

Les Évangéliques en France, entre éparpillement et visibilité¹

Le thème des variations protestantes constitue un des *leitmotifs* les plus fréquents de la controverse chrétienne. Il faut dire que le kaléidoscope des Églises de la Réforme se prête bien à ce type de discours ! Aux yeux de la société dans son ensemble, mais aussi, plus spécifiquement, du point de vue de l'État, ce sujet a lui aussi attiré l'attention. Lorsqu'un groupe social revendique une identité – en l'occurrence, l'identité protestante –, on attend toujours de lui, à tort ou à raison, qu'il réponde à une sorte de « portrait robot », d'image conforme. Or, avec le protestantisme et ses innombrables « Églises » et « sectes », l'observateur est aisément désarçonné. On restait sur le cliché du protestant austère, et voilà que dans telle assemblée charismatique, on découvre une exubérance parfois digne d'une *rave party*. On avait en tête l'ascèse huguenote, et voici que tel prédicateur décline à temps et contre-temps une théologie de la prospérité où les signes extérieurs sont essentiels. On jugeait les protestants comme des chrétiens modernes, en phase avec le (dit) « progrès des mœurs », et on découvre que de nombreuses Églises protestantes évangéliques sont très hostiles à l'IVG, alors que d'autres l'approuvent sous conditions. On pourrait multiplier les exemples illustrant la diversité du monde protestant.

En focalisant plus spécifiquement sur la composante « évangélique » du protestantisme, cette variété frappe encore davantage. Entre un baptiste fondamentaliste favorable à un culte dépouillé, une émotion très canalisée, un accent poussé sur la « saine doctrine » et un charismatique « nouvelle vague » qui valorise

¹ Une version abrégée de ce texte, présenté lors de l'assemblée générale de l'Alliance Évangélique (13 avril 2002), a été publiée dans IDEA.

un culte effervescent, une émotion démonstrative, et la validation par l'expérience, quel écart ! Ces contrastes rendent d'autant plus intéressante, et peut-être périlleuse aussi, la question de la visibilité. Pour un ensemble homogène, très institutionnalisé, cette question se pose en termes assez simples. En revanche, pour un ensemble plus varié, peu institutionnalisé, la visibilité se conçoit plus comme un problème que comme une évidence. À cette observation générale s'ajoute le poids essentiel du contexte. D'une période à l'autre, l'éparpillement des protestants a été perçu fort différemment par les acteurs sociaux, et notamment l'État. Entre l'aurore du XIX^e siècle et le début du XXI^e siècle, l'enjeu de la visibilité ne se pose pas du tout dans les mêmes termes. En suivant le fil directeur du contexte, on se rend compte que l'éparpillement protestant a tour à tour suscité l'hostilité (1), puis une certaine sympathie (2), avant de générer, aujourd'hui, un scepticisme nouveau (3), qui détermine des enjeux spécifiques actuels pour les évangéliques (4).

1. L'éparpillement comme repoussoir (1802-1875)

Durant les deux premiers tiers du XIX^e siècle, on peut sans hésiter dresser le portrait social d'une diversité protestante évangélique plutôt repoussante. On se situe alors au niveau du « premier seuil de laïcisation » décrit par Jean Baubérot. Un premier seuil caractérisé par la « fragmentation institutionnelle »², qui aboutit à un certain pluralisme religieux, et se double d'une reconnaissance de légitimité de la sphère religieuse dans le domaine de la socialisation morale³. Catholiques, mais aussi protestants réformés et luthériens (en 1802) et juifs (en 1808) bénéficient alors du système concordataire, qui salarie les représentants du culte et procure, aux institutions signataires, divers avantages, dont celui d'une visibilité en principe incontestée. Les « protestants évangéliques »⁴ ou « non-conformistes » ne bénéficièrent pas de ce système. Pourquoi ? D'abord parce que leur surface sociale était tout à fait négligeable en 1801-1802 : quelques centaines, voire quelques milliers de protestants tout au plus (une poignée de quakers, de méthodistes, de moraves, quelques centaines d'anabaptistes...) ne pouvaient pas constituer, pour Bonaparte, un interlocuteur crédible. Mais il existe une autre raison, qui tient à leur ecclésiologie. Celle-ci privilégie l'assemblée locale indépendante de fidèles militants (modèle de « l'Église de professants ») par rapport à l'Église de masse.

² Jean BAUBÉROT, *La Laïcité, quel héritage ? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 30.

³ *Ibid*, p. 31.

⁴ On définira ici le protestantisme évangélique comme un protestantisme de conversion, bibliciste et militant, défendant très majoritairement le modèle de l'Église de professants.

Aux yeux de ces protestants, la séparation des Églises et de l'État, telle qu'elle est souhaitée par le théologien revivaliste Alexandre Vinet⁵ (1797-1847), correspond beaucoup mieux au modèle local et indépendant qu'ils défendent. D'où une vie religieuse aux marges des cultes officiels, et des difficultés réelles à se réunir et à évangéliser, du moins jusqu'aux dernières années du règne de Napoléon III, exception faite de l'intermède de la Seconde République⁶.

Le label de « cultes non reconnus » n'équivaut pourtant pas, en principe, à celui de « culte illégal ». Cependant, dans un contexte où la culture pluraliste et démocratique est encore peu ancrée, et où le droit d'association reste sévèrement restreint, les autorités locales jouent souvent sur l'ambiguïté sémantique de la formule pour gêner les activités des « non concordataires ». Dans les régions marquées par une certaine diversité confessionnelle, les entraves à la liberté religieuse – et d'association – sont généralement restreintes. En revanche, là où c'est l'homogénéité catholique qui domine, comme en Picardie ou, plus encore, en Bretagne, nombreux sont les obstacles. L'Église catholique entame en effet le XIX^e siècle dans une perspective de « reconquête »⁷, tablant sur le scénario d'une « mort attendue du protestantisme »⁸. « Émotions » villageoises – exceptionnellement –, procès-verbaux par la gendarmerie, amendes, voire – très rarement – emprisonnements et fermeture des lieux de culte... perturbent alors sporadiquement la vie religieuse des « non-concordataires ». L'éparpillement des protestants évangéliques fut alors régulièrement évoqué, aussi bien dans les sources ministérielles, préfectorales, que dans les journaux. Il apparaîtrait alors relativement illisible pour le pouvoir en place.

a. Illisible par le pouvoir en place

Les autorités peinent à s'y retrouver devant la grande diversité des protestants non-concordataires. Baptistes, méthodistes, moraves, libristes, Églises évangéliques indépendantes, darbystes, hinschistes, anabaptistes, les petits

⁵ Cf. son ouvrage programmatique, Alexandre VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie de principe*, 1842.

⁶ Pour un aperçu de ces difficultés, voir, dans le cas baptiste, Sébastien FATH, « La politique religieuse de la Monarchie de Juillet et du Second Empire : l'exemple des baptistes de l'Aisne », *BSHPF*, t. 147, 2001/3, p. 475-501.

⁷ André ENCREVÉ, in Dominique BARJOT, Jean-Pierre CHALINE et André ENCREVÉ, *La France au XIX^e siècle, 1814-1914*, Paris, PUF, 1997 (2^e éd.), p. 235.

⁸ Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Caen, 1997, 3 vol., volume 1, p. 128. Un tel diagnostic, pour le début du XIX^e siècle, pourrait être inversé : les protestants espéraient aussi – bien qu'à beaucoup plus long terme et sans l'aide du « bras séculier » – la « mort » du catholicisme... La sévérité de ce clivage, à deux siècles de distance, donne la mesure de l'immense parcours de rapprochement et de compréhension mutuelle effectué depuis.

groupes il est vrai ne manquent pas, suscitant la perplexité des édiles locaux. Les archives du Ministère des Cultes abondent en circulaires d'information, en demandes d'éclaircissements, et notes de synthèses qui visent toutes au même but : essayer de comprendre le « mode d'emploi » de cet éparpillement évangélique. Cela prend souvent du temps. Dans le cas baptiste, par exemple, on découvre que jusqu'au milieu du XIX^e siècle, parfois au-delà, on les confond avec les anabaptistes-mennonites⁹. Beaucoup d'évangéliques sont alors à peine reconnus comme « protestants », et leurs pasteurs sont à l'occasion dénigrés dans leurs fonctions : on parlera de « soi-disant » pasteur... L'absence de structure institutionnelle centralisée dérouta de toute évidence l'autorité publique. Par ailleurs, cet éparpillement déconcertant apparaît aussi synonyme de faible autorité.

b. Synonyme d'une faible « autorité »

Pour les baptistes, « dans la mesure où les concentrations de pouvoir conduisent à la rébellion contre Dieu, les Églises doivent être indépendantes du gouvernement, basées sur une adhésion volontaire, et limitées dans le domaine de l'autorité »¹⁰. Ces convictions, ainsi résumées par le sociologue Paul Harrison, sont partagées, plus généralement, par la très grande majorité, pour ne pas dire par la totalité des protestants évangéliques. Elles expliquent et fondent le choix d'une ecclésiologie congrégationaliste, c'est-à-dire marquée par l'autonomie de l'assemblée locale, seule souveraine. « Il n'y a pas d'Église, il y a des Églises... L'autorité évangélique est, de sa nature, spirituelle », écrivait ainsi Léopold Monod dans *Le problème de l'autorité*¹¹.

En refusant *a priori* toute autorité supra-locale contraignante (ils constituent un type « associatif » et non un type « institutionnel »), les protestants évangéliques ont donc limité le plus possible l'autorité institutionnelle, laquelle repose sur des règles écrites, connues de tous. Mais on ne peut faire l'économie d'une régulation supra-locale. Du coup, à la place de l'autorité, c'est le pouvoir qui s'est développé¹². Or le pouvoir, selon Paul Harrison, repose sur des règles non-écrites, ce qu'il appelle un « système informel » (*informal system*). Le pouvoir, au

⁹ Cf. Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste en France (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 1043-1061.

¹⁰ « Because concentrations of power lead to rebellion against God, the churches must be independent of government, voluntary in membership, and limited in authority », Paul M. HARRISON, *Authority and Power in the Free Church Tradition, A Social Case Study of the American Baptist Convention*, Carbondale (Illinois), 1971, 2^e éd., p. 53.

¹¹ Cité par Claude BATY, in *Les Églises évangéliques libres, 1849-1999*, Valence, éd. LLB, 1999, p. 135.

¹² Cette distinction constitue la thèse principale de l'ouvrage de Paul M. HARRISON.

contraire de l'autorité, est peu lisible, particulièrement par des régimes politiques qui valorisent beaucoup l'autorité, ce qui était le cas de la France des deux premiers tiers du XIX^e siècle. D'où une inquiétude permanente, qui transpire jusqu'aux lendemains du Second Empire : comment faire confiance à des évangéliques qui n'aiment pas l'autorité institutionnelle ? Dans un courrier de 1854 évoquant les diverses affaires d'évangélisation protestante réprimées par l'État (Haute Vienne, Sarthe, Rhône, baptistes de l'Aisne) le Ministre de la Justice résume cette inquiétude :

« (...) Je saisis la nouvelle occasion qui se présente, Monsieur et cher collègue, de vous signaler les dangers de ce prosélytisme sans garanties, qui, obéissant à une impulsion étrangère venue de Genève, peut cacher dans des dehors religieux des associations démagogiques, ou qui, ne reconnaissant pas en religion le principe d'autorité, ne doit certainement pas être disposées à le respecter dans l'ordre politique. »¹³

Ce courrier particulièrement significatif établit le lien avec un troisième registre de préoccupation étatique : l'éparpillement évangélique en assemblées locales est non seulement illisible, rétif à l'autorité instituée, mais en plus (et on peut le voir comme une conséquence), il est facteur de sédition.

c. Facteur de sédition potentielle

Les « instituteurs cosmopolites »¹⁴ qui évangélisent la Haute Vienne, les prédicateurs évangéliques qui viennent bousculer les équilibres confessionnels séculaires des villages du Limousin¹⁵, les pasteurs soupçonnés de républicanisme, les missionnaires insaisissables soutenus de l'étranger... Tous ces acteurs du prosélytisme protestant, au XIX^e siècle, ne furent pas seulement regardés comme des perturbateurs du *statu quo* religieux. Ils furent aussi soupçonnés politiquement, et on aurait tort d'imaginer que l'accusation politique ne fut qu'un paravent à l'intolérance religieuse. Aux yeux d'une majorité de représentants de l'autorité publique, les protestants évangéliques apparaissaient, avant 1875, comme des personnes à surveiller dans la mesure où elles pouvaient représenter un danger politique. Ils furent rarement accusés de sédition, en tous cas par les autorités politiques elles-mêmes, mais potentiellement, c'est bien cette menace qui plane.

¹³ Lettre du Ministre de la Justice au Ministre de l'Instruction Publique et des Cultes, 28 avril 1857, Archives Nationales, cote F¹⁹ 10926.

¹⁴ Lettre du recteur de l'académie de Haute Vienne au Ministère de l'Instruction Publique et des Cultes, 13 février 1851, Archives Nationales, cote F¹⁹ 10 926.

¹⁵ Voir Jean BAUBÉROT, « L'évangélisation protestante non-concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIX^e siècle : la Société Évangélique de 1833 à 1883 », thèse de troisième cycle, Paris, 1966.

Fragmentés, structurés en réseau trans-national, sans organisation centralisée avec laquelle on peut traiter d'institution à institution, les évangéliques apparaissaient peu maîtrisables et du coup menaçants. Plusieurs pasteurs évangéliques furent surveillés, interrogés pour sympathies républicaines. C'est largement pour des motifs de désordre public que certaines assemblées furent fermées *manu militari* lors des phases autoritaires de la Monarchie de Juillet ou du Second Empire.

2. L'éparpillement rassurant (1875-1955)

Ces multiples motifs de méfiance publique devant l'éparpillement évangélique ne se dissipèrent pas du jour au lendemain avec l'installation de la Troisième République. Mais on peut considérer qu'un tournant est alors franchi. Les discriminations religieuses dont les protestants évangéliques avaient jusque là été victimes disparaissent totalement en quelques années, et une phase de liberté sans précédent s'ouvre pour eux. La diversité évangélique, désormais, n'évoque plus obligatoirement une menace, une sorte de repoussoir. Elle est appréhendée sous un jour beaucoup plus bienveillant : c'est qu'elle rassure face à l'armature institutionnelle un temps menaçante du catholicisme, qui mit plusieurs décennies pour se rallier totalement à la République, après un combat frontal longtemps indécis et douloureux.

a. Synonyme de pluralisme

Désormais, la traditionnelle réticence des protestants congrégationalistes pour « l'autorité centralisée », pour les institutions lourdes, revêt une signification politique nouvelle aux yeux des élites républicaines. Ces dernières, en dépit du courant anti-clérical, et parfois anti-religieux, qui pénètre certains de leurs rangs, se montrent parfois véritablement fascinées par le creuset presque libertaire qu'elles croient percevoir dans ces « Églises locales ». Cette fascination est significative chez Pierre Larousse, dont le *Grand Dictionnaire universel*¹⁶ fait montre d'un vif intérêt pour les protestants, en particulier ceux qui, comme les baptistes, s'affirment dans le cadre de groupes associatifs militants – proches du type « sectaire » au sens sociologique du terme, tel qu'il est défini classiquement par Max Weber et Ernst Troeltsch¹⁷. En dépit du « fanatisme » qu'il déplore au sein

¹⁶. Gigantesque outil de formation de la bourgeoisie républicaine, le *Grand Dictionnaire universel* compte quinze volumes et deux suppléments, soit plus de 20.000 pages (!). Il est paru pour l'essentiel de 1866 à 1876, soit la période de basculement vers la République.

¹⁷. Soit une association volontaire d'individus religieusement qualifiés, affichant une opposition assez marquée à l'échelle des valeurs ambiantes.

de ces congrégations, Larousse se montre fasciné par le « principe actif de civilisation » qu'elles portent en germe¹⁸, à l'image des moraves si solidaires, ou des méthodistes et des baptistes chez qui « même les femmes » peuvent voter¹⁹. L'éparpillement évangélique, fondé sur la culture congrégationaliste, apparaît alors comme un terreau possible de pluralisme, face aux menaces d'un moloch religieux centralisé et réactionnaire.

b. Facteur de démocratisation

Pluralisme se conjugue aussi avec démocratie. La dimension d'autogestion, de valorisation de l'individu, de participation féminine, de solidarité associative, attire aussi l'attention. Plusieurs maires républicains n'hésitent pas à inviter certains évangélistes pour des conférences publiques sur les liens entre religion protestante et République, ou les liens entre protestantisme et laïcité. Eugène Réveillaud, Ruben Saillens, Léon Pilatte et beaucoup d'autres ne se firent pas prier, à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, pour mettre en valeur, dans l'espace public, les affinités entre un protestantisme décentralisé, présenté comme une « religion laïque » riche en diversité, en débat, en initiative individuelle, et le modèle républicain et démocratique. À Landricourt (Aisne), en 1878, un maire se joint même au pasteur baptiste pour distribuer des tracts d'évangélisation lors d'un enterrement!²⁰ Dans un contexte où le cléricalisme devient l'ennemi pour une large partie des Républicains, c'est le modèle de « l'Église-institution » tel qu'il est défendu par l'Église catholique qui subit désormais la méfiance de l'État. La nouvelle société politique qui se construit ne veut plus d'une institution catholique « englobant la société et englobé(e) par la société »²¹. Un véritable « échange symbolique » s'opère : les proscrits ou les relégués d'hier – pour cause de rejet du « principe d'autorité » – reçoivent soudain la sympathie de l'État, tandis que l'Église-institution honorée hier se couvre soudain d'une ombre menaçante : c'est désormais elle, et non plus les groupes minoritaires, qui risque de saper le nouvel ordre politique tel que la République le définit. Cette revalorisation du modèle social de groupes de type « évangélique » n'a évidemment joué qu'à l'extrême marge du débat politique français. On n'en observe pas moins des signes au tournant des XIX^e et XX^e siècles.

¹⁸. Article « Méthodiste », Pierre LAROUSSE, *Grand Dictionnaire Universel*, réimpression de l'édition de Paris 1866-79, Paris, Slatkine, 1982, t. 11, 1^{re} partie, p. 155.

¹⁹. Article « Baptisme », Pierre LAROUSSE, *Grand Dictionnaire Universel*, *op. cit.*, t. 2, 2^e partie, p. 194.

²⁰. Cf. *Sixty-Fifth Annual Report*, American Baptist Missionary Union, Boston, 1879, p. 68.

²¹. Émile POULAT, *Le catholicisme sous observation*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 161.

c. École de responsabilité individuelle

Le raisonnement implicite qui semble avoir joué durant les premières décennies de la Troisième République est le suivant : mieux vaut des groupes religieux séparés de l'État, qui fonctionnent sur un mode associatif, souple, éparpillé, minoritaire et hostile à une forte « autorité » institutionnelle, qu'une « Église-institution » qui concurrence, par son « autorité », celle de l'État. La question de la diversité et de la faible lisibilité du « pouvoir » interne aux groupes minoritaires n'apparaît pas, alors, comme un enjeu social ni un motif d'inquiétude ou d'interrogation. Les lois sur les associations (1901-1905) posent alors un cadre dans lequel s'insèrent sans difficultés les Églises évangéliques et les autres protestants, anciennement « concordataires » ou non, et l'État n'en demande pas davantage. De toute évidence, les Églises protestantes apparaissent en phase avec le projet d'émancipation individuelle qui est celui des Républicains : permettre à chaque individu de faire des choix personnels, sans être contraint par une tradition autoritaire qui dit ce qu'il faut croire et ne pas croire. La diversité, l'éparpillement évangélique apparaissent comme signe de la possibilité de ces choix, sentiment renforcé le modèle professant qui repose en principe sur le choix et non la tradition reproduite. Nul ne s'étonnera si cette convergence autour de la valorisation de la responsabilité individuelle se traduit alors par plusieurs mandats électifs de protestants évangéliques : Edmond de Pressensé bien-sûr, sénateur de 1883 à 1891, mais aussi Jean Philéma Lemaire, député juste avant 1914, et plusieurs maires de villages ou petites villes comme les baptistes Silas Goulet, à Liévin (Pas-de-Calais), ou Jules Collobert en Bretagne, premier maire protestant de sa province²².

Mais après quelques décennies de fonctionnement républicain et le ralliement massif et définitif des catholiques à la République, la perception étatique de la diversité évangélique s'est à nouveau modifiée. Le basculement s'est opéré à peu près au milieu du XX^e siècle. La publication du premier ouvrage de Jean Séguy²³ sur les « sectes protestantes » (1956), précédée de deux ans par l'ouvrage du père

²². Il n'est pas sûr que proportionnellement, la France du début du XXI^e siècle compte autant de maires protestants « évangéliques » qu'au début du XX^e siècle. Si la proportion restait la même (*ratio* maire « évangélique » / population évangélique totale), on devrait compter aujourd'hui une quarantaine de maires dans les rangs « évangéliques ». Est-ce le cas ?

²³. Jean SÉGUY, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956. Cet ouvrage, beaucoup moins polémique que celui de Chery, comporte néanmoins quelques jugements de valeur dont l'auteur, plus tard, s'est explicitement distancié, devenant l'excellent spécialiste que l'on sait du « non-conformisme protestant » et plus spécialement de l'anabaptisme.

Chery²⁴ sur « l'offensive des sectes » (1954) semblent donner le ton d'un climat désormais à la méfiance, devant ce qui apparaît, à tort ou à raison, comme un éparpillement anxiogène. L'ouvrage du père Chery est *particulièrement* significatif. Il évoque, dans ses propos liminaires, le « pullulement » sectaire : son offensive – « le mot n'est pas trop fort », prétend-il – est basée sur un « instinct de l'agression » dont « l'unique point commun » serait « une solide hostilité » contre les « religions établies », le « catholicisme notamment »²⁵ et en particulier ! L'ouvrage connut trois rééditions dans les années 1950, contribuant à créer un climat nouveau.

3. L'éparpillement, objet d'un nouveau scepticisme étatique (1955-2002)

Même si les rapports entre l'État et les évangéliques sont globalement assez similaires à ceux qui se sont établis aux débuts de la III^e République – une liberté totale, dans le cadre d'une société pluraliste et « laïque à la Française » où toutes les religions ont le même statut –, on discerne cependant, « à la marge », une certaine évolution dans la manière dont l'État perçoit l'éparpillement évangélique. Après 1950, le « combat des deux France » est depuis longtemps gagné par le mouvement républicain. L'Église-institution ne constitue plus une menace potentielle et apparaît même, au contraire, comme un générateur de lien social à l'heure où la modernité désenchantée, le chômage croissant, l'éclatement des familles paraît fragiliser quelque peu la cohésion nationale. L'autorité centralisée de l'Église catholique, mais aussi celle des Églises « minoritaires » mais « institutionnelles » comme l'Église Réformée de France, par exemple, se trouvent, du coup, fortement revalorisées.

a. Le contexte anxiogène d'une pluralisation sans précédent

Ce glissement se double d'une pluralisation croissante du paysage religieux français qui laisse maints observateurs en panne d'analyse. On avait cru, durant les années 1950 à 1970, que le religieux était voué à un déclin définitif dans les sociétés sécularisées, et voilà qu'il semble se maintenir, voire revenir en force ! Le phénomène des dites « sectes », très médiatisé, participe largement de ce désarroi d'une partie du corps social face à une pluralisation religieuse que la génération

²⁴ Henri-Charles CHERY, *L'offensive des sectes*, Paris, Cerf, 1954.

²⁵ Henri-Charles CHERY, *L'offensive des sectes*, Paris, Cerf, 1959 (3^e éd.), p. 25 et 27.

née au milieu du siècle n'attendait pas. Acteurs politiques, journalistes, décideurs de tout poil n'ont généralement pas les outils pour appréhender la diversité religieuse, *a fortiori* lorsqu'elle s'exprime dans une minorité de minorité, en l'occurrence la nébuleuse évangélique. Le registre de la « secte », dès lors, apparaît bien commode. Il est certes relié à une réalité parfois observable, qui nécessite de toute évidence la vigilance légitime du corps social. Mais il correspond aussi à un symptôme d'angoisse tous azimuts face à un religieux multiple qui dérouté et déconcerte. Alors même que la religion n'a jamais eu de part aussi réduite qu'aujourd'hui dans la société française, il est singulier d'observer qu'une des principales thématiques anxieuses actuelle est celle de la « secte », dont les répercussions sur la perception de la diversité évangélique sont non-négligeables, entraînant parfois ces derniers à une certaine auto-censure dans leur militance²⁶.

b. Un État désutopisé en quête de grands appuis institutionnels

Ce contexte anxieux d'une pluralité sans précédent se double d'un recul de la vocation universaliste de l'État républicain. Aujourd'hui, Jean-Pierre Chevènement, le dernier représentant d'envergure, sur la scène nationale, à revendiquer ouvertement cette vocation, représente environ 5 ou 6% des électeurs. Dans les années 1950, le général de Gaulle, sur des thèmes similaires, rassemblait une large majorité de Français. En un demi-siècle, l'État a graduellement évolué dans un sens de plus en plus gestionnaire. Désutopisé, plus pragmatique, l'État « chercherait plus à suivre les évolutions de la société civile qu'à les précéder, encore moins à la provoquer »²⁷. La dimension éventuellement libertaire voire révolutionnaire des groupes minoritaires professants fascine dès lors beaucoup moins qu'à la fin du XIX^e siècle. La priorité passe désormais à l'apaisement et à la cohésion, en s'appuyant sur les forces symboliques majeures du pays, dont le catholicisme constitue toujours un élément-clef, en dépit de sa perte d'influence régulière. La faible visibilité et centralisation des protestants évangéliques se voit ainsi observée avec un scepticisme beaucoup plus vif qu'au début du XX^e siècle.

Le faible degré d'institutionnalisation des « Églises locales » éparpillées sur le territoire suscite une perplexité nouvelle, dans un contexte de vigilance « anti-secte » où certains groupes protestants peuvent à l'occasion être mentionnés.

²⁶. Il est symptomatique, par exemple, que les protestants évangéliques aient tendance à limiter de plus en plus leur pratique de l'évangélisation par « porte-à-porte », souvent au nom du motif explicite d'être assimilés à la « secte » des Témoins de Jéhovah.

²⁷. Jean-Paul WILLAIME, « État, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXXXVIII, 1990, p. 200.

Dans le rapport parlementaire sur les sectes de Jacques Guyard et d'Alain Gest²⁸, on lit ainsi que les sectes « se sont installées en deux vagues » principales. « La première remonte au début du XX^e siècle, qui a vu des mouvements religieux nés pour la plupart dans des pays anglo-saxons s'enraciner dans la société française. Témoins de Jéhovah, Mormons, Pentecôtistes, Adventistes, Baptistes. » Oscillant entre bonnes intentions, amalgames, approximations et erreurs historiques (l'implantation baptiste remonte au début du XIX^e siècle), ce type de texte tout à fait « officiel » n'en a pas moins eu un impact social considérable, signe d'un climat plus crispé.

c. Une « demande sociale » croissante d'instances représentatives

Diverses stratégies sont mises en œuvre par l'État pour juguler le manque d'autorité institutionnelle repérable des groupes hostiles au modèle « classique » de « l'Église » centralisée. L'encouragement à l'adhésion à la Fédération Protestante de France constitue le moyen le plus souvent employé pour accentuer une « visibilité institutionnelle » des diverses tendances du protestantisme. Il a notamment joué dans le cas de l'Église Évangélique de Pentecôte de Besançon, qui figure dans la liste du rapport parlementaire de 1996 sur les sectes. Ce groupe non baptiste, mais qui présente certains caractères communs, a ainsi été interpellé : « votre appartenance à la FPF serait bien évidemment de nature à éclairer définitivement l'opinion publique », écrit A. Guerrier de Dumast, alors président de l'Observatoire Interministériel sur les Sectes, à Daniel Gloeckler, l'un des responsables de « l'Église » en question²⁹. Ce type d'attente ne s'exprime pas seulement du côté de l'État. Dans la sphère médiatique aussi, le rattachement, ou non à la FPF est devenue, depuis une quinzaine d'années, un enjeu d'image considérable, notamment par rapport à l'accusation de sectarisme. D'une manière générale, la complexification du jeu social consécutive à l'ouverture des frontières et à la pluralisation croissante conduit à une demande sociale d'instances représentatives. Qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'islam, ou du protestantisme évangélique, l'État tout autant que l'opinion publique demande aujourd'hui, avec une force inconnue pour la génération précédente, des instances médiatrices. Les acteurs

²⁸. *Les sectes en France*, rapport de l'Assemblée Nationale n° 1468, par Alain GEST (président de la commission d'enquête) et Jacques GUYARD (rapporteur), Paris, 1996.

²⁹. Courrier du 4 septembre 1997, transmis par D. GLOEKLER. Une étude partielle sur la stratégie de légitimation de cette assemblée a été publiée : S. FATH, « L'Église de Pentecôte de Besançon : le rôle des universitaires comme médiateurs », in Franck FRÉGOSI et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 297-320.

religieux sont enjoins de conjurer l'éparpillement local et de parler d'une voix claire, faisant à la fois œuvre d'information, de médiation et d'expression représentative.

4. Trois enjeux possibles pour les évangéliques.

Comment se situent les évangéliques aujourd'hui face à cette demande sociale ? Pour être traité, ce sujet mériterait une thèse en sociologie. On se limitera ici à quelques hypothèses.

a. L'explication de la diversité

Un premier enjeu fort paraît être, pour les évangéliques, l'explication de la diversité. Devant les facilités d'un certain discours réductionniste, qui tend à homogénéiser systématiquement les points de vue et les identités : « les musulmans pensent que », « les homosexuels revendiquent », « les Français estiment que », « les jeunes parlent », etc., il n'est certes pas facile de faire valoir les nuances et les subtilités de la palette, ô combien variée, de la mosaïque évangélique. La pression sociale ambiante, mais aussi le contexte œcuménique nouveau qui s'est épanoui depuis le début du XX^e siècle, peut tendre à une forme de lecture presque doloriste de la diversité. Dans cette perspective, on mettra en avant les « divisions » – pour s'en flageller – plutôt que sur la variété ou l'éparpillement. La « déclaration commune » rendue publique il y a quelques mois, regrettant les divisions et appelant à l'unité inter-évangélique, ne paraît pas totalement exempte de cette perspective³⁰. Avec comme corollaire une tendance à spiritualiser les solutions au détriment de la réflexion. Si, en effet, divergences et les désaccords apparaissent principalement comme des « divisions » néfastes, contraires à la « volonté de Dieu », on se place du coup ostensiblement dans une perspective de repentance, de prière, donc une perspective spirituelle avant tout. Les terrains de la spiritualité et ceux de la rationalité ne s'opposent certes pas : ils se superposent parfois, et se complètent souvent. Mais il s'agit néanmoins de terrains relativement différents. En orientant le débat sur la diversité autour des divisions au lieu de celui de l'éparpillement, on s'engage clairement dans une perspective plus piétiste et spiri-

³⁰ Cette déclaration est le produit de la rencontre « Évangéliser la France ensemble » (2001). Elle a été publiée dans le *Christianisme au XXI^e siècle*, n° 781, du 13 au 19 octobre 2001, page 5. Tout en appelant à se « réjouir de notre diversité en la considérant comme une marque de la richesse de la grâce de Dieu », la déclaration insiste sur les « divisions criantes », demandant « pardon » pour les « mésententes » et pour le fait de s'être satisfait « d'une unité théorique invisible alors que le Seigneur a dit : " Qu'ils soient un pour que le monde croie que tu m'as envoyé " ».

tuelle qu'une perspective de réflexion sur les enjeux organisationnels et pédagogiques de l'éparpillement évangélique. Après tout, cette ligne piétiste est classiquement importante au sein du monde évangélique, si bien qu'il n'y a pas à s'étonner que ce soit sous sa bannière que se décline le thème diversité/division. On peut cependant s'interroger sur l'impact d'une telle démarche *ad extra*. Il n'est pas sûr que la société globale comprenne, dans un tel discours, les spécificités réelles de la diversité évangélique. Du point de vue socio-historique, la diversité s'explique à la fois par la culture protestante, mais aussi par l'impact du congrégationalisme (autonomie des assemblées locales), et par une culture de l'entrepreneuriat et de l'innovation particulièrement aiguë chez les « évangéliques », qui ont généré, pour le meilleur et le pire, un formidable éparpillement protestant, structuré par de multiples réseaux. Les divisions jouent elles aussi leur rôle, de toute évidence, mais sont-elles la cause essentielle de cette diversité ?

b. L'articulation unité/évangélisation

Sur la scène publique française, il est devenu de bon ton – contre diverses évidences historiques – de lier nécessairement unité irénique à évangélisation. Pourtant, même si le bon sens même suggère d'établir une corrélation, au moins partielle, entre une ambiance interconfessionnelle pacifiée et le succès de l'évangélisation *ad extra*³¹, de nombreuses études en sciences sociales démontrent que, dans bien des cas, c'est quand l'offre religieuse est très diversifiée et concurrente, comme aux États-Unis, que la vitalité religieuse, et les conversions, sont les plus fortes. Si l'on observe les pays scandinaves, confessionnellement monocolores, on découvre qu'ils affichent parmi les taux de pratique les plus bas du monde³². Les États-Unis, en revanche, marqués par une myriade de dénominations, ont un taux de pratique religieuse qui reste très élevé. C'est également le cas d'un pays comme le Brésil, par exemple, ou, sur un autre plan, de la plupart des pays islamiques qui, contrairement à ce que l'on croit, sont marqués par une très grande diversité interne en matière de courants d'islam. Roger Finke et Rodney Stark, dans *The Churching of America*, ouvrage essentiel de sociologie historique américaine, soulignent que les Églises les plus œcuméni-

³¹. L'exemple de l'histoire baptiste française peut faire réfléchir : les Églises connaissent une expansion significative dans le dernier tiers du XIX^e siècle, dans un contexte confessionnel assez homogène. En revanche, le premier quart du XX^e siècle, marqué par des tensions interconfessionnelles vives et parfois épuisantes pour certains, se caractérise par la stagnation, voire même un petit recul démographique (mais d'autres causes que les « divisions » entrent aussi en jeu).

³². Seulement 11% des Danois, 9 % des Islandais, 10% des Norvégiens et 10% des Suédois fréquentent une Église au moins une fois par mois (!) en 1990. Source : Grace DAVIE, Danièle HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 54.

ques sont celles qui ont perdu de loin le plus de membres au XX^e siècle aux États-Unis, tandis que celles qui n'ont pas joué la carte œcuménique ont presque toujours progressé, parfois très significativement³³. Ils n'hésitent pas à établir une corrélation entre œcuménisme actif et perte d'influence, et entre anti-œcuménisme et évangélisation fructueuse. Ils s'appuient pour cela sur leurs propres constatations, mais aussi sur des études menées au cours du XX^e siècle, dont une très significative, conduite dans les années 1920-30³⁴. Le *mainline cartel* (le cartel des Églises « établies », ou en consonance forte avec la culture globale) a connu une très forte perte d'influence, alors que les Églises évangéliques, pentecôtistes et leurs ailes fondamentalistes se portent à merveille, les moins œcuméniques d'entre elles étant souvent celles qui se développent le plus³⁵. Dean Kelley, en 1972, élaborait déjà des conclusions très similaires³⁶.

Voilà une découverte pour le moins perturbante, qui n'est sans doute pas très aisée à intégrer dans certains milieux œcuméniques où l'identification unité/évangélisation revêt presque la solidité du Dogme. Un coup d'œil sur la scène paraît pourtant confirmer cette analyse. L'Église Réformée de France parle beaucoup d'œcuménisme et d'unité depuis quarante ans... mais son évangélisation s'est très fortement ralentie, suscitant l'inquiétude d'un Jean Baubérot, assez critique depuis le début des années 1980 sur une certaine *vulgate* œcuménique. À l'inverse, les pentecôtistes, qui se divisent et s'éparpillent, ont connu le plus fort taux de conversions dans la France du XX^e siècle. Ces phénomènes s'expliquent pour de multiples raisons. On peut mentionner le coût économique et intellectuel considérable d'un œcuménisme d'appareil, avec ses bureaux, ses permanents, ses infrastructures... Investissement qui du coup ne pourra être affecté à l'évangélisation directe. Une autre raison tient dans l'érosion des convictions militantes du groupe au fil des années de dialogue inter-confessionnel. Un

³³. Roger FINKE et Rodney STARK, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

³⁴. En particulier celle de H. Paul DOUGLASS et Edmund S. BRUNNER, *The Protestant Church as a Social Institution*, New York, Russel and Russell, 1935. Cette enquête, conduite auprès de 16.355 membres de diverses dénominations protestantes, est corrélée par Stark et Finke avec le taux de croissance (ou de décroissance...). On observe qu'une dénomination comme celle des *Missouri Synod Lutherans*, dont 89,5% des membres interrogés rejettent l'œcuménisme, connaît une croissance nette de 51,1% entre 1916 et 1926. Quant aux *Southern Baptists*, leur rejet de l'œcuménisme est de 58,4, et leur croissance nette de 15%. À l'inverse, toutes les dénominations en recul démographique (méthodistes, congrégationalistes, réformés, Friends, etc.) ont exprimé, en tous cas au travers de leurs membres interrogés, une acceptation majoritaire de l'œcuménisme.

³⁵. Voir FINKE et STARK, *op. cit.*, chapitre 6, « Why Unification efforts Fail », et chapitre 7, « Why " Mainline " Denominations Decline ».

³⁶. Dean KELLEY, *Why Conservative Churches Are Growing? A Study of Sociology of Religion*, New York, Harper & Row, 1972.

troisième facteur tient dans le fait que la base des croyants, contrairement à ce que prétendent parfois les représentants œcuméniques officiels, préfère très généralement une assemblée bien typée, à l'identité forte, plutôt qu'une communauté-forum où les signes de ralliement s'estompent. Enfin, dans un monde de plus en plus globalisé où une forme de culture séculière uniformisatrice exerce une attraction croissante sur les populations, les « enceintes de sens » intégralistes et militantes bénéficient désormais d'un « plus », en terme d'« espérance de vie », par rapport à des ensembles « œcuméniquement corrects » plus perméables à la culture environnante.

Cette réalité socio-historique d'une combinaison assez discutable entre unité et évangélisation pose évidemment problème pour les évangéliques. En effet, le cœur de leur identité est l'évangélisation. Mais placés dans une situation qui reste très œcuménogène³⁷, où les appels à l'unité fusent de toute part, comment concilier maintien d'une forte évangélisation avec unité accrue ? On se limitera à dire ici que la réponse « spiritualisante » qui consiste à faire de l'unité une condition *sine qua non* de l'évangélisation ne paraît pas franchement convaincante *du strict point de vue sociologique*³⁸.

c. Quel terrain privilégié pour la visibilité ?

Enfin se pose l'enjeu du terrain à privilégier pour la visibilité. Du point de vue des autorités publiques, voire des médias, il est clair que la visibilité institutionnelle, si possible relativement centralisée, et pourquoi pas parisienne, s'avère privilégiée. Mais du point de vue des protestants évangéliques, dont la culture de la diversité et de l'autonomie locale des assemblées se prête traditionnellement mal à l'institutionnalisation centralisée, une telle option paraît délicate à négocier, car elle met en jeu une partie de leur identité. En revanche, d'autres terrains de visibilité semblent en principe plus conciliables avec leurs spécificités. Les cœurs de réseau, permettant rencontres, concertations, donnent l'occasion par exemple de rassembler, de médiatiser, et aussi de mieux organiser l'activité évangélique en France. Plusieurs structures souples de ce type se sont créées ou recréées, avec, en particulier le Centre Évangélique d'Information et d'Action (créé en 1948), l'Alliance Évangélique

³⁷ En dépit d'une certaine crise actuelle de l'œcuménisme institutionnel, qui n'est peut-être pas sans lien avec le constat exprimé par Finke et Stark. Certains « effets désagréables » de la dilution des entités confessionnelles – désaffection des fidèles – semblent être moins sous-estimés aujourd'hui, conduisant à une réinvestissement plus assumé des identités respectives.

³⁸ Le théologien peut avoir – et c'est fort légitime – une opinion très différente sur ce point, à partir de la matière qui est la sienne.

Française (relancée en 1953 après une mise en sommeil), l'Association d'Églises de Professants (créée en 1957), la Fédération Évangélique de France (créée en 1969), et, beaucoup plus récemment, le Conseil National des Évangéliques de France³⁹ (lancé en 2002). Sur un autre terrain plus spécifique, la visibilité peut aussi se jouer au plan académique, au travers de lieux de formation communs : Institut Biblique de Nogent (1921), Institut Biblique Européen (1952-2002), Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine (1965), Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence (1974). On peut citer aussi le domaine de l'édition et de la librairie : là aussi, les protestants évangéliques peuvent faire valoir une visibilité progressive assez significative : le contexte parisien est révélateur. D'un côté, le créneau protestant luthéro-réformé paraît s'effriter très nettement, comme en témoignent la chute de la *Librairie protestante de Paris*, puis, tout récemment, celle d'*Oberlin*, tandis que les librairies protestantes évangéliques, en particulier la *CLC* et *7 Ici*, ont le vent en poupe, au point que *7 Ici* peut envisager actuellement de polariser la majorité de la demande protestante (toutes tendances) sur Paris. Une librairie protestante à orientation évangélique, comme principale vitrine parisienne spécifiquement consacrée à l'édition sur le protestantisme, voilà qui n'est pas rien en terme de visibilité.

D'autres domaines encore pourraient être cités, où les protestants évangéliques ne paraissent pas toujours aussi à l'aise que sur celui des réseaux ou de la librairie. Celui de l'action éthique et sociale, par exemple, marquée par un grand éclatement en dépit des efforts récents de l'ASEV (Action Sociale Évangélique) ou du CPDH (Comité Protestant évangélique pour la Dignité Humaine), ou plus encore celui des médias, avec une extraordinaire diversité de micro-journaux et périodiques évangéliques, sans un seul qui puisse rivaliser⁴⁰ (et d'assez loin) avec *Réforme* (public luthéro-réformé surtout), *Médina* (public musulman), *Samsara* (public bouddhiste) ou *L'Arche* et *Tribune Juive* (public juif). Tous ces terrains de visibilité n'ont pas d'enjeux institutionnels, et sont médiatiquement moins valorisés. Il n'est pas sûr, pourtant, qu'ils soient les moins adaptés aux spécificités propres des évangéliques.

³⁹. Ce Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) n'a pas encore été officiellement créé (à dater de juin 2002, n.d.l.r.). Mais le texte élaboré à Nogent-sur-Marne le 7 janvier 2002 qui définit son futur profil peut être considéré comme la première étape du lancement de cette « plate-forme ». Ce « CNEF » en devenir (le signe n'est pas définitif) rassemble l'AEF et la FEF (longtemps sur des lignes assez distinctes).

⁴⁰. Le seul périodique actuel qui pourrait exprimer une certaine visibilité fédératrice est *Le Christianisme au XXI^e siècle*. Mais son manque structurel de moyens, les incertitudes passées concernant sa « ligne », et un intérêt insuffisant de la part du public « évangélique » – qui constitue la majorité de son lectorat – l'empêchent (pour l'instant ?) de jouer véritablement ce rôle. En 2003, il a cessé de paraître. NDLR

Conclusion

Pour conclure, on peut rappeler ces mots de Pierre Chaunu, conformes à la culture protestante qui a désacralisé et relativisé l'institution au profit de la « Parole de Dieu » : « il y a deux types d'institutions, celles qui marchent mal, et celles qui ne marchent pas. » Cette boutade fait peut-être écho – entre autres – au thème barthien de la « fuite dans la visibilité » qui peut menacer les Églises, quand elles se confient dans une unité institutionnelle jugée « rentable » plutôt que dans la prédication de la « Folie de la Croix ». Elle signifie foncièrement que dans l'optique protestante, et, ajoutera-t-on, *a fortiori* si celle-ci se situe dans l'axe « évangélique », l'institutionnalisation, la visibilité structurelle, centralisée, ne peut guère être une fin en soi. D'autres terrains, peut-être moins valorisés médiatiquement, paraissent ouverts sur ce plan, et les évangéliques français n'ont pas attendu 2002 pour commencer à les emprunter, comme en témoigne l'impressionnante densification de leurs réseaux depuis un demi-siècle. Qu'ils apparaissent peu lisibles sur la scène publique ne signifie pas qu'ils soient inefficaces, ou de peu d'intérêt. En revanche, leur faible prise en compte médiatique et politique suggère qu'il reste, aux évangéliques, un immense travail d'explication à fournir pour faire comprendre que les réserves affichées devant les perspectives d'une centralité institutionnelle ne signifient pas renoncer à la visibilité, mais simplement un souci de la traduire autrement. En d'autres termes, le défi qui se pose pour eux est le suivant : montrer que renâcler devant les « figures imposées » de l'unité n'exprime pas une « religion en miettes »⁴¹ socialement suspecte, mais le choix raisonné de défendre « une autre manière d'être visible » dans la France du XXI^e siècle.

Sébastien FATH

Chercheur au Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS/EPHE)

⁴¹. Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.