

Article recension

CARLUER, Jean-Yves, sous dir., *L'Évangélisation, Des Protestants évangéliques en quête de conversions*, coll. d'Études sur le protestantisme évangélique, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, 142 p.

L'Évangélisation, dernier ouvrage d'une collection dirigée par Sébastien Fath, offre des études de cas permettant de vérifier quelques théories concernant le prosélytisme évangélique. Nous analyserons les contributions de cet ouvrage sous l'angle du rapport entre évangélisation et structuration identitaire ainsi que sous l'angle du rapport entre évangélisation et participation au monde. Comment la double expérience de la conversion et du militantisme façonne-t-elle l'identité d'un groupe ? Quelle attitude une communauté de convertis, relayant l'appel à la conversion, adoptera-t-elle à l'égard du reste de la société ?

La dynamique conversionniste des évangéliques produit *de facto* la cohésion du groupe local des convertis. Véritable ciment identitaire, la conversion crée chez eux le sentiment d'appartenance à une même famille, aux convictions communes fortes et intelligibles. La profonde structuration symbolique dont ces fidèles font l'objet les équipe alors pour lire le monde et y inscrire leur œuvre.

David E. Bjork¹, qui a étudié « l'œuvre des missionnaires anglo-américains en France » (p. 11), rappelle ainsi combien les évangéliques, habités par des convictions fortes depuis leur conversion et zéloteurs du Christ, se distinguent du reste de la société et en même temps s'y impliquent fortement. En tant qu'expérience religieuse fondamentale inaugurant l'expérience subjective continue du divin et corroborant des croyances, la conversion est ici synonyme de réorientation complète de l'appréhension. Celle-ci se veut profondément biblique et donc en opposition avec le regard porté sur le réel par la société sécularisée à l'échelle macroscopique, d'où le sentiment des évangéliques d'être bien

¹. « Le Rôle de la Bible, de la conversion et du témoignage personnel dans la construction et le maintien d'une vision évangélique du monde », p. 9-26.

frères en leur communauté mais relativement étrangers au monde, qu'il faut évangéliser.

De fait, l'attitude des convertis tranche sur celle des autres, constate David E. Bjork. Le témoignage personnel des évangéliques constitue au reste leur moyen de prosélytisme le plus efficace. Il contribue également à l'affermissement des convictions religieuses du témoin lui-même et au renforcement de l'appréhension du monde particulière à la communauté des convertis. Ainsi l'expérience de la conversion structure l'identité du groupe évangélique et le pousse simultanément à la conquête des âmes.

Si l'expérience de la conversion et l'appel à la conversion constituent souvent des dynamiques centripètes en consolidant l'identité de la communauté évangélique de départ, ils peuvent aussi devenir des dynamiques centrifuges en raison de la valorisation de l'individu et de la reconnaissance de sa liberté foncière de décision : le militant aguerrri peut facilement changer de communauté et le nouveau converti faire son choix parmi les différentes offres évangéliques – une telle diversité contribue d'ailleurs à « la vitalité religieuse² ». Cet individualisme, on le sait, remonte au moins au XVI^e siècle, puisque la Réforme a conduit à relativiser les médiations ecclésiastiques.

L'étude de Jean-Yves Carlier³ permet de vérifier cette tendance particulièrement nette dans le cadre du conversionnisme protestant. Présentant le protestantisme réformé havrais, qui s'est divisé au XIX^e siècle pour des motifs théologiques et s'est par ailleurs doté « de communautés en langue étrangère » (p. 32), l'auteur rapporte que l'Église méthodiste s'implante au Havre en 1879 et évangélise avec succès : l'Église réformée elle-même est touchée, si bien que c'est dans celle-ci qu'une partie de l'effectif méthodiste se dissoudra au début du XX^e siècle, tandis qu'une autre partie se dispersera dans divers mouvements. À la fin du XIX^e siècle déjà, les frontières dénominationnelles du protestantisme havrais semblent bien poreuses, en particulier dans le cadre du travail social et d'évangélisation... Il est à noter cependant que l'identité pentecôtiste, qui semble poindre à l'aube du XX^e siècle dans des rassemblements interconfessionnels et qui se distingue par des manifestations particulières d'émotivité, tardera à s'affirmer, en raison peut-être de la faiblesse de la base sociale de l'ensemble des évangéliques.

² Sébastien FATH, « Les Évangéliques en France, entre éparpillement et visibilité », *Théologie Évangélique*, vol. 2, n° 1, 2003, p. 33.

³ « Le Havre, berceau de modernité religieuse protestante à l'aube du vingtième siècle ? », p. 29-49.

Reste que l'appel à la foi résonne au Havre comme une invitation à être délivré des vices de la société, notamment la boisson – les aspects social et proprement prosélyte du témoignage chrétien se combinent ici fort bien. C'est donc toujours une identité alternative, présentée comme fruit de l'action divine, que proposent l'ensemble des évangéliques havrais, les témoignages d'existences déjà transformées servant à rendre l'offre de ces hérauts d'autant plus plausible.

La communication de Yannick Fer⁴ permet encore de saisir comment et pour quel résultat deux logiques antagonistes peuvent, au stade de l'évangélisation, favoriser l'une le renforcement des communautés ecclésiales existantes, l'autre l'éclosion de nouvelles communautés. Étudiant les assemblées de Dieu de Polynésie française, l'auteur montre en effet que l'expérience appelée baptême du Saint-Esprit, consécutive à la conversion, constitue pour le croyant de ces Églises un seuil dans la « reconfiguration progressive de [son] existence personnelle » (p. 52), si bien qu'avec l'aide du pasteur et de chrétiens mûrs, il pourra alors se former, pour d'une part participer au militantisme collectif de son Église mobilisée autour de l'évangéliste, et d'autre part évangéliser à titre individuel, mettant ainsi une certaine distance entre lui et l'institution ecclésiale. Si le militantisme collectif renforce la cohésion de l'assemblée locale, l'évangélisation individuelle favorise donc l'émergence de nouveaux pôles communautaires. Or la régulation par l'institution ecclésiale de ces deux mouvements en Polynésie française apparaît comme une réponse moderne à « la crise du modèle classique de régulation institutionnelle » (p. 62) : c'est notamment en s'attachant à discerner les charismes et en s'efforçant d'offrir des formations aux ministères que l'institution pentecôtiste promeut et contient le dynamisme évangéliste des fidèles.

Ainsi, le message de la conversion, s'il confère une nouvelle identité et une nouvelle vision des choses, emploie sa capacité de structuration communautaire tantôt à renforcer les confessions et communautés existantes, au gré des capacités de régulation des institutions ecclésiales les représentant, tantôt à constituer d'autres groupes. Dans les deux cas cependant, d'un point de vue plus synchrone, les divers pôles de convertis tendront à mettre en œuvre entre eux un œcuménisme spirituel, dicté par la logique conversionniste – des attitudes de repli peuvent certes être observées dans certaines situations, celle par exemple de croyants en diaspora. Pour autant, l'œcuménisme spirituel ne risquera guère de virer au centralisme institutionnel, en partie en raison du dynamisme militant de

⁴. « L'Évangélisation, "une manière de vivre". Mobilisation militante et devoir de témoignage au sein des assemblées de Dieu de Polynésie française », p. 51-62.

ce christianisme de conversion, lequel apparaît du coup singulièrement en affinité avec l'ultramodernité, où « il est chic d'affirmer sa différence et d'afficher son identité⁵ ».

Cette adéquation du christianisme évangélique à la disposition contemporaine favorable à la réactivation d'identités fortes sur fond d'acquis œcuménique, si elle permet de comprendre un peu le succès actuel des Églises évangéliques, cache toutefois une certaine fragilité : l'identité chrétienne, dans ces communautés, est construite sur la foi personnelle, souvent sans grand attachement à l'histoire de la foi et à la tradition qui véhicule l'héritage religieux. Au fil des générations, l'identité chrétienne est donc sans cesse à réaffirmer par l'argumentation, même si la famille joue indéniablement un rôle transmetteur naturel comme le prouverait la filiation de nombreux évangéliques. La transculturation des convertis place par conséquent ces derniers devant le défi du legs religieux, qui requiert nécessairement une médiation culturelle et institutionnelle.

Toute précaire qu'elle soit, une sous-culture évangélique se distingue ; dans son rapport au monde, elle se positionnera de façon générale comme missionnaire, fort logiquement. La question, complexe, de l'adaptation du christianisme de conversion à la culture globale – on n'oublie pas que *la* culture résulte elle-même d'un équilibre entre plusieurs tendances – se pose cependant, et en des termes relativement contrastés selon que la situation donnée est la mission à l'étranger ou l'activité en métropole. Ici, la collectivité invoque couramment la diversité culturelle pour justifier le relativisme moral, tandis que là, ce sont essentiellement les missionnaires qui apportent la diversité culturelle, sans d'ailleurs forcément la valoriser en elle-même ; dans la métropole, le pluralisme général porte naturellement les évangéliques, au reste minoritaires sur l'échiquier religieux, à une attitude plutôt contre-culturelle, tandis que dans le champ missionnaire, ce ressort du pluralisme ne joue guère.

À propos de l'œuvre chrétienne à l'étranger, Madeleine Souche⁶ raconte que la petite *Mission méthodiste française* en Kabylie doit, à la fin du XIX^e siècle, décliner haut et fort « son caractère français et républicain » (p. 126) par peur d'être accusée d'intelligence avec la puissance britannique : dans un climat de crispation politique entre la France et son voisin d'outre-Manche, propagateur majeur du christianisme en Algérie, les missionnaires français s'efforcent de rassurer leur

⁵ Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie du protestantisme*, coll. « Que sais-je ? », Paris, P. U. F., 2005, p. 114.

⁶ « La *Mission méthodiste française* en Kabylie. Des Missionnaires protestants face à la colonisation et à l'islam (1885-1919) », p. 117-140.

gouvernement. Concernant le rapport avec les autochtones, qu'ils veulent libérer de l'influence de l'islam et christianiser, les missionnaires s'emploient à communiquer, à pénétrer la culture locale et à séduire, en travaillant à la maîtrise de l'arabe et du kabyle, à la traduction de livres bibliques et à la production de cantiques en kabyle, en mettant aussi en œuvre une activité humanitaire téléologique, se voulant au service de l'évangélisation. Il est du reste significatif de voir, à la fin de la Première Guerre mondiale, le missionnaire Émile Brès être accusé par ses pairs d'une trop grande acculturation à l'environnement berbère. Quant au rapport que les rares musulmans convertis entretiennent avec leur culture d'origine, il est pour le moins crispé : les prosélytes encourent la redoutable réprobation et le rejet de toute la collectivité, dont le poids est énorme ; les nouveaux chrétiens auront donc bien du mal à demeurer intègres.

Étudiant un autre terrain africain, le Rwanda, Thaddée Ntihinyuzwa⁷ explique qu'au XX^e siècle, les missionnaires protestants font là de l'assistance médicale et de l'enseignement des vecteurs d'évangélisation et d'occidentalisation – on associe christianisme et progrès, christianisme et capitalisme, voire christianisme et colonisation. Le principe mis en œuvre ici est celui d'une reconstruction religieuse et culturelle de la société autochtone d'après le modèle d'un protestantisme occidental qui a intégré la modernité. On tente même, dès le milieu du XX^e siècle, de pérenniser ce modèle dans toute une partie de l'Afrique en formant dans le protestantisme une élite politique : sans grand succès, en raison notamment d'une certaine perplexité identitaire de l'Africain certes converti mais aussi spolié de sa culture d'origine. Longtemps habités par « le complexe de minorité religieuse » (p. 66), le protestantisme rwandais connaît toutefois sur son flanc évangélique un important développement après le génocide de 1994, au point de pouvoir davantage se manifester sur les terrains public et politique.

Par ailleurs, Thaddée Ntihinyuzwa rappelle opportunément l'importance de la vision de l'avenir qui habite les missionnaires protestants ; une certaine espérance, en effet, sous-tend leur travail. Jusqu'à l'aube du XX^e siècle, la plupart des missionnaires évangéliques ont en l'occurrence une théologie postmillénariste, traduisant un grand optimisme concernant la diffusion de l'Évangile, en accord avec l'optimisme général de la modernité ; mais certains missionnaires sont déjà prémillénaristes, et donc pessimistes quant à l'évolution morale de l'humanité. Or il peut être utile de souligner ici que la position postmillénariste

⁷ « Évangélisation anglicane et conscience politique protestante au Rwanda (1925-2003) », *L'Évangélisation, op. cit.*, p. 65-85.

missionnaire, si répandue au XIX^e siècle mais qui était déjà celle d'un John Bunyan (1628-1688), met l'accent, comme la position prémillénariste, sur l'adhésion des cœurs à l'Évangile et non pas sur un règne politique de l'Église. Reste que ce postmillénarisme-là porte moins facilement au retrait du monde, prétendu de plus en plus dépravé, que le prémillénarisme.

Quittant le terrain de la mission à l'étranger, l'étude de René Phalippou⁸ sur *La Onzième Heure*, journal d'évangélisation des Assemblées de Dieu, montre comment le pentecôtisme apparaît désormais comme en affinité avec son temps tout en portant encore à la critique des « valeurs contemporaines dont la sociologie des religions perçoit pourtant en lui une expression religieuse » (p. 91). Ainsi, d'une part l'eschatologie prémillénariste dispensationaliste des pentecôtistes exhorte les hommes à se convertir pour se sauver d'un monde promis à l'apocalypse, dont l'imminence est signalée notamment par la restauration politique d'Israël mais aussi par les manifestations spirituelles de la piété pentecôtiste, lesquelles alimentent encore le sentiment des croyants d'être étrangers en ce monde ; mais d'autre part le ton alarmiste de *La Onzième Heure* s'estompe après la guerre du Golfe, le discours millénariste *ad extra* devient moins troublant, ce qui indique une relative ouverture à la modernité, sentiment d'ailleurs confirmé par l'ouverture des colonnes du journal aux témoignages d'illustres chrétiens d'autres obédiences.

Le mode pentecôtiste de présence au monde se révèle d'abord un mode essentiellement évangéliste et missionnaire, lequel évolue toutefois vers une approche moins rugueuse et se double dans les années 1990 d'une volonté de se placer sur l'échiquier des débats éthiques en s'exprimant publiquement plus en tant qu'autorité morale qu'en tant que force religieuse ; reste qu'est stigmatisée la crise morale de la société décadente. Il y a donc lieu de parler d'une certaine « acculturation du millénarisme [pentecôtiste] aux valeurs de la société globale... », ce qui témoigne d'un processus ... d'institutionnalisation du mouvement » (p. 112), et en même temps d'une critique ultramoderne des utopies modernes. On pourrait encore parler d'un certain réalisme communicationnel permettant de rendre audible une réelle critique du monde contemporain. Il semble au reste que l'ouverture progressive du mouvement pentecôtiste à des couches sociales moins défavorisées que celles dans lesquelles il s'est développé au début de son histoire explique en partie la nouvelle formulation de son millénarisme : si l'on admet que

⁸ « Signes des temps : millénarisme pentecôtiste et évangélisation. Le Traitement de l'actualité dans *La Onzième Heure*, "organe d'action évangélique" des Assemblées de Dieu de France », p. 87-115.

ce type d'eschatologie permet non seulement d'élever une protestation mais aussi de trouver une compensation pour les difficultés présentes, il n'est pas étonnant que l'aplanissement partiel de celles-ci entraîne une acculturation du discours et de la pensée millénaristes.

Il ressort que l'adaptation du militantisme évangélique au monde contemporain dépend dans une certaine mesure de sa situation socio-culturelle et financière, variable selon le lieu et le moment. Sur le territoire métropolitain, l'attitude du christianisme de conversion à l'égard de la société globale sera ainsi plus ou moins de l'ordre du rejet méfiant ou au contraire de l'ordre de la participation critique, selon la situation sociale des militants. Sur le terrain africain, les missionnaires accueilleront peut-être plus ou moins largement la culture locale selon l'état de plus ou moins grande fébrilité de leur organisation de tutelle : ce facteur, s'il n'est sûrement pas le seul, peut avoir joué un certain rôle dans le cas d'Émile Brès, ce missionnaire se montrant d'autant plus ouvert à la culture kabyle que diminuent les moyens dont dispose le comité missionnaire dont il dépend ; en revanche, un prosélytisme qui peut adopter une attitude rapidement conquérante sur le plan culturel risque de générer un stress, éventuellement contre-productif, de la population indigène, dont l'environnement se transforme soudainement...

L'histoire interprétative et la sociologie descriptive examinent le passé humain et la société de façon à en comprendre les mouvements. Ces sciences renseignent en particulier sur ce qu'une expression religieuse était ou est, sur son évolution ; mais ni l'histoire ni la sociologie ne sauraient lui prescrire ce qu'elle doit faire ou devenir. Il serait donc regrettable de lire *L'Évangélisation* en y cherchant une sorte d'éthique communautaire. Pire encore serait de tirer les mobiles d'un comportement simplement de l'analyse socio-historique, sans réflexion proprement théologique. Le chrétien doit résister en particulier à la dictature des raisonnements utilitaires !

À n'en pas douter, les sciences sociales peuvent s'avérer fort utiles pour interpellier le croyant, pour le sortir parfois de sa torpeur et aiguillonner l'Église nonchalante, pour les rassurer aussi d'autres fois. Ainsi, la mise en évidence de la scissiparité du protestantisme peut stimuler la réflexion et influencer la conduite. De façon analogue, constater que confesser sa foi ne mène pas nécessairement à l'ostracisme, ou qu'évangéliser peut renforcer aux yeux du témoin lui-même la crédibilité de son message, cela peut réjouir et servir. Reste que

l'évangélisation ne saurait trouver là son mobile fondamental : le fidèle le puise dans « l'amour du Christ⁹ ».

Que la lecture du solide ouvrage *L'Évangélisation* serve aux lecteurs chrétiens, cela est entendu. Ils devront simplement s'efforcer de ne pas trop vite dogmatiser quand l'analyse les amènera à dégager des mécanismes sociaux, que par ailleurs seules désormais, l'indifférence diaphane ou la suffisance permettraient d'ignorer.

Sylvain AHARONIAN

⁹ 2 Corinthiens 5,14.