L'enjeu de la diversité culturelle dans le protestantisme parisien : l'exemple de l'Église libre de la rue d'Alésia

Sébastien FATH,
avec la collaboration de Caroline GACHET

Les recompositions du protestantisme francilien induites par les migrations s'inscrivent dans une perspective plus large : celle de l'interpénétration croissante des christianismes africains et européens dans les grandes agglomérations du Vieux Continent[1]. Elles ne se réduisent pas au développement d'Églises de migrants, parfois improprement qualifiées d'Églises ethniques. Elles marquent aussi la sociographie d'Églises déjà anciennement installées. Il n'y a donc pas seulement pluralisation externe, mais aussi pluralisation interne sous l'effet des nouveaux arrivants (Endelstein, Fath et Mathieu, 2010 : 181). C'est en particulier observable en terrain protestant évangélique, culture religieuse marquée par une dynamique de réseau conversionniste « à l'épreuve des cultures » (Fer et Malogne-Fer, 2013), entre exaltation des « nations » et universalisme de la « nouvelle naissance ».

Héritière d'un demi-siècle d'histoire, l'Église évangélique libre du 85, rue d'Alésia, dans le XIVe arrondissement de la capitale, a ainsi connu un renouvellement, dans ses effectifs, sous l'effet de l'arrivée de populations d'Afrique et d'outre-mer, à l'image d'autres communautés comme l'Église baptiste de l'avenue du Maine, ou la paroisse de l'Église protestante unie de Melun (étudiée par Bernard Coyault). Comment cette mutation « à bas bruit » est-elle perçue par les fidèles ? Quels sont les enjeux posés ? Dans quels termes l'impact migratoire intervient-il dans les régulations de l'autorité locale ? Autant d'interrogations qui demandent à être éclairées à partir des

1. Voir la somme publiée sous la direction de Sandra Fancello et André Mary (2010).

résultats d'une enquête par questionnaire, conduite le 12 décembre 2012 par Caroline Gachet, de l'Université de Lausanne.

À partir du fil directeur des perceptions locales de la recomposition culturelle de l'assemblée sous l'effet des migrations, la réflexion progresse autour de trois axes. D'abord, un rappel de l'histoire de cette assemblée (I), puis une synthèse des réponses apportées par les fidèles face à l'enjeu de la diversité culturelle (II), débouchant sur quelques hypothèses interprétatives (III).

L'Église libre de la rue d'Alésia, soixante ans d'histoire

L'Église évangélique libre de la rue d'Alésia ne fait pas partie du protestantisme parisien « patrimonial », objet des « promenades protestantes » d'Anne Cendre (2011)[2]. Elle n'en constitue pas moins aujourd'hui l'un des rendez-vous familiers des protestants dans Paris *intra-muros*. Lorsque les journalistes souhaitent documenter l'actualité protestante parisienne, c'est assez volontiers en direction de cette Église qu'ils s'orientent afin d'illustrer le dossier à partir d'un exemple évangélique non charismatique. Plus récente que sa voisine, l'Église baptiste de l'avenue du Maine, fondée quant à elle dès 1899 (Fath, 2001 : 275-278), elle n'en est pas moins caractéristique d'un protestantisme désormais bien « installé », au cœur du XIVe arrondissement parisien. À partir de son rez-de-chaussée ouvert sur la rue d'Alésia, une voie créée en 1864, elle affiche « Église protestante ». Mais de quelle Église protestante s'agit-il ?

Les origines : un fruit de l'essaimage protestant francilien de l'après-Seconde Guerre mondiale

Ses origines s'inscrivent dans le vaste mouvement de l'essaimage protestant qui a marqué l'Île-de-France après la Seconde Guerre mondiale (Encrevé, 2003). Longtemps très faiblement marqué par l'ancrage protestant, ville ligueuse au XVIe siècle[3], de plus en plus hostile à la précaire présence protestante au XVIIe siècle, expurgée de ces protestants au XVIIIe siècle en dehors de quelques chapelles

2. Pour le XIVe arrondissement parisien, Anne Cendre se focalise sur le square Frédéric-Bazille, l'avenue et place Denfert-Rochereau, la rue Huyghens, la rue Jean-Zay et la rue Léopold-Robert.

3. C'est-à-dire hostile au protestant Henri de Navarre (futur Henri IV), et affiliée à la Sainte Ligue catholique.

d'ambassade, dominée par un Sacré-Cœur revanchard à la fin du XIXe siècle[4], la capitale n'affiche, au lendemain de la victoire de 1945, qu'une présence protestante d'une grande discrétion. Quant aux évangéliques, nouveaux venus implantés à partir de la réintégration protestante dans le corps national au XIXe siècle, ils sont plus discrets encore. En 1946, l'annuaire protestant ne comptabilise que 25 Églises évangéliques et annexes en région parisienne. Il en oublie quelques-unes, dont l'Église baptiste de Colombes et l'Église évangélique de Nogent-sur-Marne, mais le total ne dépasse pas la trentaine. Soixante-dix ans plus tard, à l'occasion de « Protestants en fête » à Paris[5], on comptabilise entre 350 000 et 400 000 protestants franciliens, répartis entre 550 et 600 paroisses ou Églises locales, dont environ 70 rattachées à l'EPUdF[6].

Dans l'intervalle, un essaimage considérable a été impulsé par un protestantisme diversifié, et dynamisé par une importante poussée évangélique post-1945. C'est dans ce contexte que se situe la création de l'Église évangélique libre de la rue d'Alésia. L'implantation commence par un « poste d'évangélisation » mis en place rue de Serpente, dans le VIe arrondissement, qui se constitue en association cultuelle le 6 octobre 1963[7]. Puis dès 1965, appel est fait en direction d'un pasteur, Samuel Bénétreau, également théologien et bientôt professeur dans la toute nouvelle Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. En 1971, l'assemblée déménage et s'installe au 85, rue d'Alésia, où elle aménage des locaux dans lesquels elle est toujours installée aujourd'hui[8].

Cette implantation parisienne s'est effectuée sur la base d'une identité protestante d'orientation réformée, issue de l'évangélisme de

---

4. Emblématique de la période dite de l'Ordre moral, la construction de la basilique du Sacré-Cœur à Montmartre est le fruit d'un « vœu national » (1871) porté par un catholicisme qui cherche à refaire fusionner identité française et identité catholique.

5. Grand rassemblement protestant organisé par la Fédération protestante de France (FPF), « Protestants en fête » a lieu tous les quatre ans. La première édition s'est tenue à Strasbourg (2009), la seconde à Paris (2013). Voir à ce sujet la contribution de Yannick Fer sur les manifestations protestantes à Paris, pp. XXX.

6. L'Église protestante unie de France (EPUdF) a été officialisée en 2013 à partir de la réunion de l'Église réformée de France et de l'Église évangélique luthérienne de France.

7. Au sujet de cette création, Claude Baty évoque, avec les années 1950, les conditions d'une « stratégie de reconquête » (Baty, 1999 : 263).

8. Ces locaux ont alors été achetés pour la somme de 230 000 francs, grâce en particulier à un don venu du protestantisme suisse, d'un montant de 127 888 francs suisses (Source : manuscrit inédit C. BATY, *Essai de relecture de l'histoire de l'Église évangélique libre à Paris afin d'en tirer éventuellement quelques leçons pour le temps présent*, s.d. [2007], aimablement communiqué par Katie Badie).

réveil du XIXe siècle, et portée par une tradition professante et indépendante vis-à-vis de l'État. C'est ce dernier accent qui avait été à la source, en 1849, du mouvement des Églises évangéliques libres, issu d'un schisme intraréformé[9]. Un siècle plus tard, le débat autour des articles organiques (des dispositions postconcordataires donnaient un statut officiel au protestantisme réformé et luthérien) n'est plus à l'ordre du jour. En revanche, le clivage doctrinal existe toujours entre un protestantisme pluraliste, non professant, et un protestantisme évangélique et professant, auquel se rattache le librisme dont se réclame l'Église de la rue d'Alésia.

Une Église atypique, emblématique de l'évangélisme parisien

À l'échelle du protestantisme parisien, cette Église atypique est récente. Elle est pourtant ancrée dans une tradition protestante évangélique plus que centenaire, marquée en particulier par l'empreinte libriste à Paris de figures comme Frédéric Monod, dont le petit groupe se réunit en 1849 rue des Petits-Hôtels suite au départ de l'Oratoire du Louvre (Baty, 2007 ; Encrevé, 1986 : 274-295). Elle est également ouverte aux vents nouveaux de l'évangélisme francophone, qui soufflent plus fort après 1945 (Fath, 2005 : 243-249) ; cet arrière-plan éclaire en quoi cette Église est rapidement devenue l'une des vitrines du protestantisme parisien nouvelle vague. Ceci s'explique pour trois raisons. D'une part, la faiblesse de l'ancrage protestant évangélique dans la capitale ouvrait des espaces à de nouveaux acteurs. D'autre part, la position protestante libriste, stratégiquement située en tension entre la majorité protestante réformée et l'évangélisme conversioniste issu des mouvements revivalistes, a rapidement posé l'Église de la rue d'Alésia en lieu de rencontre entre tendances protestantes différentes. Enfin, un dernier facteur a joué : la personnalité du pasteur et théologien Samuel Bénétreau, vice-président de la commission synodale des Église évangéliques libres de France, qualifié « d'homme d'influence »[10], puis plus encore, celle de Claude Baty, son successeur, responsable successivement de nombreuses œuvres et unions protestantes, évangéliques ou non. Doté d'une expérience internationale, il est devenu plus tard le dixième président de la Fédération protestante de France de juillet

9. Sur le schisme libriste, lire Encrevé (1986 : 274-295).

10. Commentant le rôle de Samuel Bénétreau au synode de Matha en 1967, Claude Baty observe qu'il est « l'homme d'influence de cette période » (Baty, 1999 : 257).

2007 à octobre 2013. Durant plus de quarante ans, l'Église de la rue d'Alésia a ainsi été « gouvernée » par les deux principales figures de proue du librisme français, tout comme, à la même période, l'Église baptiste de l'avenue du Maine, une quasi-voisine, était elle aussi pilotée par de hauts responsables baptistes. Comme si la localisation dans Paris *intra-muros* induisait une concentration du prestige et de l'autorité religieuse au sein d'un protestantisme évangélique davantage implanté en banlieue.

Pasteur de l'Église évangélique libre de la rue d'Alésia durant vingt et un ans, entre 1986 et 2007 après un ministère à Orthez, Claude Baty a présidé la commission synodale de l'Union des Églises évangéliques libres de France (UEELF) de 1983 à 1999, l'organe fédératif dont dépend l'assemblée de la rue d'Alésia. Autant dire qu'il a joué, en matière d'autorité et de représentation, un rôle régulateur de tout premier plan au sein de la mouvance protestante dite « libriste ». Au-delà, il a exercé, durant la période, des responsabilités fortes au sein du protestantisme français, à l'interface entre mouvance évangélique et mouvance luthéro-réformée [11]. En tant que pasteur de l'Église de la rue d'Alésia, ses fonctions stratégiques ont naturellement rejailli sur l'image de cette communauté protestante parisienne.

Impact congolais et recomposition sociographique

Au travers des successions pastorales (Samuel Bénétreau, Claude Baty, puis Katie Badie entre 2007 et 2012, et David Allegre depuis 2012), le statut d'« Église vitrine » implicitement conféré à l'Église de la rue d'Alésia n'a jamais été vraiment remis en cause. On repère classiquement cette assemblée comme un « témoin » de l'évangélisme de type piétiste, non charismatique, dans la capitale. En témoigne par exemple ce dossier de l'hebdomadaire *Valeurs actuelles*, intitulé « Les évangéliques font recette » : on y oppose la *megachurch* Charisma, comme typique de la mouvance charismatique-pentecôtiste, à l'Église de la rue d'Alésia, assemblée conduite par celui qu'on présente alors comme le futur président de la FPF. Extrait :

11. Il a notamment été l'un des moteurs du retour des Églises évangéliques libres dans la Fédération protestante de France, qu'elles avaient quittée en 1963 suite à la décision de départ prise par le 58e synode de l'UEELF.

> Sous les poutres de la chapelle, la prière d'une petite centaine de fidèles est rythmée par les lectures de textes, les psaumes chantés au son du piano, les temps de silence et le partage du pain et du vin. La prédication du pasteur Baty est ordonnée et ponctuée de références théologiques. Dans la plus pure tradition protestante [12].

Si cette dimension de vitrine d'un évangélisme « ordonné », piétiste et protestant, paraît assez peu évoluer en un demi-siècle, en revanche, la sociographie change, sur la base d'une triple évolution : gentrification partielle du XIVe arrondissement, lente croissance démographique interne – de 26 membres en 1963 à 152 fin 2012, au moment de la distribution du questionnaire –, et essor considérable des dynamiques réticulaires en direction des nouvelles banlieues, sur fond d'apport démographique ultramarin et surtout d'apport lié à l'immigration en provenance du Congo-Brazzaville. Majoritairement métropolitaine au départ, avec un apport secondaire du Congo-Brazzaville, l'Église libre de la rue d'Alésia s'est diversifiée et recomposée peu à peu, sur une base de plus en plus biculturelle : métropolitaine d'une part, congolaise d'autre part, alimentée principalement par le Congo-Brazzaville. L'importance jouée par ce dernier pays dans la recomposition socioculturelle de l'Église de la rue d'Alésia n'est pas accidentelle. Il s'agit en effet d'un pays familier pour le pasteur Claude Baty, qui y fut enseignant et aumônier entre 1972 et 1975, ce qui contribua à resserrer les liens.

Un autre élément décisif, rapporté par Majagira Bulangalire, a joué : la rencontre, au milieu des années 1970, entre Samuel Bénétreau et Lévy Makany, « un Congolais préparant le doctorat d'État qui, dès lors, fréquentera l'Église d'Alésia et y amènera de nombreux autres étudiants chrétiens congolais » (Bulangalire, 1991 : 178). Les deux hommes sympathisent et décident de collaborer, sur la base d'une organisation bicéphale : en parallèle à la communauté d'Alésia, un « groupe congolais », avec son fonctionnement propre, se constitue. En 1990, il compte « une quarantaine de membres, dont 55 % de femmes » (Bulangalire, 1991 : 178). Ce groupe est accueilli par l'Église, mais s'en démarque par une spiritualité plus charismatique (prière pour les malades avec imposition des mains, délivrance, etc.). Mme Kayouloud, responsable de la chorale congolaise de l'Église, « souligne certaines absences au niveau du chant, de l'ambiance et même de "la foi des gens" lorsqu'elle participe au culte commun » (Bulangalire, 1991 : 179). Pour gérer le décalage culturel,

12. Christophe PLOTARD, « Les évangéliques font recette », *Valeurs actuelles*, 13 avril 2007, pp. 33-35.

le dialogue est régulier, et l'aide d'un étudiant venu de la faculté de Vaux-sur-Seine, Dominique Kounkou, permet de faire progresser la synergie tout en formant les étudiants. Après quelques années, on « encourage les gens à accéder aux instances de l'Église, mais ceux-ci ne viennent pas les mains vides : ils ont constitué une chorale et se présentent comme un groupe structuré avec un bureau et plusieurs commissions » (Bulangalire, 1991 : 183), rappelant le principe *ecclesiola in Ecclesia* (des petites églises dans l'Église) que l'on connaît dans la tradition piétiste. Une commission culturelle est également mise en place, composée alors « de presque tous les membres du groupe (congolais) d'Alésia » (Bulangalire, 1991 : 184).

Vingt ans plus tard, comment ces recompositions sont-elles perçues aujourd'hui par les pratiquants, et de quelles manières envisagent-ils la diversité culturelle ? À partir d'un questionnaire également utilisé par Bernard Coyault pour l'Église protestante unie de Melun, les données statistiques permettent de formuler des hypothèses.

Les fidèles de l'assemblée face à l'enjeu de la diversité culturelle : les enseignements d'une enquête

Le questionnaire d'enquête a été distribué par Caroline Gachet, de l'Université de Lausanne, le 12 décembre 2012, à la sortie d'un culte dominical, après des explications fournies sur l'objet de l'enquête. Quatre-vingt-cinq questionnaires ont été remplis et exploités.

Un questionnaire d'enquête et 85 réponses

Ce questionnaire a été donné par Caroline Gachet à toutes celles et tous ceux qui se définissent, à la sortie du culte, comme « non visiteurs », c'est-à-dire pratiquants relativement familiers des lieux. Ce formulaire de deux pages était composé de 13 questions à choix multiples, complétées par la possibilité d'une expression libre (« Remarques personnelles à ajouter »). Selon le pasteur de l'Église locale, environ 120 personnes se retrouveraient régulièrement chaque dimanche, dont quelques visiteurs à chaque fois (qu'on évaluera dans une fourchette comprise entre 5 % et 10 %, soit environ 6 personnes). Lors du culte du 12 décembre 2012, 85 questionnaires ont été remplis, soit 85 réponses sur 120 fidèles estimés. Cela correspond à un taux de réponse de presque 71 %, ce qui représente entre les deux tiers et les trois quarts. Ce taux de réponse satisfaisant apparaît suffisamment représentatif pour permettre quelques

hypothèses générales, d'autant plus que quelques couples n'ont remis qu'un questionnaire (supposé à leurs yeux représenter l'opinion des deux conjoints)[13].

L'angle choisi par le questionnaire est limité. Il peut être contesté. Le choix a été fait de cibler, non pas la variable socioéconomique, mais le paramètre de l'origine géographique, mis en lien avec la variable du sexe et de l'âge, et surtout, de l'enjeu de la diversité culturelle. Ce questionnaire, dans ses objectifs et dans sa forme, a été préalablement présenté et expliqué, avec l'accord bienveillant du pasteur Katie Badie. Quels sont les principaux enseignements de cette enquête ? Le premier volet de questions (items 1 à 6) a permis de préciser l'itinéraire des fidèles, entre France métropolitaine, départements et collectivités d'outre-mer (DOM-COM), Europe et horizons plus lointains.

Le repérage du profil des fidèles

La première question révèle que sur les 85 répondants, 53 sont membres pratiquants (62 % des réponses), et 30 sont pratiquants non membres (35 %), ce qui correspond au profil type des pratiquants de l'Église. On s'inscrit en effet dans une configuration libriste où les critères d'inscription comme membre sont de type « professant », bien plus restrictifs que dans une paroisse catholique ou réformée, avec comme corollaire un volant assez substantiel de pratiquants non membres.

La seconde question révèle un dimorphisme sexuel assez classique en matière de pratique religieuse : 60 % de femmes (51 réponses), 40 % d'hommes (34 réponses). L'âge des répondants apparaît grâce à la question 3, qui met en lumière une pyramide des âges solidement appuyée sur les baby-boomers et la jeunesse. En effet, 44 % des répondants ont entre 40 et 60 ans (37 réponses), et 34 %, soit plus d'un sur trois (29 réponses) ont moins de 40 ans. Enfin, 22 % des répondants sont âgés de plus de 60 ans. On découvre ici un profil démographique ouvert sur l'avenir, avec une proportion de moins de 40 ans sensiblement supérieure à ce que l'on a pu observer dans l'Église baptiste de l'avenue du Maine (où cette population représentait 24 % des répondants). Que les deux tiers des répondants aient plus de 40 ans explique par ailleurs en partie les résultats de la question 4, qui mettent en

13. Précisons que certains fidèles, dont la situation, en matière de papiers (permis de séjour) n'est pas toujours fermement établie, ont préféré s'abstenir de remplir le questionnaire, bien que celui-ci soit traité de manière anonyme.

lumière une nette majorité (59 %) de fidèles engagés depuis plus de dix ans dans l'Église de la rue d'Alésia. 24 % des fidèles assistent quant à eux au culte depuis moins de cinq ans, et 18 % fréquentent l'Église sur une période comprise entre cinq et dix ans.

C'est à la question 5 qu'il appartient de cibler directement l'origine géographique des répondants. L'origine métropolitaine est la plus mentionnée, avec 52 % des répondants (44 réponses). 29 % déclarent ensuite venir d'Afrique. Loin derrière suivent le reste de l'Europe (6 %), et les DOM-COM (5 %). À l'inverse du profil socioculturel de la démographie de l'Église baptiste de l'avenue du Maine, où la part des outre-mer était considérable (21 %), on fait face ici à une configuration qui évoque la forme décrite par la pasteure Katie Badie comme « biculturelle », renvoyant à l'héritage du « groupe congolais » dont Majagira Bulangalire fait remonter la formalisation officielle à l'année 1983 (Bulangalire, 1991 : 185) : un dispositif principalement métropolitain et africain, ce dernier référentiel s'ancrant avant tout dans l'identification au Congo-Brazzaville (9 réponses mentionnent explicitement cette origine).

Enfin, la dernière question du premier volet de l'enquête révèle que pour plus des deux tiers des répondants (69 %), les parents sont de même origine culturelle, tandis que 14 % des répondants, qui ont mal compris la question, soulignent une même origine confessionnelle. On remarquera que cette question a suscité, auprès des enquêtés de l'Église de la rue d'Alésia, certaines difficultés de compréhension analogues à celles rencontrées dans l'Église de l'avenue du Maine, origine culturelle et origine confessionnelle s'entremêlant dans certaines réponses.

Points de vue face à la diversité culturelle

Comment ces fidèles se déterminent-ils face aux enjeux de la diversité culturelle ? Tel est l'objet du second volet de l'enquête. La question 7 révèle d'emblée qu'en matière de perception globale, la diversité culturelle est saluée à une quasi-unanimité, comme chez les baptistes. Aucun répondant ne la juge négativement, et seuls deux d'entre eux ne se prononcent pas explicitement dans un sens positif. 21 % des répondants la qualifient de « bonne chose » et 76 % d'« excellente chose », atteignant des taux supérieurs à ceux observés dans l'Église baptiste de l'avenue du Maine[14]. La question 8 signale par

14. De tels résultats ne sont pas très surprenants. Les questions qualitatives portant sur l'appréciation de la diversité culturelle révèlent classiquement une

ailleurs la perception majoritaire d'une dynamique : 61 % des répondants (52 réponses) estiment que leur communauté évolue vers plus de diversité culturelle, contre seulement 7 % qui estiment l'inverse (6 réponses) et 11 % qui ne répondent pas. À noter que 21 % des répondants n'ont pas d'avis tranché sur l'évolution, ou la considèrent stable.

Ces chiffres illustrent une évolution sociographique marquée par une diversification clairement perçue, mais sur un mode moins intense que dans l'Église baptiste de l'avenue du Maine où les réponses affichent un ressenti plus vif des mutations récentes. En matière d'exercice du culte, plus des deux tiers des répondants estiment que la diversité culturelle doit être prise en compte (question 9). En revanche, les 24 % qui préfèrent ignorer cette dimension (20 réponses) constituent une « minorité active » non négligeable, à l'inverse des deux répondants qui souhaitent « combattre » la diversité culturelle dans le culte. Ce qui renvoie à cette observation générale de Gwendoline Malogne-Fer : « Les acteurs évangéliques semblent osciller entre l'institutionnalisation de la diversité culturelle (qui peut conduire à une ségrégation de fait) et l'indifférenciation culturelle (au risque de confondre universalisme et culture dominante) » (Malogne-Fer, 2013 : 7).

En matière de respect concret de la diversité culturelle dans la communauté (question 10), près de 9 répondants sur 10 (89 %) estiment la diversité culturelle « respectée et valorisée ». Seulement 6 % des réponses expriment une frustration (« pas assez reconnue par l'Église »), soit beaucoup moins que chez les baptistes de l'avenue du Maine (14 %).

La question 11 permet ensuite de percevoir comment les fidèles situent le respect de la diversité culturelle dans leur communauté par rapport à ce qu'ils vivent dans le reste de la société. On observe une parité de réponses entre celles et ceux qui situent ce respect « au même niveau » que la société, et celles et ceux qui considèrent leur Église « plutôt en avance » sur la société (47 %). Une seule réponse juge l'Église de la rue d'Alésia « en retard », et 4 ne répondent pas.

La question 12 exprime un sentiment presque unanimement partagé (96 %) d'une corrélation vertueuse entre partage de la foi chrétienne et respect de la diversité culturelle[15]. Enfin, parmi les lieux

---

approbation majoritaire, renvoyant sans doute à une sorte d'attente sociale (la diversité culturelle *doit* être une bonne chose). À titre d'exemple, un sondage SOFRES réalisé pour BFM TV, Métro et l'association Equity Lab révélait en 2010 que 77 % des Français interrogés considèrent la diversité culturelle comme une bonne chose : 27 % la qualifient de très bonne chose et 50 % de bonne chose (7 février 2010).

15. La thèse de Majagira Bulangalire permet de comprendre cette quasi-unanimité : un travail en profondeur a été réalisé, à partir des années 1980, pour favoriser

de diversité culturelle vécus (question 13), le culte dominical (51 réponses) et les repas (46 réponses) se détachent très largement, comme chez les baptistes. Les autres items sont peu mentionnés, avec tout de même 9 réponses évoquant études bibliques, activités de semaine, auxquels s'ajoutent 3 réponses mentionnant les « groupes de quartier, Alpha » [16].

Au vu de l'ensemble des réponses, l'impression générale est celle d'un assez large consensus sur le caractère positif de la diversité culturelle, mais aussi sur le sentiment d'une bonne gestion dans l'assemblée libriste parisienne. Une analyse plus poussée invite à nuancer à partir de quelques tris croisés.

Derrière un quasi-consensus, des lignes de fracture

Comment interpréter ces résultats bruts ? Une première approche par tris croisés, complétée par les éléments qualitatifs donnés par les répondants qui ont souhaité compléter le paragraphe libre, fournit de précieux éléments de réponse.

Tris croisés et explications par les acteurs eux-mêmes

Parmi les raisons qui motivent les 20 répondants qui prônent l'ignorance de la diversité culturelle (« doit être ignorée »), la durée de présence dans l'assemblée est-elle déterminante ? Pour le savoir, un premier tri croisé révèle les résultats suivants : 60 % sont dans l'assemblée depuis plus de dix ans, soit 12 réponses. Les autres l'ont rejointe plus récemment. On retrouve la même proportion (à un point de pourcentage près) dans la part des fidèles qui estiment que la diversité culturelle doit être ignorée. Conclusion : la durée d'affiliation dans l'Église n'influe pas sur la perception de la diversité culturelle.

Si l'ancienneté ne joue pas, qu'en est-il de l'âge ? Un second tri croisé permet d'en avoir le cœur net. Dans le cas de l'Église baptiste de l'avenue du Maine, ce tri n'avait pas révélé de sensibilité des réponses à l'âge. Ce n'est pas le cas ici. À un point près, on observe

---

échange et interconnaissance, avec notamment la mise en place à l'Église d'Alésia d'une journée « Portes ouvertes » sur l'Église évangélique du Congo, et un cap sur ce que l'auteur appelle une « intégration-coopération » (Bulangalire, 1991 : 187).

16. Les parcours Alpha renvoient à une méthode d'évangélisation kérygmatique venue d'Angleterre, fondée sur des petits groupes réunis autour d'une méthode catéchétique inductive, centrée sur le message de l'Évangile. Ils existent en France depuis 1995 (*cf.* Marc de Leyritz, 2007).

certes que la proportion des 40-60 ans est la même (44 %/45 %) que dans le sondage général sur l'Église. En revanche, on observe une surreprésentation des plus de 60 ans ici (30 %) par rapport au panel général (22 %). Inversement, les moins de 40 ans sont moins représentés. Quand l'âge des fidèles augmente, il y aurait ainsi une légère tendance à une moindre sensibilité à l'enjeu de la diversité culturelle.

Quant à la variable homme/femme, de manière singulière, on remarque une tendance inversée par rapport à celle observée chez les baptistes de l'avenue du Maine. Tandis que chez ces derniers, les femmes semblaient un peu plus sensibles, en proportion, que les hommes à l'enjeu de la diversité culturelle, c'est l'inverse ici. Alors que les femmes constituent 60 % du corpus interrogé, elles sont 70 % à considérer le facteur culturel comme négligeable. Les femmes de cette Église auraient-elles tendance à être un peu plus réservées que les hommes, face à ces enjeux ? Et pour quelle raison ?

Enfin, le dernier tri croisé a pour but d'évaluer l'hypothèse d'une certaine corrélation entre origine géographique et souci de respecter la diversité culturelle. On note ici que seules deux aires sont représentées parmi celles et ceux qui souhaitent ignorer la diversité culturelle. Il s'agit de la France métropolitaine et de l'Afrique (principalement le Congo-Brazzaville), alors que bien d'autres aires d'origine sont mentionnées par les fidèles. Dans le cas des baptistes de l'Église de l'avenue du Maine qui ont répondu au même questionnaire, on observe schématiquement ceci : une nette surreprésentation métropolitaine au sein des fidèles qui souhaitent ignorer l'enjeu de la diversité culturelle[17]. On remarque que dans le cas de l'Église libre de la rue d'Alésia, cette tendance est beaucoup moins marquée. Le critère de l'origine culturelle est moins signifiant en matière d'explication de la mise à l'écart des enjeux de diversité. Qu'on en juge : 65 % des répondants qui estiment que la diversité culturelle doit être ignorée sont métropolitains. Or, ceux-ci constituent 52 % du panel total. Ils sont ainsi surreprésentés (13 points d'écart). Mais on remarque aussi une surreprésentation d'Africains, puisqu'ils sont 29 % dans le panel total, et 35 % ici.

Les résultats illustrent moins un clivage de perception qu'un certain parallélisme, en dépit d'un différentiel modéré : Africains (principalement du Congo-Brazzaville) et métropolitains adoptent finalement une approche relativement similaire des enjeux de diversité culturelle, à l'inverse des tendances observées à l'Église baptiste

17. Parmi les baptistes interrogés qui souhaitent ignorer la diversité culturelle, 41 % étaient métropolitains, 24 % étaient Africains (alors que ces derniers constituent 33 % des répondants).

de l'avenue du Maine où les points de vue apparaissent bien plus clivés en fonction de l'origine culturelle.

Une Église à la biculturalité assumée ?

Comment expliquer que pour deux Églises évangéliques *intra-muros* voisines, toutes deux vitrines de leur dénomination (baptiste dans un cas, libriste dans l'autre), toutes deux marquées par une diversification de leur population dans les années 1970 à 2000, les perceptions face aux enjeux de la diversité soient passablement différentes ? L'histoire particulière de chaque communauté joue ici son rôle. Majagira Bulangalire montre que dans le cas de l'Église d'Alésia, une reconnaissance institutionnelle précoce et forte a été donnée au « groupe congolais », celui-ci jouant un rôle d'intermédiaire entre l'Église évangélique du Congo (EEC) et l'Église d'Alésia. Dès les années 1980, « des actions préparées et étudiées par le groupe congolais d'Alésia sont prises en compte par les deux Églises qui se servent des compétences de ces "immigrés" pour le développement des relations entre ces deux Églises indépendantes et majeures » (Bulangalire, 1991 : 190). On ne trouve pas, dans l'histoire de l'Église baptiste de l'avenue du Maine, une telle reconnaissance institutionnelle des membres allogènes : le renouvellement démographique ultramarin s'y est trouvé mis plus longtemps « sous le boisseau », ce qui a rendu *in fine* la prise de conscience des changements plus brutale qu'à la rue d'Alésia.

Un autre facteur explicatif tient peut-être aux spécificités sociographiques des fidèles. Dans le cas baptiste, on s'inscrit dans un schéma en triangle, marqué par un pôle métropolitain, un pôle antillais et caribéen, et un pôle africain. Rien de tel ici. L'Église de la rue d'Alésia apparaît plutôt marquée par ce que la pasteure Katie Badie appelle la « biculturalité »[18], à savoir deux piliers porteurs, celui des métropolitains et celui des Africains, principalement originaires du Congo-Brazzaville. À l'échelle de cette assemblée locale, cette biculturalité n'est pas théorisée ou « théologisée » comme elle a pu l'être dans d'autres contextes protestants de plus grande échelle, par exemple dans les principales Églises protestantes de Nouvelle-Zélande[19]. Mais elle n'en est pas moins travaillée et intégrée, dès les années 1980.

18. Entretiens téléphoniques avec Katie Badie, octobre 2013.

19. L'Église anglicane de Nouvelle-Zélande, dans les années 1980, a ainsi commencé à réviser ses pratiques face à la présence maori, et a développé une intense

Sur six commentaires qualitatifs laissés par les fidèles, l'un d'entre eux peut être neutralisé : le répondant n° 24, qui affirme ne « pas [être] concerné par cette question ». Trois autres soulignent que l'enjeu de l'origine culturelle n'est pas déterminant. Il ne gêne pas mais enrichit, fait observer le commentaire 12 : « À partir du moment où nous partageons une même foi, la diversité culturelle non seulement ne gêne en rien mais enrichit. Les populations se mêlent très bien. » Le commentaire 6 insiste sur l'inutilité de faire de cet enjeu un axe particulier de travail :

> Nous sommes frères et sœurs, quelle que soit notre origine sociale, culturelle, religieuse. La foi en Jésus ouvre les portes et l'acceptation comme l'amour de l'autre. C'est aussi un apprentissage intéressant, pas toujours facile. Il ne faut pas en faire un axe de travail particulier. C'est un sujet comme un autre qui n'a pas besoin d'être traité à part, ce serait une erreur.

Mais trois autres commentaires pointent des enjeux perçus comme plus sensibles. Le propos du répondant n° 48 souligne : « Difficulté pour avoir de la diversité dans l'organe directeur de l'Église. » Le répondant n° 66 observe quant à lui l'« influence congolaise très forte. Les autres communautés ne sont pas forcément prises en compte. » Enfin, le répondant n° 75, au travers de l'échec d'une chorale « multicolore », semble faire le constat de l'échec de l'interculturalité, au profit d'un schéma biculturel plutôt cloisonné. Il indique ceci :

> Existence d'une chorale congolaise qui se produit de temps en temps pendant les cultes. C'est bien, je souhaiterais pourtant qu'on l'entende davantage, et qu'elle intègre des non-Congolais. De fait, il y a une seconde chorale, uniquement blanche (aussi excellente). Par le passé, création d'une chorale « multicolore » mais qui n'a pas duré. Regret qu'il soit fait peu appel aux non-Français métropolitains (dont Africains) pour prendre la parole pendant les cultes.

Une diversité biculturelle nourrie et portée par le réseau

Le tropisme biculturel qui semble ressortir des matériaux recueillis s'explique aussi, *in fine*, par des raisons historiques spéci-

---

réflexion sur la biculturalité, portée par un rapport publié en 1986, intitulé *Te kaupapa tikanga rua : bi-cultural development*, présenté au synode général anglican. Une réflexion qui déboucha, dans les années 1990, sur une redéfinition des pratiques ecclésiales. Lire Gwendoline Malogne-Fer, 2013(b).

fiques. Le Congo-Brazzaville a en effet été « protestantisé » en partie par les Églises libres suédoises, rattachées à la même communion internationale que l'Union des Églises évangéliques libres de France. Des relations soutenues et régulières sont ainsi entretenues dès la période coloniale entre le protestantisme du Congo-Brazzaville et le protestantisme libriste français. Des échanges se sont poursuivis et développés après la décolonisation, comme en témoignent les trois années de séjour à Brazzaville du futur pasteur de l'Église de la rue d'Alésia Claude Baty, entre 1972 et 1975.

Par ailleurs, faut-il rappeler que Paris constitue la principale aire d'accueil de l'émigration congolaise en France ? Le « transnationalisme congolais », comme l'appelle Géraldine Mossière[20], s'appuie de manière privilégiée sur des « villes-monde » comme Paris, mais aussi Bruxelles, au sein d'un « territoire circulatoire » (Tarrius, 1993) où s'articule une culture congolaise différenciée, et celle des métropolitains. La combinaison de « l'effet capitale » (surreprésentation de l'immigration) et des relations spécifiques entre librisme français et parisien et Brazzaville explique le poids particulier représenté par la diaspora protestante du Congo-Brazzaville dans l'Église libre parisienne. L'Église libre d'Alésia est une Église locale, mais aussi une Église « glocale » (de Saint-Blancat, 2001 : 78) où dans une certaine mesure, « les cultures religieuses s'interpénètrent » (Mossière, 2013) en partie, sans pour autant éliminer tout rapport de force, ou ressentiment, voire un cloisonnement (illustré par l'exemple de l'échec de la mixité culturelle de la chorale).

Ce type de relation franco-congolaise privilégiée a joué aussi dans d'autres milieux confessionnels, mais de manière plus dispersée. Dans le cas de l'Église de la rue d'Alésia, il faut rappeler qu'il s'agit de la seule Église évangélique libre située dans Paris *intra-muros*, au contraire des baptistes ou plus encore des réformés, par exemple, qui comptent plusieurs assemblées locales ou paroisses dans Paris. L'importance démographique du protestantisme congolais de type « libriste », le trait d'union francophone et la qualité des liens entretenus depuis la décolonisation ont donc conduit l'Église libre de la rue d'Alésia à jouer un rôle de tête de pont quasi exclusive du protestantisme libriste du Congo-Brazzaville, nourrissant précocement, dans l'histoire de l'assemblée locale, une forme organisationnelle biculturelle qui s'est maintenue, voire amplifiée jusqu'à aujourd'hui.

20.

Conclusion

Derrière un quasi-consensus relativement attendu (« la diversité c'est positif »), quelques spécificités émergent. Du côté des fidèles et de leurs explications, on ne voit pas de différences très significatives entre métropolitains et « d'origine africaine » en matière de résistance au processus de diversification culturelle lié à l'apport migratoire, à l'inverse de ce qui a pu être observé dans une Église évangélique voisine (l'Église baptiste de l'avenue du Maine). Du point de vue sociologique, un tropisme « biculturel » relativement ancien de l'assemblée (métropole, Congo-Brazzaville), peu théorisé, mais repérable et perçu par les acteurs, constitue sans doute un élément de pacification du rapport interculturel. Enfin, du point de vue de l'historien, l'héritage confessionnel spécifique d'une articulation forte avec le Congo-Brazzaville via l'Église libre suédoise (communion commune) est ici un élément décisif dans les régulations et les perceptions de la diversité.

Au-delà du terrain spécifique de cette assemblée, les résultats recueillis illustrent une pluralité communautaire repérable aussi, à des degrés divers, dans de très nombreuses assemblées (néo)protestantes franciliennes, suggérant la prudence face au « spectre d'une dérive communautariste à base religieuse » alors que, fait observer Jean-Paul Willaime, « les ghettos communautaires » sont peut-être, « dans la France actuelle, beaucoup plus économiques et sociaux que religieux » (Willaime, 2004 : 327). Ces données invitent aussi, parmi beaucoup d'autres, à affiner les typologies explicatives dans un protestantisme francilien très souple et divers, partagé entre dynamiques monoculturelles (imposition implicite d'une culture), biculturelles, interculturelles (efforts de mixité) ou multiculturelles (marqueterie de cultures différentes).

Bibliographie

BATY Claude, 1999, *Les Églises évangéliques libres, 1849-1999*, Valence, Ligue pour la Lecture de la Bible.

BULANGALIRE Majagira, 1991, *Religion et intégration à la société française dans la période actuelle. Le cas des Négro-Africains en région parisienne et des protestantismes*, thèse de doctorat en sciences des religions, Paris IV-Sorbonne.

CENDRE Anne, 2011, *Promenades protestantes à Paris*, Genève, Labor et Fides.

DE LEYRITZ Marc, 2007, *Devine qui vient dîner ce soir ? Découvrir Jésus-Christ avec le parcours Alpha*, Paris, Plon.

DEMART Sarah, 2010, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Toulouse II et Université catholique de Louvain.

ENCREVÉ André, 1986, « La fondation de l'Union des Églises évangéliques », in : *Protestants français au milieu du XIXe siècle. Les Réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides.

—, 2003, « Sur l'implantation du protestantisme en banlieue parisienne à l'époque contemporaine », in : ID. et Philippe BOUTRY (dir.), *La religion dans la ville*, Créteil/Bordeaux, Institut Jean-Baptiste Say/Éditions Bière, pp. 37-62.

ENDELSTEIN Lucine, FATH Sébastien et MATHIEU Séverine, 2010, *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan.

FANCELLO Sandra et MARY André, 2010, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala.

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

—, 2005, *Du ghetto au réseau, Le protestantisme évangélique en France, 1800-2015*, Genève, Labor et Fides.

FER Yannick et MALOGNE-FER Gwendoline (dir.), 2013, *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan.

MALOGNE-FER Gwendoline, 2013, « Introduction », in : EAD. et Yannick FER (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, pp. 7-22.

—, 2013(b), « L'Église anglicane face à la diversité culturelle en Nouvelle-Zélande », *ISTINA LVIII*, pp. 173-183.

MASKENS Maïté, 2013, *Cheminer avec Dieu. Pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

MOSSIÈRE Géraldine, 2013, « Églises de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais : une théologie du développement », *Canadian Journal of Development Studies, Revue canadienne d'études du développement* 34(2), pp. 257–274.

TARRIUS Alain, 1993, « Territoires circulatoires et espaces urbains », *Annales de la recherche urbaine* 59-60, pp. 50-59.

WILLAIME Jean-Paul, 2004, *Europe et religions, les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard.