

Cité de Dieu ou Dieu dans la cité ?

Les évangéliques et l'État, une perspective historique (1905-2005)¹

Introduction

« Aussi longtemps que Satan sera le prince de ce monde, c'est de lui que relèvera, directement ou indirectement, le ministère des cultes »². La pugnacité d'un tel commentaire, proféré avant la séparation française des Églises et de l'État par le pasteur baptiste Ruben Saillens (1855-1942), ne laisse aucun doute sur les convictions évangéliques de leur auteur. L'idée que le politique et le religieux soient imbriqués n'est alors pas jugée acceptable. Renvoyant confusément au modèle d'une « Cité de Dieu » héritée de saint Augustin et de la chrétienté médiévale, cette idée est rejetée au profit d'une revendication de séparation : dans cette démarche, Ruben Saillens est suivi par la très grande majorité des protestants évangéliques français. Mais depuis l'épopée de la séparation jusqu'à son centenaire, entamé en 2004 et poursuivi en 2005, les positions évangéliques françaises sur la question des rapports avec l'État ont évolué. Le contexte français, mais aussi international a joué son rôle, c'est pourquoi on se référera avec profit, pour étayer l'analyse, à l'univers évangélique européen francophone, particulièrement belge et suisse. Trois angles peuvent être distingués, dans le cadre d'une approche typologique. Le premier, celui de la séparation de 1905, marque le refus de la « Cité de Dieu » (I). Le second, celui du centenaire de 2005, suggère l'émergence d'un second refus, celui de la

¹ Texte de la conférence donnée au Centre Évangélique d'Information et d'Action, Lognes, le 22 novembre 2004.

² Ruben Saillens, cité par Sébastien FATH, « Juifs et protestants face à la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État », *Les Cahiers du Judaïsme*, hiver-printemps 2001, n°9, p. 110.

« Cité sans Dieu » (II). Enfin, il apparaît que la ligne dominante adoptée aujourd'hui par les protestants évangéliques dans leur rapport avec l'État est celle de « Dieu dans la Cité » (III), tâtonnant au gré des stratégies de reconnaissance pour faire valoir le rôle social des Églises dans la France du XXI^e siècle.

1. 1905 ou le refus de la Cité de Dieu

En affirmant la séparation des Églises et de l'État, établie par une loi promulguée le 9 décembre, l'année 1905 constitue une forme de triomphe pour la laïcité française. Mais en même temps, c'est à bien des égards un non-événement pour les Églises protestantes de type évangélique, dans la mesure où beaucoup de ces Églises (libristes, baptistes, méthodistes, darbystes, etc.) étaient déjà séparées de l'État. 1905, pour elles, n'a pas changé grand-chose. On peut même considérer que cette loi compte sans doute même moins que la loi générale de 1901 sur les associations. Ceci précisé, il faut souligner qu'en dépit de l'enjeu seulement indirect que représentait pour beaucoup d'entre elles la séparation des Églises et de l'État, plusieurs communautés protestantes évangéliques se sont intéressées de près aux débats, pesant sur les discussions au travers de personnalités comme le publiciste Eugène Réveillaud, membre des Églises évangéliques libres³. Edouard Grüner et Raoul Allier, toujours des Églises libres, ont même directement influé sur la rédaction finale du texte de loi. Au total, la loi de séparation fut accueillie très positivement dans les milieux évangéliques. Trois registres d'explication peuvent être distingués.

a) Une séparation conforme à l'ecclésiologie évangélique

L'ecclésiologie des Églises évangéliques constitue un premier paramètre. Il faut faire la distinction, dans le protestantisme français de 1905, entre une *sensibilité* évangélique⁴ (très présente dans une des branches du courant réformé) et un milieu évangélique professant déjà séparé de l'État, où l'Église correspond avant tout à une assemblée locale de convertis⁵.

³ Sur le rôle clef d'Eugène Réveillaud (1851-1935), voir Jean BAUBÉROT, « Les évangéliques et la séparation française des Églises et de l'État (1905) », in Sébastien FATH, sous dir., *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*, actes du colloque GSRL 2002, Turnhout, Brépols, 2004, p. 235-242.

⁴ Pour une étude des conflits entre tendances évangélique et libérale au sein des Églises réformées au XIX^e siècle, voir l'incontournable : André ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle, les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986.

⁵ Les quatre critères retenus le plus souvent aujourd'hui pour définir les protestants de type évangélique sont la conversion, l'activisme, le biblicisme et le crucicentrisme. Cf. David BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain : a History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 2-17. Pour une discussion sur ces critères, voir Sébastien FATH, sous dir., *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, op. cit.

Dans le premier courant, plus nombreux, la séparation ne coulait pas de source dans la mesure où les Églises réformées de France étaient bénéficiaires, avant 1905, du statut concordataire. Ce statut confortable leur accordait de multiples avantages, parmi lesquels le paiement des salaires pastoraux par l'État (comme cela se pratique toujours en Alsace-Moselle). De fait, dans les années qui ont précédé la séparation, les débats n'ont pas été unanimes au sein de la branche évangélique des Églises réformées. Mais on peut considérer que la popularité persistante du théologien francophone suisse Alexandre Vinet (1797-1897) a fait basculer la grande majorité des représentants de ce courant en faveur de la séparation. Au synode d'Anduze, du 24 juin au 4 juillet 1902, les réformés de courant évangélique se prononcent même à l'unanimité « favorables en principe, à la séparation ». On ne saurait surestimer le rôle de Vinet par rapport à ce choix. Jean Baubérot le qualifie à juste titre de « premier théologien francophone de la laïcité »⁶. Considérant que l'Église, corps de Christ, ne saurait vivre du salaire de l'État, Vinet a profondément influencé le courant du réveil, et convaincu par ses écrits la plupart des pasteurs réformés de type évangélique du bien-fondé d'une séparation qui permet à l'Église, même un peu affaiblie, de se tenir debout seule, sans la béquille de l'État.

Quant au second courant, marqué par des Églises de professants *stricto-sensu* (*believer's church*) déjà sans lien avec l'État, la séparation répond encore plus directement à leur ecclésiologie. Ces « groupes et réseaux convictionnels et militants »⁷ sont la plupart du temps le fruit de l'ecclésiogénèse revivaliste du XIX^e siècle. Ils sont alors très peu nombreux puisqu'ils rassemblent alors moins de 30 000 personnes⁸. Subdivisés en de multiples petits ensembles confessionnels – baptistes, méthodistes, darbystes, mennonites et autres salutistes –, ils se sont développés dans un contexte où leur non-statut concordataire leur a souvent été renvoyé comme un stigmat. Par ailleurs, ces protestants sont convaincus que l'État ne saurait entrer en ligne de compte dans l'organisation ou le financement du culte, dans la mesure où l'identité de l'Église est d'être le rassemblement des croyants : eux seuls rendent l'Église viable. C'est pourquoi 1905 ne pouvait que satisfaire leurs aspirations, avec deux moteurs en première ligne : les baptistes et les Églises évangéliques libres.

⁶ Jean BAUBÉROT, « Les évangéliques et la séparation française des Églises et de l'État (1905) », *op. cit.*, p. 236.

⁷ Jean-Paul WILLAIME, « Un exemple de recomposition ultramoderne du religieux : le protestantisme évangélique », *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 256.

⁸ Pour une analyse sociohistorique de ces milieux, voir Sébastien FATH, *Le protestantisme évangélique en France (1800-2005). Du ghetto au réseau*, Genève, Labor et Fides, 2005.

b) Une séparation qui instaure l'égalité statutaire

Après l'ecclésiologie, un second élément d'explication dans la satisfaction évangélique à l'égard de 1905 tient dans le fait que les cultes sont enfin placés sur un pied d'égalité juridique (ou presque). Cette disparition du décalage entre cultes concordataires et « non reconnus » fut saluée avec enthousiasme. Dans une impressionnante et rare unanimité, les Églises évangéliques ont vu, dans la loi du 9 décembre 1905, un acte de la Providence. Le pasteur et publiciste Léon Pilatte (1822-1893), qui a milité durant des années pour la séparation dans l'hebdomadaire *L'Église libre*, triomphait à titre posthume. Ruben Saillens voit dans l'événement « la plus belle date de l'histoire de France »⁹. Le pasteur Guillaume Le Coat (1845-1914), alors pasteur au sein de l'Union des Églises Évangéliques de France (dites Églises évangéliques libres), écrit à ses correspondants anglais que depuis la séparation, « la Bretagne ne souffre plus de l'oppression de l'influence cléricale qui, par le passé, a tellement interféré » dans le travail d'évangélisation. « La France est maintenant ouverte à l'Évangile comme elle ne l'a jamais été », considérant que la loi de 1905 place désormais sur un pied d'égalité tous les cultes¹⁰. Les catholiques, à leur tour, deviennent « non reconnus ». La loi du 9 décembre ne stipule-t-elle pas, dans son article 2, que « la République ne reconnaît... aucun culte ? » Revanche sur les cultes concordataires, la séparation « nous met sur le même rang que les Églises concurrentes »¹¹, s'exclame le pasteur baptiste Philémon Vincent (1860-1929). La Séparation apparaît synonyme, pour les Églises évangéliques, d'un avenir radieux.

c) Une séparation théologiquement justifiée

Enfin, au-delà des aspects strictement ecclésiologiques ou des satisfactions liées à la « remise à niveau » opérée par 1905, des justifications théologiques de fond ont été avancées : Dieu et César ne sauraient être confondus sous peine d'arriver à cette situation décrite par Charles Luigi dans *L'Église Libre* : cette « religion officielle (...) honorée à chaque instant de saluts hypocrites, imposés par des gouvernements monarchiques dans l'intérêt de leur politique », et qui

⁹ Ruben Saillens, cité dans 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. 911.

¹⁰ Guillaume Le Coat, cité dans E. W. BULLINGER, *The Story of the Breton Mission*, London, Office of the Mission, 1910, p. 77.

¹¹ Philémon VINCENT, « Le Réveil et nos Églises », *la Pioche et la Truelle*, 1^{er} août 1905, p. 1.

n'aboutit qu'à « former des générations d'incrédules »¹². Les protestants évangéliques français ne cultivent, à ce moment-là, aucune nostalgie pour un éventuel âge d'or médiéval où la chrétienté préfigurerait la Cité de Dieu tant espérée. Le petit courant réformé théonomiste qui sera défendu dans la seconde moitié du XX^e siècle par un Pierre Courthial ou un Jean-Marc Berthoud, au risque d'un anti-républicanisme pathologique, n'a pas alors d'équivalent¹³ : les protestants évangéliques sont tous d'enthousiastes républicains, car ils savent bien que c'est grâce à la République qu'ils ont pu se soustraire aux discriminations vécues aussi bien sous la monarchie de juillet que sous le Second Empire. Sur le terrain théologique, outre l'influence, déjà signalée, d'Alexandre Vinet, théoricien minutieux, passionné et proluxe de la liberté de conscience et des cultes¹⁴, les protestants évangéliques français sont alors marqués en partie par l'exemple écossais d'une séparation réussie dès 1843 pour le tiers de l'Église presbytérienne d'Écosse, sous la houlette de Thomas Chalmers. Les Églises évangéliques libres françaises, s'inspirent particulièrement de ce précédent. Comme le rappelle Claude Baty, « dès sa fondation », l'Union (des Églises évangéliques, dites « libres ») « militait pour » la séparation¹⁵ au travers de sa presse et de ses théologiens.

Une autre référence théologique se retrouve alors chez les baptistes. Dans l'histoire de la liberté de conscience et de la séparation des Églises et de l'État, les baptistes occupent une place assez particulière. À l'inverse d'autres traditions évangéliques (comme le puritanisme) ces protestants n'ont pas développé ces conceptions sur le tard, après avoir échoué dans la conquête du pouvoir : durant la « première vague de dissidence » anglaise, Steve Bruce rappelle qu'ils furent les seuls à militer dès l'origine pour une séparation stricte, intrinsèquement liée à leur définition de l'Église comme association de convertis¹⁶. Implantés depuis la fin des années 1810, les quelques 3000 baptistes français s'inscrivent dans cet

¹² Charles LUIGI, *L'Église Libre*, 8 mai 1903, cité par Jean BAUBÉROT, « Les évangéliques et la séparation française des Églises et de l'État (1905) », *op. cit.*, p. 236.

¹³ Jean-Marc BERTHOUD, *Une religion sans Dieu, Les Droits de l'Homme contre l'Évangile* (sic), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, ou Jean-Pierre GRABER, *Les périls totalitaires en Occident*, La Pensée Universelle, 1983, Pierre COURTHIAL, *Le jour des petits recommencements, Essai sur l'actualité de la Parole (Évangile-Loi) de Dieu*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

¹⁴ En particulier : Alexandre VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826), *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 du principe* (1842).

¹⁵ Claude BATY, *Les Églises Évangéliques Libres, 1849-1999*, Valence, LLB, 1999, p. 168.

¹⁶ Steve BRUCE, *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*, London-New York, Routledge, 1990, p. 48 et 76-77.

héritage, et le défendent par les prédications, les conférences, les opuscules : l'Église ne saurait procéder que des fraternités électives de chrétiens régénérés : toute immixtion de l'État, même en soutien, parasite et compromet l'œuvre divine. Même si l'État avait voulu généraliser le Concordat au lieu de l'abolir, les baptistes l'auraient refusé pour des raisons théologiques¹⁷. Confondre politique et religion, c'est pour eux faire l'œuvre de Satan.

2. L'horizon 2005 et la crainte d'une Cité sans Dieu

Un siècle plus tard, les justifications avancées par les protestants évangéliques pour approuver la séparation des Églises et de l'État de 1905 restent en partie les mêmes. Mais elles s'avèrent cependant plus discrètes. La séparation n'est plus tellement présentée comme un cadeau providentiel. Elle passe plutôt pour une réalité ancienne, acquise mais équivoque, source de malentendus voire de menaces. Les évangéliques français, dont les effectifs atteignent désormais 350 000 personnes¹⁸, n'entendent certes pas restaurer le Concordat. Mais on entend ici où là poindre une inquiétude : après avoir refusé la confusion du politique et du religieux, les voilà qui découvrent la perspective d'une cité sans Dieu. Après 1905 et le refus de la « cité de Dieu », 2005 serait donc marquée par cette crainte d'une « cité sans Dieu » où la religion, et notamment le christianisme, tend à se réduire à un hobby strictement privé, sans réelle fonction sociale ni portée publique. Plusieurs dossiers permettent d'étayer cette hypothèse.

a) L'exculturation du christianisme

L'exculturation du christianisme constitue un premier vecteur d'inquiétude. Par ce processus, on entend l'effacement progressif du christianisme en tant que référence qui fait sens dans la culture française. Particulièrement étudié en ce qui concerne le catholicisme¹⁹, il touche à plus forte raison le protestantisme, religion très minoritaire. Le mouvement de sécularisation accéléré de la société a fait basculer, en un siècle, tous les anciens équilibres. Il n'existe plus aujourd'hui de « France catholique » ou de « France chrétienne ». Le temps des pratiquants est révolu. C'est la « France païenne » pronostiquée par l'évêque

¹⁷. Alors qu'en 2005, des voix s'élèvent, au sein même des rangs musulmans alsaciens, pour une extension à l'islam du régime concordataire d'Alsace-Moselle, les baptistes s'abstiennent de toute revendication similaire.

¹⁸. Environ 395 000 si l'on compte toutes les Églises évangéliques ethniques de diaspora étrangère (Églises africaines, chinoises, hmongs, coréennes, etc.).

¹⁹. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

Hippolyte Simon²⁰ qui paraît être à l'ordre du jour. Le grand public témoigne d'une ignorance croissante vis-à-vis du fait chrétien, poussant même un Régis Debray²¹, pourtant peu suspect de cléricalisme, à plaider pour un enseignement sur ces questions à l'intérieur de l'école publique. Entre 1905 et 2005, le christianisme a disparu en tant que référent central de la culture dominante. La Cité apparaît désormais aux protestants évangéliques comme une « Cité sans Dieu », ce qui n'est pas sans conséquence dans la manière dont ces derniers réenvisagent aujourd'hui leur relation avec l'État.

b) Le christianisme en accusation

Ce processus d'exculturation se double par ailleurs d'une disqualification croissante. Autant le premier mouvement est plutôt d'ordre passif, se développant au gré de la sécularisation, autant ce second phénomène est plus actif : il vise à déconsidérer le rôle social des Églises. Depuis 1905, les Églises ont été conviées avec une insistance tantôt discrète, tantôt ferme, à s'accommoder d'une privatisation discrète, bien que la loi de 1905 n'ait jamais prétendu en son principe réduire le religieux à la sphère privée, familiale. Avec l'effondrement du taux de pratique, depuis la seconde guerre mondiale, l'idée d'une visibilité publique de la religion s'est trouvée fragilisée d'autant, encourageant une vieille tradition anticléricale et antireligieuse à hausser le ton. C'est cette évolution, qui conduit à disqualifier les Églises en tant qu'institution de vérité, que décrit René Rémond dans l'ouvrage qu'il a consacré à la mise en accusation du christianisme²². Bien que traitant surtout, en réalité, du catholicisme, ce livre rend compte d'un contexte qui touche tout autant les protestants de toutes tendances. On l'a bien vu depuis 2003 à propos de la politique du président américain George W. Bush, régulièrement identifiée dans les grands médias avec une forme de fanatisme chrétien de type « évangélique »²³, sans qu'on prenne souvent la peine de nuancer et d'enquêter en profondeur.

c) Le christianisme concurrencé

Un troisième paramètre nouveau, un siècle après 1905, est la multiplication des offres de sens concurrentes. En 1905, la donne était assez simple. Il y avait d'un

²⁰ Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne ?*, Paris, Cana, 1999.

²¹ Cf. Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*, Paris, Odile Jacob, 2002.

²² René RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

²³ Voir aussi « Les évangéliques, la secte qui veut conquérir le monde », dossier *Le Nouvel Observateur* n° 2051 du 26 février 2004.

côté l'idéologie républicaine, avec ses chapelles et ses sous-chapelles, de l'autre, le christianisme, (parfois républicain lui-même). Aujourd'hui, la République s'est imposée dans toutes les consciences, mais tout en se vidant d'une partie de ses fondements idéologiques, tandis que le christianisme connaît un recul massif qui coïncide avec la montée de nouveaux acteurs : l'islam, seconde religion des Français, mais aussi dans un moindre degré le bouddhisme et ce qu'on appelle à tort ou à raison les « nouveaux mouvements religieux ». Les rayons « ésotérisme » font désormais recette dans les librairies, et les petits entrepreneurs individuels de biens de salut se multiplient, sans que les grandes organisations religieuses, aujourd'hui affaiblies, puissent intervenir et réguler les choses. Même si, en apparence, ces évolutions semblent réintroduire « Dieu dans la cité », leur mouvement dominant ne valorise pas un Dieu personnel, le Dieu incarné de l'Évangile, mais une spiritualité nomade centrée sur les besoins des bricoleurs ultramodernes. Si bien que l'effet provoqué est un brouillage des repères, conduisant l'opinion à s'interroger, au risque de multiples amalgames, dans un contexte où la peur des sectes, régulièrement réactivée, favorise les crispations. Si parler globalement de « discriminations religieuses » apparaît excessif²⁴, il est évident que la multiplication des offres religieuses suscite localement d'autant plus de méfiance que les observateurs « s'y perdent », dans un contexte de forte médiatisation de la question des sectes. Quand le pasteur Philippe Joret, à la tête d'un réseau d'Églises évangéliques charismatiques, se plaint que « les sectes reçoivent plus d'attention médiatique en une semaine que les chrétiens évangéliques en une année »²⁵, il se fait l'écho de beaucoup de collègues.

Dans cette situation, que certains, avec un goût pour l'excès, n'hésitent pas à qualifier de situation d'anomie, l'État s'est adapté à deux niveaux. Dans un sens, il a pris conscience du remodelage du paysage religieux et idéologique et entend en tenir compte. Après les fractures des années 1960 et 1970, il cherche davantage à « articuler la différence à la démocratie »²⁶. Dans un contexte de désutopisation du politique et d'intégration européenne, les « différences identitaires » trouvent davantage droit de cité, même si la tradition française demeure plus lente à s'en accommoder qu'ailleurs²⁷. Dès lors, les anciens cultes

²⁴ On rejoindra ici Emile Poulat, qui se distancie du titre choisi pour l'ouvrage qu'il a dirigé avec Dominique N'Koukoun sur les « discriminations religieuses » (Émile POULAT et Dominique N'KOUNKOU, sous dir., *Les discriminations religieuses en France*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 181).

²⁵ Philippe JORET, « Quelle laïcité ? », *Signes dans la francophonie, un ministère de Clef 5*, juillet-septembre 2000, p. 5.

²⁶ Philippe PORTIER, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME, sous dir., *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 17.

²⁷ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions, op. cit.*, p. 279-345.

concordataires mettent à profit leur expertise et leur capital d'image pour retrouver un rôle social plus visible, que ce soit dans les débats éthiques ou les missions de médiation (Nouvelle-Calédonie en 1988). Mais la donne se complique pour les groupes religieux plus minoritaires. Dans un contexte d'inculture religieuse et de crispation autour des « sectes », ils craignent d'être mis sur la touche. Dans le scénario d'une laïcité plus apaisée qui concilie démocratie et différences, et de l'autre la poursuite d'un processus de disqualification à l'encontre des « mauvaises » religions (sectes et extrémismes), les protestants évangéliques entendent bien faire valoir leurs droits et du coup, développent depuis quelques années des stratégies visant non pas à rétablir la « Cité de Dieu », ni à favoriser une « cité sans Dieu », mais à affirmer « Dieu dans la cité », sur des modes adaptés aux enjeux du présent.

3. L'activisme évangélique et ses modalités : Dieu dans la cité

Dans leur souci d'affirmer Dieu dans la Cité, rappelons d'emblée qu'un des modes essentiels d'action des protestants évangéliques reste aujourd'hui l'évangélisation. Cette activité constitue une caractéristique majeure de leur culture, expliquant peut-être d'ailleurs en partie pourquoi on confond souvent, dans les médias français, « évangéliques » et « évangélistes » (alors qu'il ne s'agit pas de la même chose). Mais dans cette réflexion sur les rapports avec l'État, on s'attachera plus particulièrement à pointer trois autres modes d'affirmation évangélique dans l'espace public : l'activisme politique actif, l'activisme socio-médiatique et l'activisme institutionnel.

a) Pour une reconnaissance idéologique : l'option de l'activisme politique actif

Le premier type d'intervention évangélique au service d'une meilleure visibilité de « Dieu dans la cité » passe par l'option de l'activisme politique actif. Il vise à une reconnaissance idéologique, au nom de la validité du christianisme en tant que système global, apte à résoudre les principaux problèmes de la Cité. Dans l'espace francophone, cette option est extrêmement réduite, presque inobservable, en tous cas en France. Autant on est aujourd'hui familier avec l'engagement politique direct d'une partie des protestants évangéliques américains, en particulier au travers de ce qu'on appelle la Nouvelle Droite Chrétienne, autant celle-ci reste *a priori* tabou en France. Pourtant, quelques indices suggèrent que cette option n'est pas jugée totalement inappropriée dans

certaines milieux évangéliques. Avant les dernières élections présidentielles et législatives de 2002, il a été question d'envisager la création d'un petit réseau politique évangélique, d'orientation charismatique. Si cette tentative a vite avorté, on n'a pas manqué d'observer l'activisme du Centre Protestant Évangélique pour la Dignité Humaine (CPDH), cercle évangélique très actif sur les questions de bioéthique et de famille, engagé dans le combat contre le PACS. Tout en affirmant ne soutenir aucun candidat, à l'image d'ailleurs de beaucoup de réseaux évangéliques lors des dernières élections américaines, le CPDH n'a guère caché sa grande tendresse pour Christine Boutin, à l'image des préférences implicites de *Christianity Today*, aux États-Unis, pour George W. Bush.

Mais ces timides irruptions évangéliques sur la scène politique sont anecdotiques. De toute évidence, elles ne correspondent pas à la tradition protestante française, marquée par la culture laïque hostile à un parti strictement confessionnel. Avec des nuances, la même remarque peut être faite à propos de la Belgique, mais sans doute pas de la Suisse. Dans ce dernier pays, le pas du parti confessionnel a été franchi dans certains cantons. On observe que les francophones paraissent moins réceptifs à cette politisation que les évangéliques alémaniques, volontiers mobilisés derrière le démagogue Christoph Blocher. La raison tient peut-être au régime de séparation des Églises et de l'État mis en œuvre aussi bien au canton de Genève qu'au canton de Neuchâtel²⁸. En revanche, dans des cas comme celui du canton de Vaud où a régné le système d'une Église nationale jusqu'à la réforme d'avril 2003, l'idée d'une présence politique des Églises n'est pas tabou. Il semble d'une manière générale que les protestants évangéliques helvétiques ne partagent pas les inhibitions françaises face à l'option politique.

b) Pour une reconnaissance d'image : l'option de l'activisme sociomédiatique

Les évangéliques de tous les horizons francophones se retrouvent en revanche dans la nécessité de l'activisme sociomédiatique. Dans une société où les médias apparaissent désormais couramment comme un « 4^e pouvoir », la grande majorité des évangéliques paraît considérer qu'il est indispensable de monter des opérations de visibilité. L'objectif est ici de réagir à la disqualification sociale du religieux, mais aussi au déficit de connaissance, en direction des médias et de tous les acteurs sociaux, y compris politiques. C'est dans cette perspective que l'on peut situer la visite en 2004 de Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'intérieur, à

²⁸. Voir René PAHUD DE MORTANGES, « L'évolution du droit face à la pluralisation religieuse en Suisse romande », in Jean-Pierre BASTIAN, sous dir., *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 161-172.

l'assemblée générale de la FEF (Fédération Évangélique de France). À l'occasion de cette visite très médiatisée, durant laquelle le ministre a pris la parole dans le temple de Longjumeau le samedi 31 janvier 2004²⁹, aucune revendication explicite de reconnaissance n'a été formulée par les responsables évangéliques. Ils n'entendent nullement revenir au concordat. En revanche, les compte-rendus développés dans la presse de la FEF témoignent d'une satisfaction prioritaire : le ministre a pris la peine de rencontrer les responsables et de s'informer sur leurs activités. Non sans arrière-pensées politiciennes, le ministre en question n'a pas manqué de valoriser dans son discours cette inter-connaissance : « Certains ministres, dans le passé, avaient même conceptualisé une attitude étrange qui consistait à indiquer que puisqu'ils étaient ministres, ils ne pouvaient entrer ni dans une église, ni dans une synagogue, ni dans une mosquée, ni dans un temple. Et bien, écoutez, je pense exactement le contraire »³⁰. Ce que Nicolas Sarkozy a eu l'occasion depuis de développer dans un ouvrage audacieux où les schémas laïques convenus ne ressortent pas indemnes³¹.

D'une manière générale, beaucoup de protestants évangéliques se plaignent périodiquement, dans leurs journaux, d'un déficit de connaissance, aussi bien en France qu'en Belgique ou en Suisse : les élus locaux ne prennent pas le temps de les rencontrer (ou ne les reçoivent, en France, que s'ils appartiennent à la Fédération Protestante de France). La lecture du rapport parlementaire français de 1996 sur les sectes, émaillé d'erreurs dans sa description des évangéliques, n'a pas été pour corriger cette perception d'un déficit d'information des pouvoirs publics³². En réaction, l'activisme sociomédiatique des évangéliques vise à défendre dans la cité l'image de leurs Églises. Le Web constitue un bon exemple de l'ampleur, mais aussi des limites de cet effort. À côté d'un portail comme *Top Chrétien Francophone*, au succès remarquable, on remarque aussi un éclatement considérable de sites souvent pauvres en contenus. Que l'Alliance Évangélique de France ait attendu d'être largement entrée dans le XXI^e siècle pour se doter

²⁹. « Sarkozy en visite chez les évangélistes », *Le Parisien*, 2 février 2004.

³⁰. Nicolas SARKOZY, discours au temple de Longjumeau devant une assemblée de la Fédération Évangélique de France (FEF), 31 janvier 2004.

³¹. Nicolas SARKOZY, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004.

³². On y lit 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. » Cf. *Les sectes en France*, rapport de l'Assemblée Nationale n° 1468, par Alain GEST (président de la commission d'enquête) et Jacques GUYARD (rapporteur), 1996, p.

32. Des groupes très différents sont ici mélangés. Dans le cas baptiste, l'enracinement en question date en réalité du début du XIX^e siècle, les adventistes s'implantant quant à eux en France à la fin du XIX^e siècle.

d'un site internet montre les limites d'une stratégie souvent plus centrée sur les « coups » spectaculaires que sur l'information en continu. Il reste que l'activisme sociomédiatique des évangéliques tend à se développer et à se professionnaliser, comme en témoigne l'envoi à tous les députés, sénateurs et ministres français d'un dossier de presse de la FEF, en 2003³³. Après avoir longtemps pensé que « pour vivre heureux, vivons cachés », beaucoup d'évangéliques semblent avoir réalisé qu'à l'heure des médias numériques et de la société multiculturelle, ne pas être visible dans la Cité, c'est courir le risque de ne plus exister.

c) Pour une reconnaissance de statut : l'activisme institutionnel

Enfin, l'activisme institutionnel constitue un dernier terrain majeur où les évangéliques luttent pour affirmer « Dieu dans la cité ». Ils n'entendent pas revenir au concordat, en dépit de quelques voix très isolées dans ce sens³⁴. Ils revendiquent même la plupart du temps une application plus stricte et égalitaire de la séparation des Églises et de l'État, système où certains acteurs leur paraissent parfois plus égaux que d'autres³⁵.

Par leur activisme institutionnel, les évangéliques souhaitent en revanche faire valoir leur expertise au travers d'instances qui leur donnent une crédibilité dans l'espace public. Le mouvement de structuration des protestants évangéliques francophones ne date pas d'hier. On pourrait le dater dès le XIX^e siècle, avec un essor au XX^e siècle, dont le Centre Évangélique d'Information et d'Action, créé en 1948, constitue une étape aussi importante que la relance de l'Alliance Évangélique en 1953 ou la création de la Fédération Évangélique de France en 1969. Cette structuration a souvent joué d'abord à usage interne. Il semble que depuis quelques

³³. Dans le bulletin de la Fédération Évangélique de France, on se félicite en 2003 qu'un dossier de presse de la FEF, assorti d'une lettre et d'un exemplaire de *La Bible dit vrai ou faux*, a été remis « au Président de la République, au 1^{er} ministre et aux Ministres du Gouvernement ainsi qu'aux Sénateurs et aux Députés de notre pays ». Cf. *InfoFef*, décembre 2003, p. 32.

³⁴. Cf. ces déclarations du pasteur Samuel Peterschmitt (Mission du plein Évangile), dont l'Église de la Porte Ouverte Chrétienne, à Mulhouse, suscite une vive controverse locale : « Il conviendrait de donner aux Églises évangéliques un véritable statut aussi bien en vieille France qu'en Alsace-Moselle où le problème particulier du Concordat crée des Églises reconnues et des Églises non-reconnues. Cela permettrait de créer une certaine unité dans la diversité des Églises évangéliques. Pourquoi l'État ne favoriserait-il pas une telle solution, comme il le fait si bien pour l'Islam ? » Samuel Peterschmitt, cité dans Emile POULAT et Dominique N'KOUNKOU, sous dir., *Les discriminations religieuses en France*, *op. cit.*, p. 89.

³⁵. Lors d'un débat au cours duquel plusieurs pasteurs d'Églises évangéliques africaines ont fait état de tracasseries administratives au sujet des normes de sécurité de leurs lieux de culte, un intervenant s'exclame : « Ce que je n'arrive pas à comprendre, c'est quand un maire vous propose d'aller voir un curé pour demander de louer la salle de la paroisse, pour officier au culte, et que vous constatez que les normes qu'on vous demande à vous ne sont pas remplies par le curé. Alors voyez-vous, on a l'impression qu'il y a deux poids deux mesures. C'est une grande injustice ». Cité dans POULAT et N'KOUNKOU, *op. cit.*, p. 162-163.

années, cette priorité change. Désormais, l'aménagement des structures et des statuts vise au moins autant une reconnaissance externe, au cœur de la Cité. L'expérience de l'Armée du Salut, produit direct des Réveils évangéliques et dotée depuis l'an 2000 d'une fondation reconnue d'utilité publique, est à certains égards symptomatique de cette tendance³⁶. Beaucoup plus significative encore, la mise en place progressive, à partir de 2001, d'une structure représentative globale, le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), ne peut se comprendre que dans cette perspective de visibilité institutionnelle. Coordonnant l'action de deux structures représentatives plus anciennes, l'Alliance Évangélique Française (AEF) et la Fédération Évangélique de France³⁷ (FEF), il a adopté une plate-forme commune le 6 janvier 2003. Signalé par l'hebdomadaire *Réforme* comme un éventuel pendant, dans l'avenir, de la Fédération Protestante de France, le CNEF est bien trop jeune pour être évalué, et sa finalité reste incertaine. Mais il vise manifestement à une représentativité évangélique plus efficace sur la scène publique et à ce titre, il est révélateur. À cette stratégie évangélique propre s'en ajoute une autre, cette fois-ci intégrée dans des ensembles plus larges, à commencer par la Fédération Protestante de France. La multiplication des démarches d'entrée dans la FPF³⁸ (interlocuteur privilégié des pouvoirs publics), participe de cette même ambition d'une reconnaissance plus large dans la Cité. La question qui se pose en France des rôles respectifs des instances évangéliques propres et de la Fédération Protestante de France apparaît loin d'être réglée. Tandis que certains privilégient le jeu collectif au sein de la FPF, à l'image des Églises évangéliques libres, d'autres, comme les Communautés et Assemblées Évangéliques de France (CAEF) se reconnaissent plutôt dans un projet comme le CNEF, tandis que beaucoup d'unions d'Églises hésitent et paraissent jouer sur les deux tableaux.

En sortant de l'hexagone, l'exemple belge montre une situation différente³⁹. Longtemps, le seul interface avec l'État a été l'EPUB, l'Église Protestante Unie

³⁶ Voir l'ouvrage collectif *La laïcité est une chance. L'expérience de l'Armée du Salut*, Paris, Philippe Rey, 2004.

³⁷ L'AEF, création du revivalisme du XIX^e siècle (1846), a été relancée en 1953 par le pasteur Jean-Paul Benoit. Elle regroupe avant tout des individus. La FEF fédère quant à elle des Églises et des œuvres (environ 300 associations affiliées en 2004). Elle a été créée le 22 mars 1969. Leurs secrétaires généraux au moment de la constitution du CNEF sont respectivement les pasteurs Stéphane Lauzet (AEF) et Dominique Ferret (FEF).

³⁸ Fondée le 25 octobre 1905, la Fédération Protestante de France constitue la principale structure représentative des protestants français, au point que son label équivaut parfois à un certificat de respectabilité. Elle a compté dès l'origine des protestants évangéliques dans ses rangs. Son premier président (de 1905 à 1927), Edouard Grüner, était membre des Églises évangéliques libres. Cependant, cette part est longtemps restée réduite. Elle va croissant depuis trente ans sous l'impulsion des baptistes, des Églises libres et des pentecôtistes, de plus en plus nombreux à frapper à la porte de l'adhésion.

³⁹ Pour ces données sur la Belgique, voir Luc NEFONTAINE, « Les transformations ecclésiologiques et théologiques d'un protestantisme conversionniste en Belgique francophone », in Jean-Pierre BASTIAN, sous dir., *Les recompositions des protestantismes en Europe latine, op. cit.*, p. 139-147.

de Belgique, rassemblant des Églises réformées et méthodistes. Face à l'EPUB, la FEFB (Fédération Évangélique Francophone de Belgique) s'est constituée en 1989 en rassemblant les Églises évangéliques. Cette dernière, jusqu'à une date récente, ne disposait d'aucune reconnaissance particulière de la part de l'État belge. Entrées de fait en concurrence, les deux organisations, EPUB et FEFB en sont arrivées jusqu'au conflit, pour finalement s'accorder. En 1998, le ministère de la justice demanda à l'EPUB d'émettre des propositions de conciliation, qui débouchèrent en 2002 sur la création d'un organisme représentatif qui coiffe les deux structures préexistantes : rassemblant l'EPUB et la FEFB, une nouvelle organisation est née le 9 novembre 2002. Intitulée Conseil Administratif du Culte Protestant Évangélique (CACPE), elle constitue un « organe de coopération administrative » entre évangéliques et autres protestants sur un pied d'égalité vis-à-vis des autorités, dans des domaines qui vont de l'organisation de l'enseignement religieux protestant aux émissions de la radio et de la télévision en passant par la gestion des services d'aumônerie. Le poids grandissant des évangéliques belges a joué dans l'aboutissement de ce processus, mais aussi leur capacité d'organisation, assez supérieure semble-t-il à celle de leurs coreligionnaires français. Suivant des estimations de Karel Dobbelaere et de Liliane Voyé, 0,7 % des Wallons relèveraient de l'EPUB, contre 0,9 % qui relèvent de la FEFB évangélique. Au sein du CACPE, chaque structure (EPUB et FEFB) garde sa cohérence propre et ses options, et chaque Église peut choisir de se faire représenter soit par l'une, soit par l'autre⁴⁰. On pourrait se demander si un tel système belge n'annonce pas des reconfigurations institutionnelles à venir en France. Cependant, l'écart entre le CNEF et la FPF en terme de moyens et d'expertise est infiniment plus important que celui qui a opposé, dans le contexte belge, l'EPUB à la FEFB. Il apparaît dès lors improbable d'aboutir à court ou même moyen terme à une telle configuration.

Conclusion

En guise de conclusion, il s'avère périlleux de « lier la gerbe », tant les situations nationales, les époques et les milieux évangéliques diffèrent. Mais si l'on accepte d'accorder une certaine validité aux trois options typifiées : « cité de Dieu », « cité sans Dieu » et « Dieu dans la cité », peut-être est-il possible

⁴⁰ Fait révélateur de la diversité évangélique : l'Union des Églises Évangéliques Baptistes, l'Armée du Salut, la Fédération belge des Églises adventistes du septième jour et l'Église coréenne de Bruxelles ont préféré se faire représenter par l'EPUB.

d'esquisser finalement le type de relation avec l'État que privilégient aujourd'hui les évangéliques francophones. De toute évidence, ils ne veulent pas du modèle du « totem » où la religion serait la référence principale, centrale et officielle. Leur tradition majoritaire de séparation d'avec l'État leur interdit toute nostalgie d'un temps où politique et religieux s'imbriqueraient dans la définition même de ce qu'est l'identité nationale. À l'examen, ils ne veulent pas davantage du modèle du « tabou », c'est-à-dire du refus obsessionnel de toute référence religieuse dans l'espace public, qui conduirait par exemple à interdire, dans une école primaire, que l'on chante *Au clair de la Lune* parce qu'il comporte une réplique intitulée « Pour l'amour de Dieu ». Ce qu'ils entendent défendre, finalement, pourrait plutôt se rapprocher du modèle du « tandem », c'est-à-dire un modèle où religieux et politique demeurent chacun dans leur sphère, sans confusion, mais où ils avancent dans le sens du bien commun, dans leurs registres propres. Cela dit, pour qu'il y ait tandem, il faut des forces comparables, et dans le contexte de sécularisation actuelle où le discours des Églises se réduit à une goutte d'eau dans l'océan, on est loin d'une parité entre les deux sphères. Néanmoins, dans la compétition engagée autour de ce que pourrait signifier aujourd'hui une « laïcité dynamique, propre à inventer des solutions neuves »⁴¹, une chose est sûre : les protestants évangéliques francophones ne veulent pas se contenter de la voiture-balai.

Sébastien FATH

Groupe de Sociologie
des Religions et de la Laïcité

⁴¹. Jean BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, p. 180.