleuzen et de Catto mettent en lumière l'enjeu majeur que représente, tant pour l'Église catholique que pour les Églises protestantes anciennes et principales (*mainline Protestant Churches*), le fait de se saisir des migrants pour affirmer leur présence dans les quartiers, notamment en banlieue, où les Églises évangéliques et l'islam leur font concurrence (Bleuzen, 2008 : 219). Il semblerait que le statut minoritaire ou majoritaire de la religion dans le pays d'origine ait un impact sur le degré, respectivement plus ou moins fort, d'identification des diverses populations du Sud installées en Occident avec leur Église²².

Au quotidien, les missionnaires issus des pays du Sud doivent composer avec divers aspects de leur identité, de telle sorte qu'ils sont constamment remis en question et doivent négocier leur place au sein de leur société d'accueil²³.

Les pratiques des paroissiens britanniques ou français indiquent bien souvent une méconnaissance importante de la vie des Africains, des Asiatiques ou des Latino-Américains avant leur

²¹ La définition de Pedro Arrupe est citée par Bleuzen (2008 : 219) : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création ».

²² Danielle Köning (2013 : 341) précise à cet effet : « *Some of this mission work is focused on Christianizing, re-converting or "reviving" native populations. However, most of the mission work by immigrants seems to focus on fellow ethnics in the diaspora and in the land of origin : Chinese evangelize Chinese, Brazilians evangelize Brazilians, and so on* ». Plus loin, elle conclut : « *Various social aspects connected to being an ethnic minority also helped account for the intra-ethnic mission emphasis : shared networks and shared socio-economic needs within the ethnic group. Lastly, the success of intra-ethnic mission work in Holland depended in part on whether the ethnic minority had been a religious minority back home or not* » (*ibid* : 356).

²³ Burgess (2011 : 442) mentionne : « *However, in their interactions with the host society, Nigerian Pentecostals invariably find themselves having to negotiate between their Christian and ethnic identities. While they might (re)present themselves as cosmopolitan Christians open to other ethnicities, and direct their activities on this basis, they invariably end up catering for their fellow Nigerians instead* ».

arrivée en Europe. Ainsi, à partir d'entretiens menés auprès de missionnaires africains, asiatiques et latino-américains, on réalise que ces derniers ont acquis une solide culture et pratique religieuses, de même que cumulé des responsabilités exercées au sein des paroisses fréquentées avant leur arrivée en Europe, telles que la direction de chorales, l'animation de mouvements de jeunes et de groupes de catéchèse, etc. (Bleuzen, 2008 : 226). Dans le cas plus spécifique des prêtres africains, ces derniers bénéficient toutefois d'un capital symbolique plus important que les laïcs africains (*ibid.*, 2008). La plupart des missionnaires sont marqués, au départ, par le caractère fortement sécularisé, voire postchrétien des sociétés occidentales (Köning, 2011, 2013 ; Catto, 2008, 2012 ; Burgess, 2011). D'ailleurs, ils construisent une partie de la légitimité de leur discours sur la mission inversée, sur cette image, constamment renforcée, d'un Occident autrefois chrétien et missionnaire, aujourd'hui fortement déchristianisé, voire sécularisé²⁴. Les manières de faire des uns et des autres peuvent parfois heurter la culture catholique ou protestante spécifique des paroisses dans lesquelles s'insèrent les missionnaires issus du Sud global :

Ainsi, certains « prêtres africains » favorisent l'expression d'un catholicisme plus identitaire qui extériorise la foi catholique dans un contexte de pluriconfessionnalité par les cours d'éducation à la foi, les cours bibliques et la prédication dominicale. (Bleuzen, 2008 : 227.)

Ils affrontent alors des paroissiens ayant vécu le concile Vatican II et pour lesquels les transformations opérées au sein de l'Église, avec une participation accrue des laïcs du point de vue liturgique et catéchétique, notamment, créent des frictions. Sur l'enjeu de la formation préalable des missionnaires non occidentaux en vue du travail qui leur est confié en Occident, Babatunde Adedibu (2013, 2015) a bien montré que l'un des facteurs les plus déterminants dans l'échec des missions menées par des Africains auprès d'Occidentaux est leur méconnaissance généralisée des

²⁴ Selon Burgess (2011 : 435) : « *What these narratives have in common is their projection of a particular image of Britain as a former missionary sending nation turned into a mission field. This functions as a rhetorical device, enabling pastors to legitimize their sense of mission to the host country* ».

conditions culturelles propres aux pays et aux populations vers lesquels ils sont envoyés, de même que des stratégies mises de l'avant pour évangéliser. Pour sa part, Rebecca Catto (2008) insiste sur le manque flagrant de caractère systématique de la formation reçue par les divers partenaires de la mission inversée.

Après avoir illustré le large consensus qui se dégage de la littérature quant à la notion de « mission inversée », nous avons approfondi les enjeux de pouvoir, teintés du colonialisme ainsi que des conditions de vie difficiles pour les immigrants, tels qu'ils se déploient sur les plans culturel, financier et social, et ce, dans une perspective bidirectionnelle, allant des missionnaires du Sud vers les Occidentaux et de ces derniers vers les missionnaires. Nous avons aussi traité des représentations du christianisme (et plus largement du rapport au religieux) en Occident qu'ont les missionnaires avant d'arriver, de même que nous nous sommes intéressée au caractère lacunaire de leur préparation à la mission. À partir de ces divers éléments, nous chercherons maintenant à formuler des pistes pertinentes d'exploration du cas montréalais. Nous le ferons en essayant de circonscrire le cadre sur lequel pourrait porter une éventuelle recherche et en identifiant les conditions de pratique de la mission inversée ainsi que les enjeux qu'elle pourrait soulever, particulièrement en contexte québécois et montréalais.

Étudier la mission inversée au Québec et à Montréal : pistes de réflexion et de recherche

Ce balayage initial des travaux menés sur la mission inversée, couplé à la connaissance acquise, à la fois, de la mission contemporaine du Québec vers l'étranger et de la place des immigrants et des réfugiés dans l'Église québécoise, plus spécifiquement montréalaise, nous amène à envisager la question selon les grandes lignes qui suivent. D'abord, un effort semble s'imposer afin de distinguer les phénomènes dont il est question en cherchant à dresser un bilan diocésain montréalais des plus exhaustifs quant aux lieux ecclésiaux de rencontre interculturelle, de la pastorale des migrants et des réfugiés ainsi que de la mission inversée, en portant une attention particulière à ses conditions de

réalisation²⁵. Une fois ce portrait clairement établi, il pourrait être pertinent de se concentrer sur les prêtres issus de pays du Sud global étant en charge de paroisses montréalaises. Le texte de Bleuzen était accompagné de statistiques sur le nombre de prêtres étrangers en France²⁶. Or, dans le travail de prospection réalisé en amont de cet article, nous avons réalisé que nous ne disposons d'aucune information similaire pour le Québec, ni même pour le diocèse de Montréal – certainement le plus marqué par la diversité ethnoculturelle au Québec –, ce qui illustre bien la quasi-inexistence des données à laquelle nous sommes confrontés dans le contexte québécois.

Il s'agirait, dans un premier temps, de recenser ces prêtres, en compilant leur pays d'origine, leur formation (théologique²⁷, mais aussi dans d'autres domaines), les pays par lesquels ils ont transité auparavant, leur statut de prêtre (régulier ou séculier), les conditions de leur engagement en paroisse montréalaise.

Dans un deuxième temps, des entretiens semi-dirigés visant à approfondir les conditions de leur pratique paroissiale à Montréal devraient être menés. Cela permettrait d'identifier les réseaux par lesquels ces prêtres transitent, les motivations de leur choix de

²⁵ Cette première étape peut d'ailleurs s'avérer des plus périlleuses tant les données sont peu nombreuses, inégales et, surtout, embryonnaires. (Sorrel, à paraître).

²⁶ « Le nombre de prêtres étrangers en France a progressé ces dernières années, même s'il reste marginal. Ils étaient deux cent quatre-vingt-treize en 2006 sur un total de 20 523 prêtres présents en France. Il y avait cent cinquante-deux prêtres étrangers en Île-de-France en 2007 mais ces chiffres seraient sous-évalués. La Cellule pour l'accueil des prêtres, religieuses et religieux étrangers en service pastoral en France, définit six catégories de prêtres étrangers : les prêtres pour les aumôneries africaines, les étudiants, les prêtres *fidei donum*, les prêtres pour les remplacements, les prêtres ayant des problèmes de santé et même les réfugiés politiques ! Ils sont majoritairement issus des pays d'Afrique centrale, d'Afrique de l'Ouest et du Vietnam. Les "prêtres africains" participent donc très largement à redynamiser un clergé français vieillissant. Durant le séjour, différents services et espaces de réflexion leur sont proposés : un service de documentation, une session Welcome pour ceux qui sont arrivés en France depuis environ dix-huit mois et une session Échanges pour ceux qui sont là depuis plus de deux ans » (Bleuzen, 2008 : 223).

²⁷ À cet effet, on peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas une romanisation plus grande de ces prêtres, compte tenu de l'influence de Rome sur les séminaires des pays du Sud global depuis la fin du concile Vatican II, mais aussi par le biais d'une formation souvent acquise en sol romain.

quitter leur pays d'origine, le regard qu'ils posent sur leur Église d'origine, ainsi que les liens qu'ils entretiennent avec leur pays et leur Église d'origine. De plus, cela serait l'occasion d'apprendre à connaître leur vision des populations qu'ils desservent à travers leur ministère paroissial, les lieux et milieux d'engagement, les stratégies missionnaires mises de l'avant (approches plus ciblées des familles, des jeunes, formes d'engagement de type sociocommunautaire ou autres) et les liens qu'ils entretiennent ou non avec les réseaux missionnaires québécois, notamment. Ce serait aussi l'occasion de questionner ces prêtres sur plusieurs des enjeux soulevés dans la deuxième partie de cet article : les rapports qu'ils maintiennent avec les membres de la hiérarchie catholique locale, la manière dont ils se sentent perçus par leurs paroissien.ne.s et par la société québécoise plus largement, le regard qu'ils posent sur les conditions socioculturelles d'exercice de leur ministère, la préparation reçue avant leur arrivée, leur niveau de connaissances préalables de la société québécoise et de Montréal, la manière dont ils décrivent leur ministère, et ce, afin de voir si la mission inversée fait partie ou non de leur schème de pensée.

Dans un troisième temps, les résultats de ces premiers entretiens menés auprès des prêtres devraient être croisés avec ceux tirés d'entretiens réalisés avec des paroissien.ne.s auprès desquel.le.s travaillent ces prêtres. Ces derniers pourraient être axés sur leurs attentes, leur appréciation globale du travail de ces prêtres, les adaptations que cette nouveauté a pu requérir pour la communauté paroissiale, les avantages et les inconvénients d'avoir un curé issu d'une autre culture, particulièrement dans un contexte global québécois marqué par des enjeux relatifs à la laïcité de l'État et par ceux concernant l'aménagement d'une diversité ethnoculturelle et religieuse croissante. À partir de ces résultats, il serait opportun de se demander si ces prêtres sont systématiquement installés dans des paroisses dont la population est majoritairement issue du même pays ou de la même région du monde, si la présence de prêtres issus de pays du Sud global a tendance à attirer des paroissien.ne.s provenant des mêmes pays ou de la même région, s'il existe un croisement de réseaux communautaires, ethnoculturels, ecclésiaux et paroissiens favorisant la circulation de ce type d'informations parmi les populations catholiques issues de ces pays et régions. Si l'on se fie aux travaux antérieurs réalisés sur les paroisses

ethnoculturelles à Montréal (Harvey, 1994), l'hypothèse la plus probable est que les prêtres sont envoyés dans des milieux auxquels ils peuvent s'identifier sur le plan ethnoculturel, dans la mesure du possible. Il serait aussi opportun de vérifier si certaines conditions favorisent l'accueil et le travail de ces prêtres engagés en paroisses montréalaises.

Une fois ces trois premières phases finalisées, il serait possible d'envisager de poursuivre la recherche sur la mission inversée en contexte catholique montréalais en élargissant la population ciblée aux religieuses, religieux et laïcs issus de pays du Sud global et engagés dans les pratiques de la mission inversée. Cela nous permettrait de nous interroger pour déterminer des éléments relatifs au capital symbolique, notamment (Bleuzen, 2008), mais aussi au capital économique qui distinguent l'expérience des prêtres de celle des religieuses, religieux et laïcs. Cela serait aussi une occasion de réfléchir à des enjeux ecclésiologiques au sens où l'expérience de la mission inversée, telle qu'elle se vit actuellement dans la plupart des pays occidentaux, se fonde sur une compréhension de l'Église où les ministères ordonnés sont centraux. Or, que fait-on des expertises qui ont été développées par des femmes et des hommes laïcs, ainsi que par des religieuses de ces paroisses en manque d'un prêtre, capables de prendre en charge la vie liturgique et pastorale locale ? En ce sens, également, du point de vue de ceux et celles qui proviennent de pays du Sud global, les voies d'insertion en paroisse, en milieu ecclésial ou extraecclésial sont-elles les mêmes, selon que l'on soit religieux ou laïc ? Quels profils se dégagent de ces autres praticien.ne.s de la mission inversée en sol montréalais (parité hommes-femmes, origine, formation, lieux et milieux d'engagement, formes de mission inversée) ?

Conclusion

Cet article souhaite poser les bases d'un chantier de recherche. Nous avons fait la démonstration de l'intérêt de la thématique de la mission inversée pour des recherches ultérieures en contexte québécois, plus spécifiquement montréalais. Après avoir montré à quel point cette réalité n'est pas encore tout à fait documentée par les scientifiques et insisté sur le fait qu'elle renvoie à des enjeux relatifs aux rapports centre-périphérie, il ne fait aucun doute que

l'objet mérite une attention particulière, surtout du point de vue du monde francophone et catholique. Comme nous l'avons illustré, cet objet se trouve à la confluence de nombreux enjeux relatifs à la gestion de la diversité ethnoculturelle et religieuse, mais aussi de l'intégration des populations immigrantes. Autrement dit, il s'agit d'un objet d'intérêt socio-ecclésial permettant de saisir la nature des mutations opérées depuis une cinquantaine d'années dans le domaine de la mission, voire de l'évangélisation, mais aussi plus largement de celles relatives au visage du christianisme sur le plan global. La question du rapport centre-périphérie nous semble cruciale, car les relations sont inversées du point de vue du centre d'impulsion du christianisme, mais pas encore du point de vue des rapports de forces en présence, autant dans le cas de l'Église catholique que des Églises protestantes traditionnelles ou non, même des Églises africaines indépendantes, soit l'une des convergences fortes issues de cette revue de la littérature critique. Parmi les autres enjeux cruciaux, notons ceux qui ont trait aux ressources financières, à la formation inadéquate ou incomplète des missionnaires, aux difficultés relatives à l'inculturation du message, mais aussi aux attentes des missionnaires face au caractère sécularisé des sociétés occidentales.

Le fait qu'aucune étude québécoise n'ait été menée sur cette facette incontournable du catholicisme actuel dont le potentiel de structuration pour l'avenir du catholicisme québécois pourrait s'avérer majeur provient en partie du manque de données relatives à la présence de prêtres d'origine africaine, latino-américaine ou asiatique au Québec. Cela limite de beaucoup la capacité des chercheurs à établir des distinctions concernant le phénomène de la mission inversée et ceux qui lui sont connexes, voire même à formuler des hypothèses à partir desquelles avancer dans la direction de travaux scientifiques stimulants. Toutefois, la présente réflexion a permis d'esquisser diverses pistes de recherche pertinentes au cas catholique québécois et montréalais de même que de les formuler en tenant compte d'hypothèses de travail inspirées de travaux menés en Europe, autant en contexte anglo-saxon et protestant que francophone et catholique. Le chantier qui s'ouvre devant nous promet d'être des plus fascinants tant les enjeux relatifs au pouvoir devraient se poser de manière relativement différente en contexte québécois et montréalais, la Belle Province n'ayant jamais

entretenu de liens coloniaux à l'extérieur de son territoire. Il s'agira de voir aussi quels sont les réseaux par lesquels transitent les prêtres avant leur arrivée au Québec et à Montréal, si les liens diasporiques sont déterminants dans les types de stratégies mises en place autant par des prêtres que par des laïcs issus de pays du Sud ou par les responsables des Églises diocésaines, montréalaises ou autres. Les enjeux de recomposition identitaire ainsi que les formes d'engagement sociocommunautaire de ces hommes et de ces femmes en contexte québécois et montréalais méritent aussi d'être pris en considération de manière croisée avec leur engagement au sein des paroisses locales desquelles ils sont partie prenante.

Remerciements

L'auteure remercie Catherine Bussière, candidate à la maîtrise en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal, pour son travail de recherche bibliographique consciencieux qui lui a permis de procéder à la rédaction de cet article. Ce dernier est une version remaniée et bonifiée de la communication présentée par l'auteure dans le cadre de la journée d'étude intitulée « Cinquante ans de concile Vatican II : pistes et défis pour la recherche sur le catholicisme contemporain » tenue le 6 octobre 2015 à l'Université du Québec à Montréal.

Bibliographie

- ADEDIBU, Babatunde. 2013. « Reverse Mission or Migrant Sanctuaries ? Migration, Symbolic Mapping, and Missionary Challenges of Britain's Black Majority Churches ». *Pneuma*, vol. 35, no 3, p. 405–423.
- . 2015. « Mission from Africa : A Call to Re-imagine Mission in African-led Pentecostal Churches in Britain ». *Missio Africanus. Journal of African Missiology*, vol. 1, no 1, p. 39–52.
- . 2010. *Reverse Mission : Europe – A Prodigial Continent ?* Non publié.
- AGENCE FIDES. 2014. « Vatican – Statistiques de l'Église catholique 2014 ». *Organe d'information des Œuvres Pontificales Missionnaires depuis 1927*, 17 octobre. Récupéré le 13 octobre 2016 de http://www.fides.org/fr/news/38688-VATICAN_Statistiques_de_l_Eglise_catholique_2014.
- BALIFF, Edmée. 2014. « Les Africains, origine et avenir de l'Église catholique suisse ? Réflexions sur les discours des organisateurs du Pèlerinage aux Saintes et Saints d'Afrique à St-Maurice ». *Ethnographiques.org*, no 28, juillet [16 p.]. Récupéré le 10 octobre 2016 de <http://www.ethnographiques.org/2014/Baliff>.
- BIBEAU, Gilles. 2006. « Les Églises noires de Montréal : une voie vers la citoyenneté ? ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, no 1, p. 202–211.
- BLEUZEN, Brigitte. 2008. « “Africains” en paroisses de banlieues ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 143, p. 215–234.
- BURGESS, Richard. 2011. « Bringing Back the Gospel : Reverse Missioning Among Nigerian Pentecostal in Britain ». *Journal of Religion in Europe*, vol. 4, no 3, p. 429–449.
- CATTO, Rebecca. 2008. « Has Mission Been Reversed ? Reflections on Sociological Research with Non-Western Christian Missionaries in England ». Dans *Migration and Mission : Papers Read at the Biennial Conference of the British and Irish Association for Mission Studies at Westminster College, Cambridge, 2nd–5th July 2007*, sous la dir. de Stephen SPENCER, p. 109–118. Sheffield : Cliff College Pub.
- . 2012. « Reverse Mission : From Global South to Mainline Churches ». Dans *Church Growth in Britain : 1980 to the Present*, sous la dir. de David GOODHEW, p. 91–105. Londres : Ashgate.
- . 2013. « Accurate Diagnosis ? Exploring Convergence and Divergence in Non-Western Missionary and Sociological Master Narratives of Christian Decline in Western Europe ». *Transformations*, vol. 30, no 1, p. 31–45.
- CENTRE FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY. 2013. *Christianity in its Global Context, 1970–2020. Society, Religion and Mission*, juin. South Hamilton : Gordon-Conwell Theological Seminary.
- CHABOT, Denis-Martin. 2013. « Ces Africains qui comblent la pénurie de prêtres au Québec ». *ICI Radio-Canada*, 9 mars. Récupéré le 2 septembre 2016 de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/603779/africains-missionnaires-pretres>.

- COURCY, Raymond. 1984. « L'accueil des refugies d'Asie du Sud-Est et le redéploiement de l'Église dans la société québécoise ». *Studies in Religion / Sciences des religions*, vol. 13, no 4, p. 445–460.
- DENEKEN, Michel. 2006. « La mission comme nouvelle évangélisation ». *Revue des sciences religieuses*, vol. 80, no 2, p. 217–231.
- FOISY, Catherine. 2012. « Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945–1980) ». Thèse de doctorat. Montréal : Université Concordia.
- . 2015. « De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 81, nos 1/2, p. 165–176.
- . 2017. *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle*. Montréal / Kingston : McGill-Queen's University Press.
- HARVEY, Julien. 1993. « L'Église catholique de Montréal et l'accueil des immigrants au XX^e siècle ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 58, no 1, p. 89–103.
- KIM, Hun. 2011. « Receiving Mission : Reflection on Reversed Phenomena in Mission by Migrant Workers from Global Churches to the Western Society ». *Transformations*, vol. 28, no 1, p. 62–67.
- KIM, Rebecca Y. 2015. *The Spirit Moves West : Korean Missionaries in America*. Oxford : Oxford University Press.
- KÖNING, Danielle. 2009. « Place, Space, and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-Day Adventist Church in Amsterdam ». *African Diaspora*, vol. 2, no 2, p. 203–226.
- . 2011. « Treasures in Tension : Immigrant Churches and Opportunities for Mission ». *Journal of Adventist Mission Studies*, vol. 7, no 2, p. 12–22.
- . 2013. « New Dynamics of Christian Expansion : Boundary Crossing in the Mission of Immigrant Churches in the Netherlands ». Dans *Religion on the Move ! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, sous la dir. d'Afe ADOGAME et Shobona SHANKAR, p. 339–357. Leiden : Brill.
- LAVERDURE, Gérard. 2014. « Des cadres venus d'ailleurs ». *Sentiers de foi*, vol. 9, no 125, 15 janvier.
- LE GALL, Josiane et Deirdre MEINTEL. 2015. « Cultural and Identity Transmission in Mixed Couples in Quebec, Canada : Normalizing Plural Identities as a Path to Social Integration ». *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 662, p. 112–246.
- MARY, André. 2008. « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première ». *Archives des sciences sociales des religions*, no 143, p. 9–30.
- MEINTEL, Deirdre. 2014. « Religious collectivities in the era of individualization ». *Social Compass*, vol. 61, no 2, p. 195–206.

Catherine FOISY

- MOSSIÈRE, Géraldine et Josiane LE GALL. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire ». *Diversité urbaine*, vol 12, no 2, 13–34.
- PIVOT, Maurice. 2009. *Au pays de l'autre : l'étonnante vitalité de la mission*. Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- ROSS, Kenneth R. 2005. « Non-Western Christians in Scotland : Mission in Reverse ». *Theology in Scotland*, vol. 12, no 2, p. 71–89.
- ROUSSEAU, Louis. 2012. *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- SORREL, Christian. À paraître. « Suppléance ou mission inversée ? Les prêtres "venus d'ailleurs" dans les diocèses catholiques français au début du XXI^e siècle ». Dans *La mission dans tous ses états. Circulations et échanges transnationaux au XX^e siècle*, sous la dir. de Catherine FOISY. Paris : Karthala.
- YVON, Anne-Marie. 2014. « De nouveaux Africains viennent combler la pénurie de prêtres au Québec ». *Radio-Canada International*, 9 mai. Récupéré le 2 septembre 2016 de <http://www.rcinet.ca/fr/2014/05/09/de-nouveaux-africains-viennent-comblent-la-penurie-de-pretres-au-quebec>.

Abstract : This paper critically engages the scientific literature on reversed mission, a phenomenon that illustrates the demographic shift undergone by the Catholic Church, which contributes, through immigration from Africa, Latin America, and Asia, to major membership changes in Western Churches. Studies focusing on reversed mission in a Catholic setting remain rare. Synthesizing the main findings made over the last two decades on the phenomenon of reversed mission in mainline Christian Churches, this paper offers a path-breaking gaze on the steps ahead for researchers in the field. In order to achieve this goal, this paper deals with : 1) the different understandings of the concept of reversed mission ; 2) the main issues raised by the many studies reviewed ; 3) the most pertinent paths future research should undertake in a Catholic context, specifically in Montreal.

Keywords : reversed mission, Catholic Church, globalization, immigration
