# ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS

108

44e année
octobre-décembre 1999

CNRS
CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE

*Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 1999, *108* (octobre-décembre) 5-24
Sébastien FATH

# PROTESTANTISME ET LIEN SOCIAL AUX ÉTATS-UNIS

À propos de :
BEN BARKA (Mokhtar), *Les Nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris, Genève, Éditions de l'Atelier-Labor et Fides, 1998, 192 p. (préface de Jean-Paul Willaime).
CARWARDINE (Richard J.), *Evangelicals and Politics in Antebellum America*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1997, 487 p. (1re publication 1993).
GRIFFITH (Ruth Marie), *God's Daughters, Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1997, 275 p.
HEYRMAN (Christine Leigh), *Southern Cross, The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill-Londres, The University of North Carolina Press, 1998, 336 p. (1re édition en 1997).
MILLER (Donald E.), *Reinventing American Protestantism, Christianity in the New Millenium*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1999, 253 p. (1re édition en 1997).

Comment se tisse le lien social dans les sociétés occidentales ? Deux options fortes viennent aujourd'hui à l'esprit pour éclairer cette interrogation. Appuyées sur la comparaison entre les sociétés nord-américaines et les sociétés européennes, elles opposent un modèle de type « sociétaire » (lien choisi et contractualisé) et un modèle de type « communautaire », voire « communautariste » (lien « de fait », de type ethnique). La première option est généralement rattachée à la tradition des Lumières et au profil républicain « à la française ». La seconde se trouve plus souvent associée au paysage social américain, volontiers présenté comme un agrégat de particularismes communautaires, des « blacks » aux « latinos » en passant par les « *Natives Americans* »... ou les pittoresques Amishs. Elle conduirait à une « société



Persée creative commons BY:

fragmentée » (1) où les liens contractuels propres à la *polis* s'estomperaient. En réalité, le clivage ne recouvre pas les frontières géographiques. Il joue au sein même des différentes sociétés occidentales, et la société américaine n'y échappe pas. Pour visualiser et comprendre la manière dont s'élaborent ces différents types de relations sociales aux États-Unis (sociétaire, communautaire), le filtre religieux s'avère capital. « Nation avec l'âme d'une Église » (2), les États-Unis se sont construits sur la base d'une identité chrétienne tout à fait spécifique, faite d'un protestantisme puritain et dissident dont l'Europe du XVII^e^ siècle ne voulait pas. Cet héritage, cette identité protestante particulière a profondément modelé la société américaine contemporaine, et la manière dont s'y vit le lien social. Plusieurs livres permettent de contribuer à éclairer cet impact social du protestantisme aux États-Unis. Ils complètent l'approche spécifiquement politique proposée récemment, à partir d'autres ouvrages, par Jacques Gutwirth (3). L'ample étude de Richard J. Carwardine offre une mise en perspective fouillée sur la culture du choix portée par le protestantisme « évangélique » américain dans le contexte de l'effervescence démocratique du milieu du XIX^e^ siècle. Trois autres travaux, l'un à vocation de synthèse globale (Mokhtar Ben Barka), les autres plus spécialisés (Ruth M.Griffith, Christine L. Heyrman), permettent ensuite d'aller plus loin et d'appréhender, au-delà de la valorisation du choix, l'ambiguïté d'un protestantisme militant où les formes de l'engagement balancent entre « sociétaire » et « communautaire ». Enfin, l'étude de Donald E. Miller consacrée aux formes les plus récentes de créativité sociale protestante (dans un cadre ecclésial) ouvre sur de possibles mutations du lien socio-religieux américain à l'heure d'une fragmentation croissante des appartenances.

## *L'impact social d'une culture du choix*

Tout en étant volontiers décrite comme teintée de « communautarisme », la société américaine apparaît en même temps comme une société du choix. Le protestantisme dit « évangélique » (*evangelical*), considéré comme la principale culture religieuse qui a influencé la construction contemporaine des États-Unis (XIX^e^-XX^e^ siècle), n'est sans doute pas étranger à cet accent sur le choix individuel. On peut définir cette sensibilité, en suivant David Bebbington (repris par Mark Noll), comme une culture protestante qui valorise particulièrement quatre critères combinés : la conversion (valorisation du changement de vie suite à la « décision » de rallier l'option chrétienne), l'activisme (culture de l'engagement dans l'Église, souvent de type « professant » – admission après profession de foi –), le biblicisme (rôle cardinal de la Bible, reçue comme « Parole de Dieu » sans beaucoup de médiations critiques) et

(1) Cf. Michel WIEVIORKA, éd., *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996.

(2) Cf. Sydney E. MEAD, *The Nation with the Soul of a Church*, New York, Harper and Row, 1975.

(3) Voir Jacques GUTWIRTH, « Religion et politique aux États-Unis », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 104, 1998, pp. 19-32.

le crucicentrisme (accentuation du thème de la Croix considérée comme le point de basculement de l'histoire) (4).

Il est admis par beaucoup de sociologues (5) et d'historiens, notamment inspirés par les travaux d'Ernst Troeltsch et de Max Weber, que ce protestantisme évangélique se caractériserait généralement par un désintérêt vis-à-vis de la sphère politique. La nouvelle édition de l'ouvrage de Richard J. Carwardine sur les relations entre « évangéliques » et politique américaine permet de revisiter cette interprétation à la lumière d'une synthèse dense. Elle porte sur les relations entre les protestants évangéliques et la politique américaine dans les années 1840-1860, au seuil de la Guerre de Sécession. Cette étude est basée sur une très abondante bibliographie et sur un ensemble copieux de sources de première main : manuscrits privés (journaux intimes de personnalités évangéliques, correspondance), presse (dénominationnelle et « séculière », quotidiens et périodiques), autobiographies, mémoires, recueils de sermons, tracts et libelles, opuscules de campagnes électorales... Autant dire qu'il s'agit là d'un ouvrage de référence fondé sur une riche érudition historique.

Richard J. Carwardine commence son étude par une analyse des débats internes qui secouent le monde protestant évangélique américain autour des modalités de l'engagement politique. Il souligne qu'au cours du premier tiers du XIX^e^ siècle, un glissement s'opère progressivement, tendant à valoriser davantage, chez le chrétien pieux, l'engagement en politique. Le « bon » chrétien ne serait plus celui qui se retire des enjeux publics, au nom d'un repli piétisant de plus en plus passé de mode, mais au contraire celui qui décide, au nom de sa foi, d'influer sur la vie de la nation en tant que citoyen, doté du pouvoir de voter et de se porter candidat. Le mouvement s'éloigne donc de la polarité du « retrait piétiste » – « *Pietist » withdrawal* (6) – pour rejoindre celle de l'engagement calviniste en faveur d'une « République chrétienne » (7). Il illustre son analyse au travers de la trajectoire de plusieurs «ténors» politiques américains d'alors, qui ne cachent aucunement leurs fortes convictions évangéliques. Dans les chapitres 2 et 3, l'auteur recentre ensuite son analyse sur les campagnes présidentielles des années 1840. À partir d'un corpus de sources impressionnant, il décrit les rouages du « *second party system* » qui s'épanouit à partir de l'élection à la présidence du général William Henry Harrison en 1840 sur la base d'une opposition dualiste entre « républicains-démocrates », qui prennent tout simplement le nom de démocrates depuis 1840, et les républicains (qui accolent volontiers l'adjectif de « nationaux »). Alliant un vigoureux nationalisme à un sectionalisme (particularismes régionaux), il généra une concurrence politique intense marquée par des joutes oratoires, des défilés, des chansons partisanes, des vêtements ou badges à la gloire du

(4) Cette distinction est utilisée en particulier dans l'ouvrage, déjà classique, publié sous la direction de Mark. A. NOLL, *Evangelicalism, Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond, 1700-1990*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 6. Elle provient de David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989, pp. 2-17.

(5) Cette conception d'un évangélisme prônant un « traditionnel retrait sectaire de la politique » a été reprise récemment par Martine COHEN et Françoise CHAMPION, en écho à une analyse comparée entre la France et les États-Unis brossée par Danièle HERVIEU-LÉGER. Cf. l'introduction de *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, p. 41.

(6) Voir Richard J. CARWARDINE, *Evangelicals and Politics in Antebellum America*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1997, pp. 14-17.

(7) Cf. R.J. CARWARDINE, *Evangelicals and Politics...*, *op. cit.*, pp. 17-30.

parti choisi. L'esprit d'engagement des protestants évangéliques y trouva un riche terrain d'expression, d'autant plus que la vision binaire du monde qu'ils revendiquent (le monde de la grâce contre celui du péché) rejoint (et renforce) la structure de plus en plus bipolaire de la scène politique américaine d'alors. Les choix partisans des « évangéliques », examinés par l'A. dans le chapitre 4, ne semblent pas aisément privilégier un parti. Un journaliste new-yorkais affirmait alors : « Aucun leader de parti ne demande jamais comment vont voter les presbytériens, ou les baptistes, ou les épiscopaliens, ou les méthodistes. On sait qu'ils sont divisés sur toutes les questions politiques majeures » (8). Richard Carwardine se démarque d'une interprétation réductrice qui assimilerait le parti républicain au « parti chrétien » souhaité par plusieurs ténors évangéliques. Même s'il souligne une affinité un peu plus forte avec le parti républicain, c'est la diversité qui l'emporte. Tandis que certains hérauts de l'évangélisme proclament le parti républicain comme le parti des chrétiens fidèles, d'autres exaltent le parti démocrate comme celui des véritables *churchgoers* (chrétiens pratiquants). Il précise qu'au fur et à mesure de la poursuite du second système des partis, beaucoup d'évangéliques prirent des distances vis-à-vis des deux grands partis, jugés trop peu réformistes dans les domaines-clef à leurs yeux que sont l'esclavage, la tempérance et le statut du catholicisme dans la République.

Dans les chapitres 5 et 6, l'auteur analyse ensuite les réponses variées des évangéliques face à la question des conquêtes militaires des États-Unis, à la moralité publique, à l'éducation et à la question brûlante de l'esclavage, qui conditionne de plus en plus nettement, au fil des années 1840-1850, l'avenir de l'Union. Là encore, d'une dénomination à l'autre, c'est l'image d'une grande diversité qui s'impose. Les clivages n'opposent pas une dénomination à l'autre, mais s'expriment au sein de chaque dénomination. Les protestants évangéliques, en ce sens, n'ont pas influé sur l'évolution politique en tant que « groupe de pression » monolithique (au contraire, un siècle plus tard, de la *New Christian Right*). C'est plutôt par le biais de leur culture du débat, par leur presse exceptionnellement active, par le rôle de forum tenu par les Églises (souvent congrégationalistes et « professantes »), qu'ils contribuent à accélérer un débat social et politique qui conduit, durant les années 1850, à l'éclatement du « *Second Party System* » (chap. 7), débouchant sur une recomposition du paysage politique durant les années 1854-1856 où l'influence des évangéliques aurait joué un « rôle central » (chap. 8). L'affirmation croissante, dans le Nord, d'un parti républicain favorable à l'abolition de l'esclavage, est interprétée à ce stade par Carwardine comme la résultante de fortes pressions évangéliques marquées par un optimisme « post-millénariste » puisé dans le calvinisme modéré (teinté d'arminianisme) du second *Great Awakening* (Grand Réveil). Enfin, l'A. examine, dans le dernier chapitre, l'intrication des enjeux séculiers et religieux dans le processus d'exacerbation du sectionalisme, qui conduit finalement, sur la question de l'esclavage, à la rupture de l'union fédérale américaine et à la guerre civile. Il montre notamment qu'avant la rupture de l'Union, plusieurs dénominations (baptistes, méthodistes, presbytériennes) se sont scindées suivant un axe Nord-Sud en raison de leur désaccord sur l'abolitionnisme. Le champ du protestantisme évangélique, par la vivacité de ses débats internes, aurait ainsi en quelque sorte nourri et anticipé un clivage social et politique global.

(8) Cité par R. J. CARWARDINE, *Evangelicals and Politics...*, *op. cit.*, p. 121.

Avec beaucoup de nuances, l'A. souligne toujours la complexité des enjeux, la densité des causes économiques et politiques, mais il s'attache à montrer, dans le même temps, que le religieux, et tout particulièrement le rôle culturel des protestants évangéliques, a modelé l'ensemble des enjeux de société. Plus d'un siècle avant l'émergence de la *New Christian Right*, Richard J. Carwardine montre ainsi en quoi les protestants évangéliques ont été parmi les principaux acteurs de la scène politique américaine au milieu du XIX^e^ siècle. Un tel survol n'invalide pas obligatoirement les interprétations qui privilégient, dans la « culture sectaire historique de l'Amérique (...) sur le terrain des rapports entre le religieux et le politique », une conception de « l'évangélisme américain » comme en « retrait de l'engagement politique actif » (9). Il est exact qu'entre la fin de la Prohibition et les années 1970, les protestants évangéliques se sont généralement montrés assez discrets sur la scène politique américaine (10). Mais l'ouvrage de Carwardine appelle à d'utiles nuances quant aux généralisations relatives au supposé « retrait » politique principiel de ces protestants. Peut-être peut-on voir, dans *Evangelicals and Politics*..., une invitation (parmi d'autres) à réorienter, à la lumière de travaux historiques denses, l'analyse typologique certes stimulante, mais peut-être trop simpliste de Troeltsch et Weber. Ces « classiques » sociologiques restent précieux, mais depuis un siècle, de nombreuses études portant sur le champ américain ont montré à quel point la séparation des Églises et de l'État, aux États-Unis, n'a pas signifié, bien au contraire, la séparation entre religion et politique (11). Au-delà de certains textes doctrinaux « évangéliques » qui peuvent effectivement inviter à un désengagement de l'arène politique, l'observation des faits dans la durée (que privilégie l'historien) donne du poids à la notion wébérienne de « paradoxe des conséquences ». Le « retrait piétiste », dès lors qu'il s'appuie sur une démocratie locale où s'expriment librement les attentes des citoyens, peut fort bien rebondir sur la scène politique, *a fortiori* s'il se trouve stimulé par une théologie calviniste de la cité chrétienne à construire *hic et nunc* (non dénuée de popularité chez les évangéliques).

Les protestants évangéliques américains n'ont ainsi pas découvert l'intervention politique durant les années 1970, et il apparaît peut-être abusif de voir là un seuil de basculement, en dépit de certaines caractéristiques originales de la *New Christian Right*. Un siècle auparavant déjà, ils ont lourdement pesé sur le débat politique. À la limite, la précoce séparation des Églises et de l'État, aux États-Unis, a permis un rôle politique accru des protestants évangéliques. C'est là un des points les plus intéressants de l'ouvrage de Carwardine (quoiqu'il soit développé trop rapidement, surtout aux pp. 37-38) : après avoir rappelé l'étonnement de Tocqueville devant le prestige social

(9) Danièle HERVIEU-LÉGER, « Prolifération américaine, sécheresse française », in *Sectes et démocratie*, *op. cit.*, p. 99.

(10) En dépit d'« exceptions » significatives dont la plus spectaculaire, celle de Martin Luther-King, pasteur évangélique baptiste qui domina la scène socio-politique américaine dans les années 1950-1960 sur la question des *Civil rights*, pendant qu'un autre protestant évangélique, Billy Graham, animait alors régulièrement les petits déjeuners de prière présidentiels...

(11) Weber et Troeltsch, du reste, l'ont plutôt bien compris. Mais ils n'en tiennent pas assez compte dans leurs profils typologiques, qui ont tendance à oblitérer, dans la description du type « secte », la distinction Europe-États-Unis, pourtant essentielle. Ajoutons que les réutilisations de Weber et Troeltsch ne reprennent pas toujours les nuances présentes chez ces auteurs, réduisant le rapport des « sectes » à la politique en terme de « retrait », tandis que les faits sociaux observés dans la diachronie invitent à une grille plus riche.

des prédicateurs protestants américains, l'A. montre bien la source de cette image flatteuse. N'étant pas financés par l'État, ne dépendant pas du pouvoir politique, les prédicateurs, les pasteurs américains jouissent du coup auprès de leurs ouailles d'une confiance beaucoup plus grande (que dans le cadre du système concordataire français, par exemple). La population sait en effet que ses cadres d'Églises ne sont pas « du côté du bâton ». Du coup, la séparation institutionnelle avec le politique, qu'un Européen aurait tendance à interpréter comme un symptôme de « détachement » du politique, revêt au contraire un très puissant effet politique. Dans une démocratie où ce sont les citoyens qui font et défont leurs autorités, l'existence d'Églises indépendantes peut stimuler considérablement le débat social et politique. L'exemple de la société américaine durant les années 1840-1860 semble l'indiquer.

Au creuset de leurs Églises militantes, lieux de débats contradictoires et de réformes, au travers aussi de la logique de concurrence religieuse que les évangéliques ont induite, au plus près de l'attente des fidèles, afin d'orienter leur choix en fonction d'une offre plutôt qu'une autre (12), les protestants évangéliques américains auraient ainsi contribué, au milieu du XIX^e^ siècle, à forger une société politique durablement démocratique à l'heure où l'Europe reste encore, pour l'essentiel, dominée par des régimes politiques autoritaires... et des Églises d'État. Il reste cependant que cette valorisation du choix individuel, au cœur du lien social et politique, n'a pas empêché, aux États-Unis, une guerre civile sanglante (1861-1865) qui radicalisa les oppositions et annihila pendant plusieurs années le débat national au profit de la confrontation militaire. Faut-il y déceler les limites du modèle « sociétaire » américain tel que son anthropologie protestante l'a forgé ? Trois ouvrages permettent d'éclairer cette interrogation.

## *Société ou communauté ? Ambivalences protestantes*

En amont de l'affrontement de 1861-1865, que l'on pourrait être tenté d'interpréter, à ce moment-là, comme l'échec d'une société du choix contractuel débouchant sur un conflit entre deux « communautés » irréconciliables, le livre de Christine Leigh Heyrman éclaire utilement le débat «sociétaire-communautaire». Il porte sur les débuts de ce que l'on appelle le « *Bible Belt* » (qui correspond schématiquement aux États confédérés du Sud des États-Unis, particulièrement marqués par une culture protestante évangélique) et s'appuie, comme celui de Richard J. Carwardine, sur une forte érudition historique. La période étudiée est plus longue, mais le ressort géographique plus limité, permettant une analyse régionale assez fine, hors de portée d'une entreprise de synthèse comme celle de Carwardine. L'A. analyse l'acculturation progressive du protestantisme évangélique dans le « Sud » américain des planteurs esclavagistes, du dernier tiers du XVIII^e^ siècle jusqu'aux années 1840. À ce stade, le protestantisme évangélique est devenu, dans le Sud, la culture commune dominante (il l'est resté longtemps), apparaissant aussi naturel dans le paysage du Sud qu'un

(12) Voir les analyses déjà classiques de R. FINKE et R. STARK, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1992.

champ de coton ou qu'un plat de *grits* (gruau de maïs). Comment en est-il arrivé là ? Christine Leigh Heyrman n'apporte pas, sur ce sujet, de réponses complètement innovantes. Beaucoup d'auteurs ont déjà pu décrire et analyser l'essor du protestantisme évangélique dans le Sud pré- et post-colonial, en tant que protestation religieuse populaire contre la religion établie (13) (anglicanisme surtout, catholicisme dans le Maryland). Mais l'A. n'en éclaire pas moins de manière originale ce sujet connu, au travers d'une forte problématique de l'acculturation.

De la même manière que Carwardine (et bien d'autres auteurs), Christine Leigh Heyrman commence par souligner la dynamique du choix, et du choix non-conformiste, qui joue fortement, en principe et alors en pratique, au sein du protestantisme évangélique américain de la fin du XVIII^e^ siècle. Baptistes et méthodistes entendent pousser les individus à un choix religieux fort, ce que l'A. résume par cette formule liminaire : « les évangéliques furent confrontés à leur plus formidable défi, non face aux rares Sudistes (*Southerners*) tels Jefferson, qui voulaient que leurs enfants pensent, mais face au grand nombre de ceux qui voulaient que leurs enfants dansent » (14). Durant les années 1770-1820, précisément en raison de ce « non-conformisme » social, l'essor du protestantisme évangélique n'a pas été aisé au pays des cotonniers. L'A. montre que la majorité des habitants du Sud considère alors ces protestants comme trop « contre-culturels », trop subversifs pour être pris au sérieux. Les prédicateurs évangéliques (principalement méthodistes et baptistes) sont en butte à de nombreuses rebuffades, et l'anglicanisme colonial et post-colonial ainsi que l'irréligion résistent bien à l'évangélisation de ces *preachers*. En terme purement religieux, l'attention jugée trop grande à la vie spirituelle intérieure, l'accent sur l'émotion (vieille antienne en protestantisme évangélique) avec des manifestations d'évanouissement, de convulsions, de pleurs frénétiques, la mise en avant du combat contre le démon auraient rebuté beaucoup de Sudistes. Sur un terrain plus social, l'hostilité des évangéliques aux loisirs préférés de la majorité des hommes du Sud (les rixes, le jeu, la boisson, les combats de coq...), leurs penchants démocratiques hostiles à la *gentry* foncière, le basculement, dans l'Église locale, d'une autorité patriarcale (en vigueur dans les familles sudistes) à l'autorité collégiale d'un conseil, la mise en avant des possibilités pédagogiques des femmes devant des publics mixtes (15), la dénonciation par nombre de prédicateurs évangéliques blancs d'alors de l'esclavage (16) constituèrent de véritables menaces pour l'ordre établi. Dans un des chapitres les plus suggestifs (17), Christine Leigh Heyrman détaille l'un des points d'achoppement les plus vifs entre le non-conformisme évangélique et le milieu socio-culturel du « Sud » : l'âge des pasteurs-prédicateurs. Durant les années 1770-1820, une grande part des prédicateurs évangéliques était constituée d'hommes jeunes, parfois très jeunes (vingt ans ou

(13) Voir par exemple Nathan HATCH, *The Democratization of American Christianity*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1989.

(14) Christine Leigh HEYRMAN, *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1998, p. 9.

(15) Généralement sous la forme de la « prophétie », comprise comme le témoignage public de l'œuvre de Dieu dans sa propre vie. Les femmes semblent avoir été vivement encouragées à cet exercice au début du XIX^e^ siècle. Voir C. L. HEYRMAN, *op. cit.*, pp. 166-167 en particulier, et tout le chapitre « Mothers and Others in Israël », pp. 161-205.

(16) Dans des cas limités, des prédicateurs ou pasteurs évangéliques blancs allèrent sous la direction spirituelle d'un prédicateur noir, ce qui constituait une provocation grave pour les *Southerners* (pp. 217-219).

(17) « The Season of Youth », *op. cit.*, pp. 77-116.

guère plus). Appelés les « jeunes dons » (« *young gifts* »), ces pionniers remplis d'un ardent désir d'évangéliser Bible en main, dont l'A. brosse un portrait saisissant, heurtèrent les sensibilités, attachées à l'idée « traditionnelle » d'une autorité conquise avec l'âge.

Ces divers décalages culturels ont-ils subsisté? La thèse de l'A. est de montrer que c'est au prix de la plupart des traits « non-conformistes » des évangéliques que ces derniers sont parvenus à s'imposer. Sans formuler aussi clairement cette interprétation, on trouve bien là le fil directeur de l'ouvrage, sa conclusion majeure. De décennie en décennie, Christine Leigh Heyrman explique, exemples à l'appui, en quoi les protestants évangéliques ont effectué des concessions croissantes aux valeurs ambiantes du « Sud » : nette augmentation de la moyenne d'âge des prédicateurs-pasteurs, acceptation de plus en plus massive de l'esclavage (pourtant rejeté par nombre de leurs représentants à la fin du XVIII^e^ siècle), diminution générale du degré d'excellence ascétique exigé pour s'affilier à une Église, amenuisement du rôle de l'émotion spectaculaire dans les cultes et de la participation féminine. Ce basculement s'observe aussi dans le rapport à la force : d'une non-violence d'origine, les évangéliques seraient ainsi devenus de vibrants défenseurs des valeurs martiales... Prélude au « front sacré » de la Guerre de Sécession. En somme, après avoir valorisé chez l'individu un « choix » religieux fort faisant appel à une vaste palette de décisions, dont celle de rompre avec une partie des habitudes culturelles de son milieu, les protestants évangéliques auraient évolué, afin d'atteindre le plus large public – « *the widest possible constituency* » (p. 254) – vers un modèle privilégiant le soutien du conformisme social (dont le pilier que représente l'esclavage). Un modèle que l'on peut considérer comme plus « communautariste », au sens d'une « communauté naturelle » d'encadrement collectif où le choix individuel s'amenuise.

On peut déplorer dans ce survol une légère tendance au schématisme. Par ailleurs, certaines extrapolations conclusives paraissent discutables, en dépit de leur caractère stimulant, portes ouvertes à de nouveaux débats historiographiques (18). Mais ces quelques réserves n'empêchent pas la démonstration de Christine Leigh Heyrman d'emporter l'adhésion par la rigueur méthodologique de l'analyse et l'ampleur des sources consultées et dominées (journaux pastoraux, traités et opuscules, presse confessionnelle). Elle permet d'illustrer la complexité des interactions entre un modèle religieux donné (du type « secte » au sens webero-troeltschien du terme) et le milieu dans lequel il s'insère. Dans ces processus d'implantation, aux États-Unis comme en Europe, il n'est point de « type pur » qui vaille, et un groupe *a priori* conforme au type-idéal de la « secte » peut fort bien manifester, après avoir réussi son implantation, bien des traits du type « Église » (19), dont un certain conformisme des valeurs et un encadrement de masse. Un parcours où le choix individuel, très vif au départ, s'amenuise au fur et à mesure que les frontières entre l'Église en question et la société s'avèrent moins nettes. Cette problématique se retrouve, au-delà du XIX^e^ siècle, dans

(18) L'auteur estime par exemple (pp. 256-260) que la culture évangélique du *Bible Belt* telle qu'elle se stabilise au milieu du XIX^e^ siècle (sur la base d'un large conformisme social) aurait directement influencé l'ensemble du protestantisme évangélique américain ultérieur (Nord comme Sud) dans un sens conservateur fort éloigné des prémisses de ce mouvement.

(19) Même si cette appellation ne fonctionne pas bien dans le champ religieux américain, le concept de « dénomination » (peu familier aux Européens) s'avérant beaucoup plus opératoire.

le débat fondamentaliste, qui a secoué au XX^e siècle l'ensemble du protestantisme américain, particulièrement dans ses rangs évangéliques.

Sur le dossier ramifié du fondamentalisme protestant, l'ouvrage de Mokhtar Ben Barka (civilisationniste à l'université de Valenciennes) propose en 192 pages une synthèse claire et rapide. Au contraire des travaux de Carwardine et Heyrman, il ne s'agit pas à proprement parler d'une recherche historique sur sources, mais plutôt d'une solide présentation pédagogique à l'usage du public francophone. Avec le souci d'éviter tout réductionnisme, elle s'attache à expliquer le fondamentalisme dans ses origines, son évolution, ses traits pérennes. En cinq chapitres, l'auteur réussit le tour de force d'exposer les traits principaux d'une identité religieuse américaine largement méconnue en Europe, quoique régulièrement brocardée à gros traits dans les médias. Ce « courant diffus, hétéroclite et interconfessionnel qui dépasse les frontières dénominationnelles » (20) est défini et situé avec précision dans le chapitre 1 (Qu'est-ce que le fondamentalisme). Il est opportunément distingué de l'intégrisme, selon une grille désormais classique, forgée en particulier par Jean-Paul Willaime et Jean Baubérot, et ses relations avec l'ensemble du courant protestant évangélique (dont il est non seulement issu, mais dont il constitue aussi une composante minoritaire) sont précisées et mises en perspective par rapport aux mouvements successifs de « Réveils » qui ont marqué l'histoire religieuse américaine. Qualifié de « forme radicale et extrême de l'évangélisme » (p. 21), le fondamentalisme puise ses traits distinctifs, par rapport à la mouvance plus large au sein de laquelle il s'est développé à partir du début du XX^e siècle, dans un séparatisme résolu (se séparer plutôt que de collaborer avec ceux qui collaborent avec des « libéraux »), une accentuation du pré-millénarisme et une revendication vigoureuse de l'inerrance de la Bible-Parole de Dieu. En ce sens, le fondamentalisme appelle au départ les croyants à un choix encore plus radical que dans le reste de la mouvance évangélique, mais cette valorisation liminaire du choix se clôt aussitôt la porte fondamentaliste franchie. Dès lors, c'est à une orthodoxie/orthopraxie particulièrement rigoureuse que le chrétien est appelé, sans la «marge de manœuvre pluraliste» dont il dispose dans les rangs des autres Églises évangéliques. C'est la conformité interne absolue qui est recherchée, sous peine de soupçon de déviance (de « libéralisme »), prélude à une séparation.

Cette logique des ruptures successives en cas de conformité interne menacée s'est manifestée tout au long de l'histoire du mouvement fondamentaliste, détaillée dans le chapitre 2. Cet itinéraire heurté est situé par rapport à l'évolution du protestantisme américain au XIX^e siècle, d'une ligne globalement « évangélique » vers des tendances plus libérales à la fin du siècle, sous l'influence, notamment, des idées darwiniennes qui sont alors adoptées par divers ténors protestants. C'est au nom du maintien des « fondamentaux » de la foi chrétienne que s'est alors structuré le mouvement fondamentaliste, marqué après sa création par une succession de ruptures liées à sa logique binaire : dès qu'il y a « déviation », la séparation des « fidèles » s'impose. Après les années 1960, la visibilité à nouveau plus grande du fondamentalisme dans la société américaine (avec des hommes comme Jerry Falwell et Pat Robertson) est décrite avec précision. Mokhtar Ben Barka offre ainsi à de nombreux lecteurs une mise en

(20) Mokhtar BEN BARKA, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris-Genève, Éditions de l'Atelier-Labor et Fides, 1998, p. 20.

perspective historique concise et efficace du phénomène de la Nouvelle droite chrétienne et des télévangélistes.

La « foi fondamentaliste », objet du chapitre 3, est ensuite détaillée thème par thème, confirmant, d'une part, l'ancrage du fondamentalisme dans le courant protestant (avec des accents comme l'autorité de la Bible, le refus d'un clergé-médiateur...), et sa logique manichéenne et radicale d'autre part, appuyée sur un pré-millénarisme très majoritaire. Ce pré-millénarisme (qui situe le retour du Christ avant le millenium terrestre, règne de mille ans du Messie) se traduit par une dévalorisation forte du monde actuel, considéré comme proche de la fin et radicalement impuissant à s'améliorer, seul Dieu s'arrogeant, par sa souveraineté, la possibilité de racheter les élus qu'il entend sauver. Ce pessimisme anthropologique accentue les tendances obsidionales du mouvement, ainsi que sa pente exclusiviste (diabolisation de ceux qui pensent différemment des fondamentalistes). Sur ces bases, il n'est pas étonnant de constater avec l'auteur, au cours du chapitre 4 (Fondamentalisme et société), la force de l'opposition fondamentaliste à nombre de traits de la modernité. Interprétable comme « phénomène anti-moderne » (p.110) en raison de son refus des logiques de sécularisation et de pluralisation qui travaillent la société américaine (et les sociétés occidentales en général), il n'en est pas moins *aussi* un phénomène moderne. L'A. reprend ici largement les analyses de Jean-Paul Willaime (21), en les articulant avec une bibliographie américaine bien maîtrisée. Cette option fondamentaliste, qui joue à la fois sur une adaptation à la modernité (significative dans le télévangélisme, dont les traits et les évolutions sont résumés aux pages 118 à 127) tout en en rejetant divers traits culturels (rejet traduit par un engagement politique accru depuis les années 1970, cf. pp. 133 à 141), explique en partie l'essor des Églises qui se réclament de cette mouvance, tandis que le protestantisme libéral décline nettement depuis les années 1950. Le chapitre se termine par une synthèse des principaux résultats d'une série d'enquêtes menées par James Davison Hunter (22), qui dessine le « profil socio-culturel » du fondamentaliste. On pourrait aussi parler d'idéal-type, cernant un personnage plutôt de race blanche, plus souvent féminin que masculin (60 % des fondamentalistes, d'après l'enquête, seraient des femmes), rattaché à la *middle class* américaine des petites villes et de la campagne (43,7 % des personnes interrogées habitent des villes de moins de 2500 habitants).

Cette « foi fondamentaliste » s'articule socialement sur la base d'un « champ relationnel » conflictuel, étudié dans un dernier chapitre assez bref. Les rapports avec les autres évangéliques et les pentecôtistes se résument à une concurrence rude où la controverse, la dénonciation des pratiques jugées « anti-scripturaires » occupent une large part. Les relations sont encore beaucoup plus difficiles avec les catholiques, les fondamentalistes ravivant une ancienne tradition anti-catholique américaine au nom des multiples écarts que l'Église catholique exprimerait, d'après eux, par rapport aux enseignements de la Bible. Quant à la franc-maçonnerie, on ne sera guère surpris (au vu de ce qui précède), de découvrir l'ampleur de la réprobation qu'elle suscite en tant que religion « antichrétienne qui propose une vision du monde, de la Révélation de

(21) Cf. Jean-Paul WILLAIME, « Le fondamentalisme protestant », in Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 61-75.

(22) James DAVISON HUNTER, *American Evangelicalism, Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1983, pp. 50-67 en particulier.

Dieu et de la vérité contraire à la doctrine biblique » (p. 162). En conclusion, Mokhtar Ben Barka reprend brièvement les points principaux de sa synthèse en les articulant à la question du lien social (sous-jacente tout au long du livre). Quoiqu'en appelant à l'individu, à son choix lucide, à son discernement face au risque d'un conformisme des valeurs (ce que l'on pourrait rapprocher d'un projet de type « sociétaire »), le fondamentalisme risque bien, selon l'A., d'aboutir à « accentuer la fragmentation de la société en groupes s'excluant les uns des autres au nom de leur vérité » (p. 174), ce que l'on pourrait rapprocher d'une dérive communautariste, anti-sociétaire, où le choix (pourtant revendiqué) disparaît (de fait) derrière le projet fusionnel d'un petit cénacle d'élus opposé au « reste du monde ».

Le survol de Mokhtar Ben Barka a notamment le mérite d'éclairer, de manière très pédagogique, cette problématique d'une possible dérive protestante communautariste au travers du protestantisme de type fondamentaliste. On peut sans doute déplorer de multiples erreurs de détail : affirmer, par exemple (p. 23), que les évangéliques non-fondamentalistes sont pour la plupart post-millénaristes fait sursauter. Seule une assez faible minorité d'évangéliques se réclame du post-millénanisme, tandis que beaucoup sont pré-millénaristes modérés (ou a-millénaristes). Sur un même terrain théologique, il est inexact d'affirmer que « le fondamentalisme désapprouve la doctrine de la prédestination chère à Calvin » (p. 90). Bien au contraire, une telle doctrine est professée avec ardeur par un nombre considérable d'auteurs fondamentalistes, même si l'arminianisme (part de la liberté humaine dans le salut) y compte aussi des adeptes. Sur le même thème, il n'est pas possible d'affirmer que le pré-millénarisme est aussi appelé « prétribulationnisme ». La même remarque vaut pour le post-millénarisme et le post-tribulationnisme (p. 97). Le prétribulationnisme n'est qu'une variété (plus précise) du prémillénarisme, et ne se confond pas avec cette notion (23).

Prétendre, d'autre part, que les conversions fondamentalistes « se déroulent le plus souvent dans l'extase et donnent lieu à des convulsions et à des larmes » (p. 90) relève d'une grave méprise. Il est certes avéré qu'en fondamentalisme comme, plus généralement, en protestantisme évangélique, la conversion constitue un tournant, une certaine rupture instauratrice. L'émotion individuelle y a naturellement sa part. Mais il n'en reste pas moins que l'immense majorité des fondamentalistes refuse avec vigueur les manifestations émotionnelles propres aux charismatiques ou aux pentecôtistes. L'un des thèmes favoris des fondamentalistes consiste d'ailleurs souvent à réfuter les nouvelles liturgies ou chants de louange, pour cause qu'ils favoriseraient trop le sentiment au détriment de la doctrine. L'A. a-t-il confondu le fondamentalisme et le télévangélisme, volontiers attiré par le spectaculaire larmoyant ? Ces deux phénomènes, quoique partiellement liés, ne se confondent pas, loin s'en faut. La culture anti-émotionnelle des fondamentalistes aurait gagné à être décrite, permettant d'utiles distinctions avec la mouvance charismatique-pentecôtiste.

(23) On peut ainsi être prémillénariste et post-tribulationniste. Le prémillénarisme postule que le Christ reviendra, interrompant le cours de l'histoire pour manifester son règne. Le pré-tribulationnisme soutient que ce règne de mille ans du Christ interviendra *avant* la tribulation, période d'épreuve pour une part de l'humanité, tandis que les post-tribulationnistes pensent que le millenium se produira *après* la tribulation. Ces distinctions, qui peuvent paraître fort obscures, n'en ont pas moins des conséquences sociales qui exigent qu'elles soient connues des spécialistes.

D'autres affirmations mériteraient des nuances : ainsi, s'il est exact de signaler le « profond désintérêt à l'égard de l'engagement social » des fondamentalistes (p. 23), il faut cependant rappeler qu'entre le rejet du « social » en tant que thème et l'absence d'engagement social, il y a des nuances : en dépit d'un discours hostile aux thématiques sociales, maintes Églises fondamentalistes manifestent bel et bien un engagement social de terrain (œuvre pour les filles-mères, pour la tempérance, etc.), qui contribue d'ailleurs à l'affluence abondante dont bénéficient leurs Églises. Ferenc Morton Szasz a notamment souligné ce phénomène, le protestantisme libéral comme le protestantisme fondamentaliste faisant finalement chacun du travail social « à sa manière » (24) en dépit d'accentuations (et de spécialisations) différentes. Un peu plus loin, la description du calvinisme de Jonathan Edwards (principal théologien de sensibilité évangélique du XVIII^e siècle) comme « fort dilué » (p. 27)) surprend. L'A. a-t-il lu l'œuvre de Jonathan Edwards (25) (profondément imprégnée de la pensée de Calvin), ou connaît-il suffisamment le calvinisme et sa diffusion dans les colonies américaines ? La présentation de la haute critique allemande comme un effort pour « mettre en valeur les dimensions littéraires et philosophiques des textes bibliques » (p. 48) déroute par ailleurs, si l'on omet de signaler clairement, en complément, la réticence ou le refus exprimés par les premiers théologiens allemands qui s'en réclament de croire en un Être surnaturel. Les développements des pages 52-53 sont trop elliptiques pour combler cette lacune. Or, l'émergence du fondamentalisme ne peut véritablement se comprendre sans expliquer cette dimension anti-surnaturelle de la première haute critique (désavouée ou nuancée plus tard par beaucoup de théologiens libéraux). Définir la théorie de l'inspiration des fondamentalistes comme un « concept de la dictée » (p. 82) appelle par ailleurs des réserves, dans la mesure où la majorité des fondamentalistes rejette cette théorie au profit d'une conception qui défend l'inerrance des manuscrits *originaux* de la Bible (c'est notamment la position des *Southern Baptists*). Tout le développement sur l'infaillibilité de la Bible souffre au demeurant de simplifications parfois abusives (pp. 82-86). Plusieurs grandes facultés de théologie évangélique et fondamentaliste (26) sont spécialisées sur le débat concernant l'inerrance biblique (source de multiples interprétations) : il eut été intéressant de se référer à ces débats, à la palette diversifiée des multiples textes d'herméneutique fondamentaliste. Une certaine circonspection s'impose aussi face à un usage parfois trop généreux de citations qui auraient mérité plus de recul critique (telle cette phrase d'André Gounelle qui croit définir l'Église telle que la revendiquent les fondamentalistes comme « une communauté parfaitement sainte », p. 95). Sur un autre plan, le recours fréquent à la notion (en partie problématique) de « néo-évangélique » (pp. 147-149 en particulier), beaucoup utilisée par les fondamentalistes, mais beaucoup moins par les évangéliques eux-mêmes et par les sociologues, aurait lui aussi gagné à plus de recul et de prudence d'usage.

Enfin, sur le fond, quelques analyses apparaissent discutables : le fondamentalisme est-il davantage un traditionalisme qu'un conservatisme, comme le pense

(24) « ... each in its own way ».. Ferenc MORTON SZACZ, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1982, p. 56.

(25) Pour une approche en langue française de l'œuvre et de la pensée de Jonathan Edwards (1703-1758), voir en particulier Miklos VETÖ, *La Pensée de Jonathan Edwards*, Paris, Cerf, 1987.

(26) Le *Dallas Theological Seminary*, notamment, dont la confession de foi (parmi beaucoup d'autres textes fondamentalistes de ce type) ne préconise pas d'interpréter toute la Bible littéralement.

l'auteur (p. 17) ? L'hypothèse contraire apparaîtrait beaucoup plus cohérente par rapport au contenu même de l'analyse menée dans l'ouvrage. L'immense majorité des fondamentalistes ne se réfère jamais à une quelconque « tradition » en la matière, et se préoccupe surtout de résister par rapport à ce que l'on estime être des nouveautés, au nom d'un solide conservatisme. D'une manière générale, en dépit d'un louable effort de distanciation et de mise en perspective, le fondamentalisme n'apparaît pas toujours suffisamment cerné ni intégré, dans l'ouvrage, par rapport à l'ensemble du christianisme. Plusieurs « spécificités » fondamentalistes notées par l'A. sont en réalité communes à beaucoup d'autres protestants, voire aux catholiques (question de la virginité de Marie, évoquée p. 87). D'autre part, l'insertion du fondamentalisme dans le mouvement, beaucoup plus ample et diversifié, du protestantisme évangélique aurait mérité un développement plus substantiel. Il en est de même pour l'abondant réseau d'écoles, séminaires, universités à partir duquel s'est structuré le mouvement fondamentaliste, qui n'est évoqué qu'en passant alors qu'il forme chaque année autant d'étudiants que dans les Églises dites *mainline*. Ces remarques, dont la variété s'explique aussi par l'ampleur exceptionnelle du sujet traité, n'enlèvent pas à l'ouvrage de Mokhtar Ben Barka ses qualités de synthèse, qui en font le plus utile ouvrage actuel en langue française sur la question, ô combien complexe, du fondamentalisme américain. Ce mouvement, à la fois puissant créateur de lien social, mais aussi agent de morcellement du tissu social global par son potentiel communautariste, n'a pas fini de susciter la curiosité des spécialistes du christianisme contemporain.

La complexité des effets sociaux d'un engagement religieux fort, telle qu'elle apparaît (notamment) au travers du survol de la question fondamentaliste, se retrouve analysée aussi – mais sous un angle très spécifique – au travers de l'étude originale et novatrice de l'ethnologue américaine Ruth Marie Griffith. Elle est consacrée à un vaste groupe de prière interdénominationnel de femmes évangéliques (d'orientation plutôt pentecôtisante), le *Women's Aglow Fellowship International*. Loin du stéréotype (qui correspond à une certaine réalité sociale) de la femme évangélique « cookie cutter » (litt. « coupeuse de cookie »), la jeune ethnologue explore, sans aucune volonté apologétique (elle précise d'emblée qu'en tant que féministe, elle ne se reconnaît pas dans l'identité protestante évangélique), les multiples biais au travers desquels les membres de l'*Aglow Fellowship* exercent, de fait, une autorité et un pouvoir. Cette découverte, l'A. l'effectue au prix d'un remarquable effort d'écoute ethnographique, évitant les jugements de valeur (27), suivant ce principe qu'elle énonce en conclusion : « les féministes qui désirent un traitement respectueux envers les femmes de tous horizons devraient effectuer un effort spécial pour mettre en pratique ce respect lorsqu'elles s'aventurent dans les univers religieux de femmes non-féministes » (28).

En dépit du fait que les femmes de l'*Aglow Fellowship* demeurent attachées à des convictions religieuses qui postulent, notamment, qu'il n'y a pas interchangeabilité des rôles masculin-féminin dans la famille et dans l'Église (l'homme s'arrogeant plus aisément les positions de décision), l'A. montre qu'elles sont parvenues à développer des initiatives et une confiance croissante dans leurs potentialités. Ces possibilités,

(27) Ce travers n'est pas absent, en revanche, dans l'ouvrage de Brenda BRASHER (paru presqu'en même temps que celui de GRIFFITH), intitulé *Godly Women. Fundamentalism & Female Power*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997.

(28) Ruth Marie GRIFFITH, *God's Daughters, Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1997, p. 201.

souligne-t-elle, s'originent précisément dans la forme de sociabilité chrétienne militante du protestantisme évangélique (groupes réguliers de prière, développement d'une responsabilisation des femmes dans de multiples domaines liés à leur quotidien – famille, santé, diététique –). On retrouve, dans ces développements nourris d'une observation subtile et sans condescendance, cette tension importante à l'œuvre dans le protestantisme militant « à l'américaine » : le discours théologique, doctrinal peut passer pour socialement « rétrograde » ou conservateur sur divers plans, mais la socialisation de ce discours (son inscription organisationnelle), au sein d'assemblées locales ou de *fellowships* actifs et démocratiques où l'on cultive l'engagement et la responsabilisation peuvent, au contraire, produire une créativité sociale, des évolutions objectives à l'impact durable.

Cette démonstration, Ruth Marie Griffith l'effectue avec rigueur, sur un axe interdisciplinaire audacieux et fécond qui mêle l'ethnologie (sa discipline première) à l'histoire : l'*Aglow Fellowship* (créé en 1967) est en effet situé, non seulement par rapport au développement du pentecôtisme au cours du XX^e^ siècle, mais aussi en référence à l'histoire de la condition féminine aux États-Unis et à l'émergence des mouvements de type thérapeutique (*recovery movement*). Cette mise en perspective historique lui est d'une grande utilité pour déterminer les mutations internes du mouvement. Ainsi, le travail féminin, mal perçu au début des années 1970, est progressivement pris en compte au détriment du « type » de la « femme au foyer ». Les expressions de colère, décrites au départ comme un péché, deviennent dans les années 1980 l'expression d'une souffrance et appel à une thérapie. Enfin (et c'est là l'essentiel), la soumission, en particulier la soumission au mari, à l'homme, évolue. Elle s'appuie à l'origine sur une conception longtemps traditionnelle à l'ensemble du christianisme : non-parité des rôles, prééminence du mari dans les décisions, sur la base de textes bibliques comme les épîtres aux Colossiens 3 : 18 et Éphésiens 5 : 22 (29). Cette conception, sous l'effet, d'une part, de logiques endogènes (développement d'une affirmation de soi dans le cadre militant du *fellowship*), et, d'autre part, d'impulsions exogènes (rôle du contexte historique), s'est progressivement érodée au profit d'une accentuation sur la soumission réciproque. C'est ce thème que développa, en 1995, la présidente d'*Aglow International*, Jane Hansen, qui s'opposa frontalement à l'ancienne conception développée vingt ans plus tôt, et présentée comme une distorsion des textes bibliques. Une telle évolution s'explique par le fait que la « soumission » de la femme évangélique, volontiers décrite comme une chape rigide imposant la sujétion, s'est en réalité exprimée et expérimentée chez ces femmes en tant que doctrine flexible, accentuant de plus en plus la notion de réciprocité et ouvrant des espaces de liberté, dès lors que la « liberté » s'articule à des règles – que ces femmes puisent, en protestantes évangéliques, dans leur interprétation de la Bible. Cette liberté signifie concrètement, dans la vie sociale de ces femmes, l'expérience d'une profonde solidarité féminine (*sisterhood*), le partage oral répété d'expériences jugées dignes d'intérêt, la cristallisation, au travers d'une discipline de la prière, d'espoirs et d'aspirations multiples, l'accent aussi sur le pouvoir qui leur est donné, au travers de leur expérience religieuse, de changer leur attitude quotidienne – *changed behavior in everyday life* (p. 213) –.

(29) « Épouses, soyez soumises à vos maris, comme il se doit dans le Seigneur » (Col. 3 : 18), « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur » (Éph. 5 : 22), Traduction Oecuménique de la Bible.

L'exemple de Margaret, qui ouvre le chapitre 5 (*Free to Submit, Discipline, Authority and Sacrifice*) est à cet égard significatif. Souffrant d'un douloureux problème de poids depuis l'adolescence, Margaret développa, à partir de ce handicap, une insécurité affective croissante, source de dépression et d'alcoolisme. Marginalisée et déprimée par un poids très considérable, Margaret ne tarda pas à tomber dans la petite délinquance : repas au restaurant non payés, vols dans les magasins... tout en développant une solitude croissante. Jusqu'au jour où son frère Larry, alors perçu comme *religious fanatic* (p. 140), l'invite à une soirée d'évangélisation, où Margaret ne se rend qu'à contrecœur. Là, sous l'effet de l'accueil des protestants évangéliques, jugé très chaleureux, et des paroles de l'évangéliste appelant à la repentance et au salut, Margaret fut submergée par les pleurs, puis par un sentiment de paix. Des années plus tard, Margaret, devenue chrétienne engagée, relate cette expérience à l'A. comme un tournant capital (*I am a new person. I am changed*), traduit concrètement, dans la biographie individuelle, par un arrêt de la délinquance, le retour à l'estime de soi... et l'acquisition progressive d'une discipline diététique qui lui permit de perdre beaucoup de poids. Et l'A. de conclure l'histoire : « Son récit met en valeur à la fois la misère de n'avoir aucun contrôle sur sa vie et l'immense soulagement de se décharger de ses difficultés et de laisser quelqu'un d'autre prendre contrôle de sa vie. Tandis que son récit se polarise sur la dynamique d'une reddition féminine à l'autorité masculine – ici représentée par Larry, le frère de Margaret, l'évangéliste mâle qui l'a conduite à la prière, et Jésus –, il proclame aussi l'accès à un pouvoir nouveau (*empowerment*), la maturité et la force qu'une telle reddition (*surrender*) lui accorde » (30).

Une telle constatation de l'ethnologue porte une forte charge d'ambivalence, et le « pouvoir de la soumission » exploré dans l'ouvrage peut aisément être interprété comme une caution apportée à un système inégalitaire (même si l'A., sensible à ce risque, évite toujours les simplifications générales qui pourraient conduire à une telle dérive). On est surpris par ailleurs par son accent conclusif sur l'intérêt qu'il y aurait selon elle à développer une interprétation des pratiques de pouvoir non pas comme des phénomènes à sens unique (dominé-dominant) mais comme des phénomènes dialectiques et complexes. Une telle perspective, loin d'être nouvelle, a déjà été abondamment explorée, en France (Michel Foucault notamment) comme aux États-Unis (historiographie de l'esclavage ou de la condition féminine). On peut regretter que Ruth Marie Griffith ne situe pas davantage sa réflexion par rapport à ces acquis théoriques. Celle-ci n'en demeure pas moins très stimulante, montrant qu'au-delà du risque communautariste (repli sur la « contre-culture » du petit monde de l'orthodoxie religieuse communautaire), le protestantisme évangélique américain se montre capable, notamment, de générer des groupes transversaux (tels l'*Aglow Fellowship*) où l'individu peut réinterpréter doctrines et pratiques dans le sens d'une responsabilisation et d'un choix accru... De type « sociétaire », en somme. Cet accent sur la réinterprétation et la créativité individuelle et collective en protestantisme américain se retrouve dans l'ouvrage de Donald E. Miller consacré à ce qu'il appelle les *New Paradigm Churches* (*NPCs*).

(30) Ruth Marie GRIFFITH, *God's Daughters, Evangelical Women and the Power of Submission*, *op. cit.*, p. 141 (traduit de l'anglais).

## *Les églises du « nouveau paradigme » : de nouvelles sociabilités ?*

Donald E. Miller, professeur à l'Université de Californie du Sud, a le sens des formules-choc. « Une révolution est en train de transformer le protestantisme américain », affirme-t-il au début de son introduction (31). Un type original de christianisme émergerait, sur la base des bouleversements sociaux et culturels des années 1960, donnant naissance à des Églises dites du nouveau paradigme », que l'on peut caractériser principalement par quatre traits distinctifs (32) : le développement d'un nouveau style de liturgie et de musique cultuelle (*worship music*, qui prend en compte l'expression corporelle), une refonte organisationnelle des institutions religieuses (sensible à la dimension thérapeutique, individualiste et autogestionnaire – *anti-establishment* – de la société américaine actuelle), une radicalisation du principe protestant du sacerdoce universel des croyants (vigoureux appel aux « laïcs » – *lay leadership* –), et une attention aiguë aux besoins sociaux et existentiels de la population. Les « NPCs » (appelées aussi parfois *megachurches*, ou *post-denominational churches*) s'avèrent toutes, d'après lui, des assemblées *seeker-sensitive*, sensibles aux personnes en recherche de sens et de lien social.

Pour appuyer cette hypothèse forte d'une « révolution » du christianisme, que l'A. n'hésite pas à décrire comme une « seconde réformation », l'ouvrage détaille et analyse les résultats d'une copieuse enquête qui porte sur trois grandes Églises évangéliques californiennes nées dans les années 1960 et 1970 : *Calvary Chapel* (fondé en 1965 par Chuck Smith, en direction, au départ, des hippies et des surfers), *Vineyard Christian Fellowship* (fondé en 1974 par Ken Gulliksen) et *Hope Chapel* (fondé en 1971 par Ralph Moore). À elles trois, ces Églises ont multiplié les congrégations locales : elles dépassaient le millier aux États-Unis au moment de la rédaction du livre (33), et poursuivent une croissance rapide. Dans un chapitre liminaire qui détaille les conditions d'émergence de ce qu'il définit comme un nouveau paradigme, l'A. souligne, en une formule très heureuse, une spécificité de ce mouvement : les « NPCs » dessineraient un profil de « primitivistes postmodernes » (p. 24), adaptés à la post-modernité (individualisme, méfiance pour la bureaucratie, fibre thérapeutique...) tout en défendant un modèle identitaire puisé dans le christianisme des origines tel que les membres des « NPCs » pensent l'identifier au travers de leur lecture de la Bible. Du mouvement contre-culturel des années 1960 jusqu'au seuil du troisième millénaire, l'itinéraire des trois mouvements étudiés est ensuite décrit dans un second chapitre historique, qui offre des données de première main sur trois « NPCs » tout en permettant de les situer et de les comparer : on apprend ainsi que *Calvary* et *Vineyard Fellowship* se développent clairement à l'extérieur des dénominations existantes, tandis que *Hope Chapel* demeure partiellement dans la sphère d'une « dénomination »,

(31) Donald E. MILLER, « Winners and Losers. Restructuring the Religious Economy », *Reinventing American Protestantism, Christianity in the New Millenium*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1999 (1ère éd. 1997), p. 1 (traduit de l'anglais).

(32) L'auteur affine ces critères et livre en page 20 douze caractéristiques distinctives, qui découlent des quatre critères cités (comme l'absence d'exigence vestimentaire spécifique lors des assemblées, ou un enseignement « Bible centered ».

(33) Auxquelles s'ajoutent plus de 400 assemblées à l'étranger.

l'*International Church of the Foursquare Gospel* (fondée par Aimee Semple Mac Pherson). Les dons charismatiques n'apparaissent pas valorisés de la même manière d'une Église à l'autre (acceptés dans le culte public à *Vineyard* et relégués dans la sphère privée à *Calvary*). Mais ces trois mouvances n'en développent pas moins d'abondantes similarités qui font l'objet des chapitres ultérieurs. Une étude très fine des processus de conversion (chap. 3) montre l'impact individuel considérable que représentent, pour des milliers de membres, l'adhésion personnelle au système de croyance proposé par les « NPCs », système traduit, d'après les convertis, par une « relation personnelle » avec Dieu et un changement de vie. Ces conversions débouchent sur une vie religieuse marquée par une démocratisation de l'accès au sacré, objet du chapitre 4 où l'A. livre une description remarquable de la vie cultuelle et religieuse en vigueur dans les Églises qu'il étudie. Les chants, l'enseignement, la prière, le rôle des dons charismatiques (leur dimension thérapeutique notamment) sont analysés avec le recul indispensable, mais aussi sans réductionnisme. L'A. a l'humour discret, mentionnant au passage que lors d'une réunion de prière de guérison aux *Vineyard healing conferences*, quelqu'un demanda à Dieu de dire « non à nos diplômes (*degrees*) s'ils font taire la voix du cœur » (p. 107)... Donald E. Miller, présent ce soir-là au titre de son enquête, ressentit que l'orant visait sa personne !

Le chapitre 5 détaille ensuite les implications théologiques, sociales et politiques des trois mouvements. À partir du constat liminaire, fourni par l'enquête quantitative, d'un vote conservateur massif (seuls 8 % des 3000 répondants ont voté démocrate aux élections de 1992 !), l'A. nuance le diagnostic, montrant que certains stéréotypes de « droite » et de « gauche » ne fonctionnent pas. Ainsi, tout en étant opposés à l'avortement, les membres des « NPCs » sont également très hostiles à la discrimination raciale, et en dépit de leur attente d'un retour du Christ (dévaluant en principe une action collective volontariste), ils développent de nombreuses initiatives sociales (aumôneries, aide d'urgence, soupe populaire). L'A. distingue très judicieusement l'attitude des membres d'Église qu'il étudie (un souci prioritaire de tisser un lien social alternatif à une société violente) de celle de beaucoup de fondamentalistes, davantage engagés dans les polémiques politiques (p. 120). Le chapitre suivant est consacré aux spécificités organisationnelles des trois mouvements, marquées par la décentralisation, le rôle majeur des groupes de maison et des laïcs motivés, et l'ambiance familiale – « *The Family I Never Had* », p. 136 –, qui n'empêchent pas des pasteurs à fort pouvoir charismatique d'exercer un rôle majeur. Ces traits conduisent l'A. à parler, au sens sociologique du terme, de « sectes postmodernes » (pp. 153-155). Ces Églises militantes, en interaction avec la modernité tout en proposant des valeurs fortes et un lien social dense, connaissent un développement qui ne peut s'expliquer par la natalité, la reproduction interne. De nombreux convertis de l'extérieur se joignent aux Églises, conduites alors à essaimer suivant des stratégies d'implantation précisément mises à jour (chap. 7). L'analyse s'achève, dans le chapitre 8, par une réflexion plus « engagée », où le sociologue laisse en partie place au protestant libéral (rattaché à l'*All Saints Episcopal Church* de Pasadena) pour s'interroger : « l'Église *mainline* peut-elle survivre ? » Déplorant que le message de la plupart des Églises libérales serait selon lui « ambigu, manquant d'autorité », leur liturgie d'adoration serait « anémique », et leurs organisations trop lourdes. De précieux appendices, qui restituent la substance de l'enquête menée, permettent ensuite au lecteur de poursuivre sa propre réflexion à partir des matériaux bruts collectés.

L'un des axes majeurs de la réflexion menée au fil des huit chapitres de l'ouvrage présente le développement des « NPCs » comme le signe indubitable d'une seconde Réformation du christianisme. Il estime, à l'appui de ce pronostic, que le virage religieux qui s'opéra entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e (déclin des congrégationalistes et des épiscopaliens au profit des baptistes et des méthodistes) serait comparable au virage qu'il décrit à la fin du XX^e siècle, entre la « religion institutionnelle » des principales dénominations et des « NPCs » très peu institutionnalisées. L'hypothèse, présentée d'emblée et reprise dans le dernier chapitre (où l'A. parle aussi de « troisième Réveil ») ne manque pas d'allure. Elle est servie par un raisonnement et une langue d'une remarquable clarté, et s'appuie sur de solides références théoriques (Nathan Hatch, Roger Finke et Rodney Stark en particulier), sans céder au réductionnisme, qui oblitèrerait l'importance de l'expérience religieuse des acteurs et la dimension du sacré. Elle peut aisément s'articuler, sur certains points, avec les analyses (plus globales) de Danièle Hervieu-Léger, qui interprète les changements religieux des trente dernières années, aux États-Unis, en terme de « discontinuité », de rupture, plutôt qu'en terme de « continuité » des *Revivals* (34). L'hypothèse de Donald E. Miller souffre cependant de fortes lacunes. Parler de « seconde Réformation » en oubliant largement l'histoire religieuse européenne, au profit d'une perspective singulièrement américano-centrée constitue une première limite, à laquelle s'ajoute un manque de prise en compte de l'histoire. L'A., qui compare certes (mais trop brièvement) le tournant religieux du début du XIX^e siècle avec celui de la fin du XX^e siècle, oublie d'aller jusqu'au bout des conclusions historiques d'une telle comparaison : baptistes et méthodistes, au début du XIX^e siècle, s'avéraient extrêmement proches des « NPCs » d'aujourd'hui : liturgie souple et « au goût du jour », biblicisme et primitivisme, prédicateurs souvent peu formés et proches de la base, intense dynamique d'évangélisation, à l'écoute des demandes populaires, discours hostiles à la « religion établie » et aux bureaucraties dénominationnelles. Entre autres études, l'ouvrage de Christine Leigh Heyrman sur les origines du *Bible Belt* (cf. *supra*) le montre bien. L'A. ignore-t-il que le méthodisme originel, par exemple, refusa vigoureusement de s'instituer en une dénomination, prétendant plutôt renouveler l'ensemble du christianisme de l'époque (anglicanisme en particulier) ? Une telle mise en perspective historique aurait permis à Donald E. Miller de relativiser singulièrement l'originalité des « NPCs ». À l'inverse, peut-être, des « nouveaux mouvements religieux », qui font sans doute davantage intervenir une possible discontinuité dans l'histoire religieuse américaine, les « NPCs » paraissent fort bien s'insérer dans une large continuité historique revivaliste et anti-institutionnelle. Le reconnaître n'enlève rien à l'intérêt du mouvement étudié, et permet au contraire de mieux le comprendre, de saisir en quoi un phénomène « classique » dans l'histoire religieuse américaine (le renouvellement cyclique du paysage religieux sur la base d'un subtil mélange de populisme anti-*establishment*, de biblicisme et de souplesse organisationnelle) s'inscrit de manière spécifique dans un contexte nouveau, celui de la « modernité », « ultra-modernité » ou « postmodernité » de la fin du XX^e siècle. Un recours plus appuyé à l'histoire aurait aussi offert à Donald E. Miller l'opportunité de faire intervenir une réflexion sociologique plus riche, qui intègre véritablement la notion wébérienne de routinisation du charisme, d'institutionnalisation progressive

(34) Danièle HERVIEU-LÉGER, « Prolifération américaine, sécheresse française », in Françoise CHAMPION, Martine COHEN, éds, *Sectes et démocratie, op. cit.*, p. 99.

(inévitable) d'un mouvement novateur... L'A. n'ignore pas ce concept, qu'il évoque à plusieurs reprises (p. 26, p. 181), mais sans jamais véritablement l'appliquer à son sujet. Pourtant, ce phénomène de routinisation institutionnelle paraît déjà à l'œuvre au sein des « NPCs » (en raison du développement fulgurant des congrégations « filles »), ce que l'A. signale d'ailleurs, mais sans y accorder l'importance requise. Il n'apparaît sans doute pas invraisemblable de postuler une poursuite de ce phénomène, qui pourrait conduire, non pas à la pérennisation de ce que l'A. appelle abusivement une « seconde Réformation » (35), mais à l'insertion, dans le paysage religieux américain, de nouvelles dénominations, bien proches au fond des précédentes. Dans cette hypothèse, la confluence entre des pasteurs assez autoritaires et au fort pouvoir charismatique (dont l'A. dégage bien le « type » au sein des « NPCs », voir p. 149 en particulier) et une nouvelle bureaucratie institutionnelle pourrait fort bien générer un type de société religieuse très éloigné de la fluidité institutionnelle et démocratique dont Donald E. Miller crédite la (prétendue) seconde Réformation.

D'une façon générale, on reste parfois sceptique devant la créativité terminologique de l'A., qui prétend situer les « NPCs » en-dehors du champ lexical (jugé plus ou moins dépassé) du fondamentalisme, des mouvements évangéliques, charismatiques et pentecôtistes (p. 2, p. 121 notamment). Si les « NPCs » se réclament de sensibilités théologiques partiellement différentes, elles n'en restent pas moins rattachées à l'histoire et à l'évolution des grandes tendances du protestantisme (et du christianisme) américain, telles que les historiens et les sociologues les ont définies. On peut se montrer très convaincu des différences majeures entre « NPCs » et *mainline denominations*, accepter aussi, dans une assez large mesure, de dissocier ces nouveaux mouvements du courant fondamentaliste ; on discerne assez mal, en revanche, en quoi les Églises étudiées se distinguent vraiment du protestantisme évangélique, avec lequel elles partagent la quasi-totalité des traits dégagés (conversion, biblicisme, activisme...), y compris la dimension de « primitivisme post-moderne » : beaucoup d'évangéliques, dont les baptistes, se réclament du christianisme du Premier siècle, tout en développant un type de vie cultuelle et un individualisme très « postmodernes ». Si l'on ne peut exclure, à l'avenir, de voir les « NPCs » créer un courant homogène non rattachable aux grandes mouvances chrétiennes américaines, il s'agit là en grande partie de prospective, de conjecture. Est-ce bien le travail du sociologue d'entremêler prospective et affirmation de fait ? On peut aussi regretter, par ailleurs, que la réflexion paradigmatique de l'A. ne s'intéresse pas aussi, au moins à la marge, aux autres acteurs du champ religieux américain : judaïsme, islam, bouddhisme et « nouveaux mouvements religieux », « sectes » et autres « *cults* » : l'hypothèse (passionnante) d'un changement de paradigme dans le rapport à l'engagement chrétien a toute chance de faire écho à des mutations de fond qui affectent l'ensemble du paysage religieux. Mais on pourra rétorquer que le terrain traité par Donald E. Miller s'avère suffisamment riche en lui-même, et que son ouvrage ouvre très opportunément la voie à des synthèses plus larges, appelant notamment la réflexion globale proposée par Danièle Hervieu-Léger (36) à de nouveaux prolongements.

(35) Si, à chaque « Revival » anti-institutionnel, il fallait parler d'une nouvelle Réformation, l'histoire religieuse américaine compterait sans doute déjà cinq ou six « Réformations ».

(36) Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, « Prolifération américaine, sécheresse française », *op. cit.*

Ces réserves, liées à l'audace intellectuelle particulière dont témoigne cet ouvrage n'enlèvent rien au caractère très stimulant de sa réflexion, ni à la grande richesse des matériaux collectés et traités. En enlevant à cette étude son caractère d'essai parfois à l'emporte-pièce à l'adresse des *mainline Churches*, de multiples pistes de réflexions demeurent sur le terrain des sciences sociales. Face à une société américaine confrontée à une fragmentation du lien social et à une violence croissante, les Églises « post-dénominationnelles », ou « NPCs » étudiées par Donald E. Miller proposent une alternative. Dans le marché libre des biens religieux, face aux quatre principales fragilités actuelles du lien social américain selon l'A. (manque de convivialité, insécurité, multiples besoins individuels, déficit d'espérance), ce qu'il appelle les « NPCs » répondraient selon lui à l'ensemble de ces besoins, ce qui le conduit à conclure : « Dans cette mesure, elles recréent certaines caractéristiques de la vie d'une petite ville, non dans le sens de soustraire les gens de leur environnement urbain, mais en tant qu'enclave dans une société de masse, où beaucoup de besoins fondamentaux peuvent être pris en compte de façon globale » (p. 185). On ne saurait mieux rejoindre, dans cette appréciation, le débat sociétaire-communautaire qui traverse l'histoire religieuse américaine, des origines du *Bible Belt* au seuil du troisième millénaire !

Sébastien FATH
*CNRS*
*Groupe de Sociologie des Religions*
*et de la Laïcité*