HOKHMA

un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et églises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi, autant par le moyen de la revue que par diverses rencontres et publications.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte. Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain, *Hokhma* s'efforce de lire et d'interpréter les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Hokhma est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ». Notre revue essaiera, trois fois par an, de mériter son nom.

« Etre science dans la crainte du seul sage »

HOKHMA Revue de réflexion théologique 81

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

N° 81
2002

Revue de réflexio théologiqu

HOKHMA

1 Deux siècles d'histoire des Eglises Evangéliques en France (1802-2002)
Contours et essor d'un protestantisme de conversion
par Sébastien Fath

52 Penser Dieu après Auschwitz : la théodicée du Dieu souffrant de Jürgen Moltmann
par Hubert Goudineau

90 Sommes-nous une Eglise qui relaie l'appel de Dieu ?
par Laurent Schlumberger

102 Liste des derniers ouvrages reçus

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de *5800 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 80 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 183,80 €, 362 FS
soit une remise de 50 %.
Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Laurent Gautheron : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 17, Voie de Wissous, F-91300 Massy

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille, F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Jean Decorvet, Pierre de Mareuil, Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Laurent Gautheron, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Gérard Pella, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2002.
N° d'impression 02.0661. ISSN 0379 - 7465

Sur le site web **www.xl6.com**,
un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

DEUX SIÈCLES D'HISTOIRE DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES EN FRANCE (1802-2002)

CONTOURS ET ESSOR D'UN PROTESTANTISME DE CONVERSION

par Sébastien FATH,
Paris, Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS/EPHE)

Introduction
Du temps des « confessions » à celui des « conversions »

De l'année 1802, date des fameux « articles organiques » qui conféraient au protestantisme luthérien et réformé de France le statut « concordataire », jusqu'à l'année 2002, le protestantisme de type « évangélique » a connu, en France, environ deux siècles d'histoire. Il est grand temps de « faire le point » sur l'historiographie et les étapes de cette implantation. Mais il convient au préalable de préciser ce que l'on entend par « protestantisme évangélique ». Pour définir ce type de christianisme, diverses approches sont possibles. A l'inverse des théologiens, qui privilégient volontiers une approche très englobante en terme d'orthodoxie biblique (couplée à une orthopraxie), on choisira ici une approche qui mêle doctrine et organisation sociale. En d'autres termes, par « évangélique » au sens strict, on entendra non seulement un biblicisme conversionniste, qui revendique une rectitude doctrinale « orthodoxe »[1], mais aussi une certaine conception de l'Eglise, en tant qu'association de militants, ou « Eglise de professants ». Il est bien clair que cette définition resserrée[2]

[1] Si tant est qu'en protestantisme, il puisse exister une « orthodoxie » et une seule.
Le biblicisme se caractérise par la mise en valeur de l'autorité absolue de la Bible, « Parole de Dieu ». Dans cette perspective, la lecture des Ecritures est particulièrement encouragée. L'optique bibliciste postule l'accessibilité du « sens révélé » à chaque lecteur, fût-ce au prix, parfois, d'une orientation proche d'un certain littéralisme.

[2] Pour approfondir cet aspect de définition et d'historique, voir la limpide synthèse proposée par Christopher Sinclair in C. Sinclair (éd.), *Actualité des protestan-*

ne doit pas faire l'impasse sur une « sensibilité évangélique » beaucoup plus large, amplement observable dans des traditions protestantes peu ou pas « professantes » comme le luthéranisme, le calvinisme réformé[3] ou l'anglicanisme[4].

L'histoire de ce « protestantisme de conversion » s'intègre dans le contexte général des mutations sans précédent qu'a connu, à l'époque contemporaine, le statut de la religion dans les sociétés européennes. L'histoire religieuse du Vieux Continent a longtemps été caractérisée par le poids des confessions[5], au sens d'entités institutionnelles clairement délimitées, marquées par l'encadrement collectif et obéissant au principe de la territorialisation des appartenances religieuses (« *cujus regio, ejus religio* »). L'époque contemporaine, à partir du XIX[e] siècle, a marqué une rupture par rapport à cette configuration. Le champ religieux est devenu de plus en plus pluralisé, concurrentiel, et l'offre religieuse s'est orientée résolument en direction des individus. Ce n'est plus le modèle de la « confession » chrétienne qui a prévalu, mais, de plus en plus, un christianisme de « conversion » où l'adhésion individuelle supplante le rattachement collectif, et où la congrégation élective s'impose au détriment de la paroisse territoriale. Le développement du protestantisme évangélique en France à partir de l'époque concordataire (1801/02) s'inscrit dans cette mutation européenne. Les effectifs des « évangéliques » français atteignent aujourd'hui (en l'an 2002) environ 350 000 personnes en comptant les gros contingents pentecôtistes. Marqués par l'importance de la conversion, du biblicisme, du militantisme professant et du crucicentrisme[6], ils représentent donc autour du tiers des effectifs protestants du pays.

tismes évangéliques, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002. La définition qu'il propose est un peu moins « resserrée » que celle choisie dans cette étude.

3 La fameuse querelle intra-réformée entamée au XIX[e] siècle entre « évangéliques » et « libéraux » français, magistralement mise en lumière dans les travaux de l'historien André Encrevé, se situe dans ce cadre. Selon notre définition du terme « évangélique », les réformés français hostiles aux libéraux relèvent d'une « sensibilité évangélique ». Mais dans la mesure où ils ne militent pas *stricto sensu* pour le modèle professant, ils ne rentrent pas totalement dans notre définition, au contraire des libristes, darbystes, baptistes, etc.

4 On sait combien l'influence de théologiens anglicans de sensibilité évangélique, comme John Stott, est importante dans l'orientation doctrinale de ce protestantisme.

5 Cf. le titre évocateur du tome 8 de l'*Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Marc Venard (dir.), « Le temps des confessions (1530-1620) », Paris, Desclée, 1992.

6 Pour reprendre (en l'adaptant) la définition de David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, pp. 2-17. Par crucicentrisme, on entend la centralité, dans la théologie et la prédication, du thème de la « Croix », comme pivot de

Cette proportion est sans précédent. Vers 1945, on comptait sans doute moins de 50 000 « évangéliques ». En un peu plus de cinquante ans, leurs effectifs ont été multipliés par sept et leurs réseaux se sont densifiés, signe que leur profil sociologique semble en adéquation, au moins sur certains plans, avec la mutation du champ religieux d'une identité par tradition vers une identité par choix personnel. L'objet de cet article est de périodiser (en quatre étapes) cette évolution d'un christianisme des « confessions » vers un christianisme des « conversions » à partir du cas particulier des « évangéliques français ». On proposera, au fil de l'argumentation, un premier « état des lieux » (forcément incomplet) de la recherche sur ce terrain, et quelques pistes d'analyse.

1. Un courant embryonnaire (1802-1849)

La première phase cohérente qui marque l'histoire du protestantisme évangélique en France est celle qui mène des débuts du Concordat et des Articles Organiques (1801-1802) à 1849, date d'un schisme intra-réformé sur une question d'ecclésiologie. De 1802 à 1849, les protestants français que l'on peut qualifier d'« évangéliques », suivant notre définition liminaire, commencent à correspondre à un courant, mais il est embryonnaire. On se situe alors toujours dans le contexte d'une Europe des « confessions religieuses », où domine la territorialisation des appartenances, l'Etat régulant, suivant de multiples nuances, les relations privilégiées qu'il entend cultiver avec les principales confessions religieuses « reconnues ». En France, c'est le « jeu concordataire »[7] qui organise ce « pluralisme encadré » des confessions religieuses reconnues. La mise en place de ce système, que Jean Baubérot met en perspective dans ce qu'il appelle un « premier seuil de laïcisation », développa une frontière durable entre les *established* (concordataires) et les *outsiders* (non-concordataires). Tels les « *established* » et les « *outsiders* » étudiés par Norbert Elias et John L. Scotson[8] à propos de la communauté dite de Winston Parva, les chrétiens « concordataires » (rejoints en 1808 par les juifs) et les groupes religieux « non-concordataires », ou « non-reconnus », en viennent vite à constituer deux polarités très différenciées qui confortent réciproquement leur définition de part et d'autre de la frontière instituée par le jeu concordataire. C'est au sein des « non-concordataires », des

l'histoire humaine où se joue la rédemption des pécheurs au travers du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, « Fils de Dieu » mort et ressuscité.

7 L'expression est employée par Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Le jeu concordataire dans la France du XIX[e] siècle*, Paris, 1988.

8 Cf. Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, Frank Cass & Ltd., London, 1965.

« protestants non-reconnus », que s'affirme alors un proto-courant évangélique français.

Pourquoi ne bénéficie-t-il pas du Concordat ? D'abord parce que sa surface sociale est tout à fait négligeable en 1801-1802 : quelques centaines, voire quelques milliers de protestants tout au plus (une poignée de quakers[9], de méthodistes, de moraves, quelques centaines d'anabaptistes…) ne pouvaient pas constituer, pour Bonaparte, un interlocuteur crédible. Mais il existe une autre raison, qui tient à leur ecclésiologie, qui privilégie l'assemblée locale indépendante de fidèles militants (modèle de « l'Eglise de professants ») sur l'Eglise de masse. A leurs yeux, la séparation des Eglises et de l'Etat, telle qu'elle est souhaitée par le théologien helvétique Alexandre Vinet[10] (1797-1847), correspond beaucoup mieux au modèle local et indépendant qu'ils défendent. D'où une vie religieuse aux marges des cultes officiels, et des difficultés réelles à se réunir et à évangéliser, du moins jusqu'aux dernières années du règne de Napoléon III, exception faite de l'intermède de la Seconde République[11]. Le label de « cultes non reconnus » n'équivaut pourtant pas, en principe, à celui de « culte illégal ». Cependant, dans un contexte où la culture pluraliste et démocratique est encore peu ancrée, et où le droit d'association reste sévèrement restreint, les autorités locales jouent souvent sur l'ambiguïté sémantique de la formule pour gêner les activités des « non-concordataires ». Dans les régions marquées par une certaine diversité confessionnelle, les entraves à la liberté religieuse (et d'association) sont généralement restreintes. En revanche, là où l'homogénéité catholique domine (comme en Picardie ou, plus encore, en Bretagne[12]), nombreux sont les obstacles : « émotions » villageoises (exceptionnellement), procès-verbaux par la gendarmerie, amendes, voire (rarement) emprisonnements et fermeture des lieux de culte. Les

9 Cf. Henry Van Etten, *Chronique de la vie quaker française, 1745-1945*, Paris, Société Religieuse des Amis (Quakers), 1947 (2e éd.).

10 L'ouvrage majeur de Vinet sur ce thème est l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie de principe*, 2e éd. revue et corrigée par l'auteur, Paris, 1858 (première édition 1842). Cet ouvrage a exercé une influence très rapide dans les milieux baptistes et « indépendants » français dès les années 1840.

11 Pour un aperçu de ces difficultés, voir, dans le cas baptiste, Sébastien Fath, « La politique religieuse de la Monarchie de Juillet et du Second Empire : l'exemple des baptistes de l'Aisne », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 147, 2001/3, pp. 475-501.

12 Voir Jean-Yves Carluer, chapitre 33, « La vie quotidienne des protestants bretons (1830-1940) », *Les protestants bretons, XVIe-XXe siècle*, thèse de doctorat d'Histoire, Université de Rennes II, 1991, pp. 1217-1247.

archives du Ministère des Cultes comptent nombre de dossiers révélateurs des difficultés rencontrées[13].

Cette période concordataire est néanmoins marquée par la « réintégration » progressive du protestantisme dans la sphère nationale française[14]. A l'entrée du XIXe siècle, des décennies d'ostracisme et de difficultés avaient conduit à « un protestantisme replié sur lui-même, dénué de tout esprit de conquête »[15]. Le nouveau pluralisme, bien qu'un peu limité, permit aux héritiers des huguenots un repositionnement qui fut encouragé par ce qu'on appelle le « Réveil », impulsé de différentes directions[16]. Comment définir précisément ce mouvement ? En dépit de son apparente « évidence », il n'est pas si aisé à cerner[17]. On entendra ici par « Réveil » – et la dynamique qu'il engendre, appelée « revivalisme » – une période de dynamisation militante des Eglises, sur la base d'un développement des initiatives religieuses individuelles et collectives, et d'une mise en valeur de « l'expérience de la conversion intérieure »[18] à Jésus-Christ et de la Bible en tant que « Parole de Dieu ». Conversion et lecture de la Bible sont étroitement liées, suivant une logique décrite ainsi par William Edgar : « Pour l'orthodoxie, la conversion individuelle est assurément au centre de toute méthode apologétique. Les débuts du Réveil étant liés à la redécouverte des doctrines de la régénération et de la justification, l'apologétique de la conversion est tout d'abord une exhortation à faire une vraie lecture de la Bible »[19]. Mais la dimension sensible, émotionnelle, n'est pas absente pour autant, la conversion constituant un mode d'affirmation du sujet et de ses affects, dans le contexte général

13 Les séries F10 926 à F10 933 des Archives Nationales, qui regroupent les cartons relatifs aux « dissidents et cultes divers », sont les plus riches en matériaux sur ce sujet.

14 Cf. André Encrevé, *Les protestants en France de 1800 à nos jours, histoire d'une réintégration*, Paris, Stock, 1985.

15 Samuel Mours, *Un siècle d'évangélisation en France (1815-1914)*, t. 1 (1815-1870), Flavion (Belgique), Librairie des éclaireurs unionistes, 1963, p. 13.

16 Sur le revivalisme français de cette période, voir Alice Wémyss, *Histoire du Réveil, 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977. Non dépourvu de jugements de valeur, et trop polarisé sur les Eglises non-concordataires (en minorant l'impact – majeur – du Réveil au sein même des Eglises concordataires), cet ouvrage n'en fournit pas moins des données abondantes et précieuses.

17 Pour une réflexion historiographique sur la notion de « Réveil », voir Sébastien Fath, « Le Réveil : un objet historiographique mal identifié ? », in « Réveil et petites Eglises », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 148, 2002/4 (numéro du cent-cinquantenaire), pp. 1101 à 1122.

18 André Encrevé, art. « Evangéliques », *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 551.

19 William Edgar, *La carte protestante, Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 150.

de l'épanouissement du romantisme en Europe[20]. C'est à partir, et à partir seulement de la « régénération » du sujet que les problèmes sociaux pourront être résolus.

Le réveil piétiste, qui marque les pays allemands depuis la fin du XVII[e] siècle[21], exerce alors une certaine influence en France, mais c'est surtout le réveil méthodiste, parti d'Angleterre au XVIII[e] siècle, et le réveil de Genève, impulsé à partir de la décennie 1810 par les frères Haldane (Robert en particulier), qui marquent alors certains protestants français. Des groupes, des sociétés, des assemblées protestantes non-concordataires se forment dans ce contexte, unis au-delà de leurs différences par un intense souci d'évangélisation et une revendication d'indépendance vis-à-vis de l'Etat. Dans certaines campagnes françaises comme dans le Nord, la Picardie, l'Alsace ou le Limousin, cette impulsion protestante nouvelle, sans précédent depuis le XVII[e] siècle, crée une véritable effervescence, et, parfois, des vocations missionnaires ou pastorales durables au sein des populations converties[22]. Ce temps des premiers « pionniers » du Réveil, volontiers héroïsés plus tard par une certaine littérature mémorielle pieuse[23], voit s'affirmer, sur la scène publique, quelques figures hautes en couleur dont la France, après un siècle et demi de mise au ban du protestantisme, avait perdu l'habitude. Ne nous y trompons pas : l'impulsion revivaliste touche alors en priorité les Eglises concordataires. Sous son influence, les Eglises réformées, marquées par une majorité « libérale » au début du XIX[e] siècle, deviennent ainsi en majorité de sensibilité « évangélique » en 1872. Ce lent basculement, à la portée considérable sur l'ensemble du protestantisme français, a joué un rôle décisif dans le développement des non-concordataires : c'est bien parce qu'il existait de plus en plus de pasteurs concordataires

[20] Les liens entre revivalisme et romantisme au XIX[e] siècle ont été explorés de longue date. Cf., à propos de Vinet, E. Seillère, *Christianisme et romantisme, Alexandre Vinet historien de la pensée française – suivi d'un appendice sur H.-F. Amiel*, Paris, Payot, 1925.

[21] Sur le piétisme, voir le très beau livre dirigé par Anne Lagny, *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

[22] Le journal du pasteur revivaliste (baptiste, puis réformé) Jean-Baptiste Pruvot (1803-1878), publié par les Presses du Septentrion (grâce à Solange Deyon et à Madeleine Thomas), en donne un témoignage saisissant au travers d'une trajectoire particulière. Jean-Baptiste Pruvot, *Journal d'un pasteur protestant au XIX[e] siècle*, Lille, Presses du Septentrion, 1996.

[23] On peut citer, par exemple, Emile Guers, *Vie de Henri Pyt, Ministre de la Parole de Dieu*, Société de Livres Religieux, Toulouse, 1850, Matthieu Lelièvre, *Un précurseur du Réveil, Pierre du Pontavice, Gentilhomme breton, missionnaire méthodiste et pasteur réformé, 1770-1810*, Paris, Librairie évangélique, 1904, Samuel Lortsch, *Félix Neff, l'apôtre des Hautes Alpes*, Dieulefit, Nouvelle Société d'éditions de Toulouse, 1941 (pour la 3[e] éd.).

« réveillés » que les Eglises dites « nationales » purent soutenir à maintes reprises les petits groupes de revivalistes « dissidents » qui se développent durant la période.

Débordant du cadre concordataire où il s'exerce principalement, le mouvement revivaliste a généré plusieurs types d'Eglises indépendantes ou « séparatistes ». André Encrevé distingue deux ensembles très différents. On repère tout d'abord « le groupe des intellectuels des grandes villes »[24] et plus précisément les Parisiens, autour de Henri Lutteroth (1802-1889), par exemple, qui ont fait de longues études de théologie et se sont séparés de l'Eglise nationale au nom de désaccords ecclésiologiques argumentés (le choix d'une « Eglise de professants »). Se rattachent à cette tendance la chapelle Taitbout, à Paris, ouverte en 1830 (et qui a initié la création du périodique évangélique *Le Semeur*, en 1831), et l'Eglise évangélique de Lyon, fondée en 1830 par Adolphe Monod (1801-1856), plus ouverte, cette dernière, aux petites gens (les canuts, en particulier). On distingue également les petites Eglises indépendantes des petites villes et des villages : « Leurs membres sont souvent pauvres, voire très pauvres ; peu cultivés, ils font partie d'une classe qui est socialement dominée »[25] ; leur exégèse est plus sommaire, leurs réflexes plus revendicatifs, dans la tradition paysanne huguenote, rompue à l'exercice de l'indépendance dans le domaine spirituel[26]. Ces Eglises indépendantes ne sont pas toutes issues du terreau réformé. Plusieurs d'entre-elles naissent presque exclusivement à partir de conversions de catholiques, ce qui représente une nouveauté pour la période. La Société Evangélique (fondée en 1833), constitua le principal ferment de cette diffusion[27]. Cette ambitieuse structure, « la première société d'évangélisation à direction française »[28], ouvrit de nouveaux fronts d'évangélisation protestante. Elle développa en Limousin (Haute Vienne) un foyer néo-protestant particulièrement actif.

Le développement du méthodisme (surtout en terrain protestant) et du baptisme (surtout en terrain catholique)[29] commence aussi à se manifester au cours de ce demi-siècle, tandis que l'œuvre revivaliste

[24] André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX[e] siècle, les Réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 135.

[25] André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX[e] siècle...*, *op. cit.*, p. 136.

[26] Consulter, pour plus de détails et une liste de ces communautés, André Encrevé, *op. cit.*, pp. 139-143.

[27] Voir la thèse de Jean Baubérot, *L'évangélisation protestante non-concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIX[e] siècle : la société évangélique de 1833 à 1883*, Paris, 1966.

[28] Jean Baubérot, *L'évangélisation protestante...*, *op. cit.*, introduction, p. I.

[29] L'implantation baptiste se différencie alors sur ce plan des autres, dont la démarche est résumée ainsi par Jean Séguy : « Les sectes d'origine protestante entrées en France au XIX[e] siècle ont été attirées par la présence d'Eglises

des sociétés d'évangélisation, au sein ou en marge du cadre concordataire, diffuse lentement, au sein de la population française, une nouvelle culture religieuse où la conversion personnelle, la lecture quotidienne de la Bible et l'engagement associatif priment sur l'identité héritée, le rite et la « routine paroissiale ». Au total, on ne peut compter, vers 1849, plus de quelques milliers de protestants de type « évangélique » (au sens de Bebbington), regroupés principalement dans trois tendances : les Eglises évangéliques indépendantes, qui ont fleuri dans le sillage des prédications de « Réveil », les méthodistes[30] et les baptistes[31]. A ces groupes, on peut ajouter quelques communautés de « frères moraves » en exil dans le Gard[32], mais aussi (avec des réserves) un groupuscule quaker[33], et les anabaptistes-mennonites[34], qui maintiennent leur présence séculaire, quoiqu'ils s'abstiennent d'évangéliser (ce qui, *stricto sensu*, les éloigne alors de la définition type du protestantisme évangélique). On peut alors déjà parler d'un « courant », dans la mesure où les principaux responsables de ces Eglises ont développé certains contacts, des initiatives communes à modeste échelle, mais c'est un courant embryonnaire, bien plus réduit que la sensibilité « évangélique » qui se développe alors à l'intérieur même des Eglises concordataires. Confronté à un « pluralisme difficile »[35] où

issues de la Réforme susceptibles de leur procurer rapidement des membres », Jean Séguy, « Le non-conformisme sectaire en France. Problèmes de recherche. », *Revue Française de Sociologie*, VI, 1965, p. 52.

30 Sur le démarrage du méthodisme en France, voir Pierre Sogno, *Les débuts du Méthodisme wesleyen en France. 1791-1825*, thèse de doctorat de 3e cycle, Paris, 1970.

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

32 Ces tout petits groupes, issus de la diaspora morave, marqués par un piétisme assez démonstratif, se retrouvent autour de Calvisson, Congénies, Saint-Hippolyte-du-Fort, Sauve. Cf. Alice Wémyss, *Histoire du Réveil*, *op. cit.*, pp. 44-46.

33 Une micro-minorité quaker est notée en France dès le XVIIIe siècle. On décrit alors ces protestants originaux comme « les inspirés du Languedoc ». Vers 1830, les quakers anglais commencent à tenir des cultes à Paris, dans des maisons particulières.

34 Cf. Jean Séguy, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris-La Haye, Mouton, 1977. L'auteur a notamment décrit la forteresse « ethnique » qu'était devenu le monde mennonite français au XIXe siècle, dénué de toute évangélisation vers l'extérieur. C'est par un petit « réveil piétisant », à la fin du XIXe siècle, que le mouvement mennonite va peu à peu se rapprocher du reste du protestantisme évangélique français, en remettant à l'honneur le thème de la conversion personnelle.

35 Jean Baubérot, « Le pluralisme difficile : les communautés protestantes en Haute-Vienne au XIXe siècle », in Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.),

les obstructions à la liberté de culte ne sont pas rares, il n'est que quantité négligeable en comparaison du protestantisme concordataire, lui-même ultra-minoritaire face au catholicisme, « religion de la grande majorité des Français ».

2. Un essor dans la dispersion (1849-1921)

Sur les plans religieux et politique, le milieu du XIXe siècle témoigne d'un tournant vers un modèle de société plus contractuelle où le choix individuel connaît une promotion. Cette période constitue un seuil dans le mouvement de libéralisation progressive des sociétés européennes (le fameux « Printemps des peuples », en 1848). Dépassant le cadre français, l'impulsion revivaliste s'intègre dans ces évolutions plus larges, nourrissant un mouvement à l'échelle européenne de conversions[36] et de création de nouvelles Eglises de type « libre ». Au sein du protestantisme français, ce tournant se manifeste en particulier par le schisme intra-réformé de 1848-49 qui déboucha sur ce que l'on appellera plus tard les « Eglises libres ». La naissance en France des Eglises dites « libres »[37], séparées du tronc réformé concordataire, est significative d'un changement de période. Elle montre en effet que l'influence du « Réveil » ne se limite pas à porter des Eglises et mouvements revivalistes comme le baptisme ou le méthodisme, ni à dynamiser les grandes Eglises concordataires. Cette influence s'avère désormais assez forte pour susciter, au cœur du protestantisme français, un débat autour de la conversion individuelle et du modèle d'Eglise. Périphérique durant la période précédente, cette discussion devient centrale avec le schisme libriste. La nouvelle « Union des Eglises Evangéliques de France » (dites communément Eglises Libres) défendait la séparation des Eglises et de l'Etat, et militait pour une base évangélique fondée sur la fidélité rigoureuse à la confession de foi de La Rochelle et s'inspirant de la plupart des principes défendus par les Eglises de professants : pour ses auteurs en effet, dans l'*Adresse aux membres de l'Eglise réformée de France* qu'ils publient le 20 octobre 1848, « une Eglise chrétienne est une Eglise de professants (tous les membres sont appelés à faire individuellement profession de leur foi) et non pas une Eglise de multitude (qui accepte tous ceux qui, à un degré quelconque, s'en sentent

Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 207 à 233.

36 Comme cela a été étudié, dans le cas italien, par Marco Fincadri, « De la crise du conformisme religieux au XIXe siècle. Les conversions au protestantisme dans une zone de la plaine du Pô », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 102, avril-juin 1998, pp. 5 à 27.

37 Pour une robuste « histoire de l'intérieur » de ces Eglises, voir Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, Valence, L.L.B., 1999.

proches) »[38]. Les dissidents, conduits par Frédéric Monod (1794-1863) et Agénor de Gasparin (1810-1871), échouèrent à convaincre la majorité réformée (ce qui constituait leur ambition initiale), mais leur rupture jeta un « pavé dans la mare ».

Le modèle d'engagement personnel, associatif et indépendant de l'Etat des protestants évangéliques ne cessa, depuis lors, d'être discuté, nourrissant débats et curiosité[39]. Avec la nouvelle Union d'Eglises évangéliques « libres », où commence à s'affirmer la voix de futurs responsables protestants de premier plan, Edmond de Pressensé (qui a alors 24 ans) et Léon Pilatte (qui a 26 ans), certains estiment que le « protestantisme français n'avait jamais eu, et n'eut jamais, une organisation plus proche de l'esprit de la Réforme »[40]. Cette opinion d'Emile-Guillaume Léonard peut se discuter... En tout cas, il s'agit là de toute évidence d'une revendication ecclésiale de type presque congrégationaliste[41] et militante, au cœur de ce qui constitue l'identité protestante évangélique. Le schisme réformé de 1849 marque donc un seuil culturel qui témoigne des progrès d'une conception « professante » et « associative » de l'engagement chrétien. Dans le même temps, sur le plan politique, la Monarchie française (et sa conception moniste, organiciste de la société) disparaît avec la Révolution de 1848 : le modèle de légitimité qui s'imposera dès lors sans cesse davantage est celui de la « validation par le bas », par le biais du suffrage populaire, donc du choix individuel.

Ce tournant culturel ouvre une nouvelle époque pour le protestantisme évangélique français. Il entre dans la phase d'un essor dans la dispersion. Cette période se poursuit jusqu'en 1921, date de la création de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne qui marque un autre virage dans l'histoire des « évangéliques » français.

En soixante-dix ans, les protestants évangéliques affirment leur identité et élargissent leurs rangs, dans un contexte où l'installation durable de la République éloigne le spectre des discriminations religieuses. Tandis que dans les pays protestants voisins retentissent divers appels (parfois

[38] Cité par André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les Réformés de 1848 à 1870, op. cit.*, p. 276.

[39] Comme celle d'Alexandre Erdan : « l'Eglise évangélique est cette fraction des protestants français qui n'est pas reconnue par l'Etat, et dont les ministres ne sont pas entretenus par le budget. Les évangélistes (*sic*) sont à proprement parler les protestants libres de France », *La France mystique, Tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Paris, Coulon-Pineau, s.d. (vers 1855), p. 339.

[40] Emile-Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. 3, Paris, P.U.F., 1988, p. 269.

[41] Le congrégationalisme est une orientation ecclésiologique qui défend l'idée de l'autonomie de l'assemblée locale (« Eglise locale »), seule souveraine.

dramatisés) à une évangélisation renouvelée de la France[42], les Eglises du territoire, appuyées par un réseau actif de sociétés de colportage, se mobilisent en vue d'un rayonnement protestant plus sensible. Cette dynamique se heurte, jusqu'aux années 1870, à certaines résistances politiques (avant la victoire de la Troisième République). D'autre part, au moins jusqu'au Second Empire, l'Eglise catholique en France vit, suivant l'expression de Michèle Sacquin, sous le régime de « l'obsession unitaire »[43]. Elle entend réaffirmer son monopole religieux, que le Concordat écorne trop à ses yeux. Elle se situe dans l'optique de la « mort attendue du protestantisme »[44] et exprime son « refus d'une société pluriconfessionnelle »[45]. Mais cette hostilité, qui va en s'amenuisant, n'empêche le plus souvent pas les protestants revivalistes d'agir sur le territoire. Les entraves ouvertes au pluralisme apparaissent désormais, de plus en plus, comme un combat d'arrière-garde.

Les nouvelles assemblées évangéliques qui se créent durant la période apparaissent comme autant de confirmation que décidément, « les temps changent ». Les baptistes passent de quelques centaines (vers 1850) à environ 5000 fidèles (vers 1921) en parvenant, au sortir de la Grande Guerre, à s'organiser en trois branches, la Fédération Baptiste, l'Association Baptiste et le type indépendant (1920-21). Porteurs d'une forte culture « professante », ils se firent les avocats, au sein de l'ensemble du monde protestant, de l'engagement personnel du croyant, jusque dans le choix personnel du rite baptismal par le converti[46]. Les « Eglises libres », tout en échouant à rassembler un vaste courant réformé professant, élargissent elles aussi leur assise, portée par quelques figures charismatiques comme Edmond de Pressensé[47] (1824-1891) ou Léon Pilatte (1822-1893). De 14 Eglises en 1850, elles passent à 25 assemblées dès 1855, puis 45 en 1875 (et environ 3500 membres). En dépit d'une période difficile ensuite, elles représentent environ 2800 membres professants (soit

[42] Cf., par exemple, le livre du pasteur anglais Horatius Bonar en faveur de la mission Mac All : Horatius Bonar, *A Cry from the Land of Calvin and Voltaire*, London, Hodder & Stoughton, 1887.

[43] Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Thèse de doctorat, Université de Caen, 1997, 3 vol., volume 1, p. 128.

[44] Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France..., ibid.*

[45] Michèle Sacquin, *ibid.*, p. 147.

[46] Pour un aperçu synthétique de l'histoire baptiste, qui complète le volume publié par les éditions Labor et Fides en 2001, voir Sébastien Fath, *Les baptistes en France (1810-1950), Faits, dates et documents*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

[47] Pour éclairer davantage la figure majeure d'Edmond de Pressensé, on attend avec impatience la soutenance de thèse de l'historien Pierre-Yves Kirchleger (Université de Montpellier III).

plus de 7000 fidèles) autour de 1920[48]. Travaillées par des débats internes où les tendances libérales ne sont pas absentes, les Eglises libres jouèrent le rôle, durant la période, de creuset intellectuel pour une mouvance évangélique par ailleurs peu outillée pour l'approfondissement théologique.

Le courant méthodiste, quant à lui, est plutôt marqué par un certain affaiblissement. Après une impulsion revivaliste très vigoureuse, particulièrement sensible dans la première période d'affirmation du protestantisme évangélique (1802-1849) dominée par l'œuvre de Charles Cook (1787-1858), les assemblées méthodistes paraissent décliner dans leurs effectifs et leur influence. Il faut dire qu'elles se heurtent souvent à une forte opposition de l'Eglise réformée concordataire, bien mise en perspective dans l'étude de James C. Deming et Michael S. Hamilton[49]. Constituées en « Conférence » indépendante depuis 1852, elles comptent, à la mort de Cook (1858), 1300 membres méthodistes adultes (pour 25 pasteurs et plus d'une centaine de lieux de culte)[50]. Après la Première Guerre mondiale, les effectifs n'ont guère évolué et le courant méthodiste paraît en proie au doute, si l'on suit, du moins, le regard fort critique de Th. Roux[51], qui parle d'une évolution « générale et affaiblissante » pour la période 1894 à 1914. Un regard corroboré par Jean Séguy, qui estime qu'après 1870, « l'activité et le mordant des prédicateurs vont sans cesse diminuant, ainsi que le nombre des membres »[52]. Quant aux quakers, ils poursuivent, durant cette période, un sillage extrêmement discret : ces « non-conformistes », héritiers des « inspirés de La Vaunage » (Languedoc) du XVIII[e] siècle, survivent durant les deux premiers tiers du XIX[e] siècle. Ce tout petit groupe est alors marqué par la figure d'Etienne de Grellet (1773-1855)[53], philanthrope sensible à la condition misérable

[48] Données de Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, *op. cit.*, p. 322.

[49] James C. Deming et Michael Hamilton, « Methodist Revivalism in France, Canada and the United States », George A. Rawlyk, Mark Noll (ed.), *Amazing Grace : Evangelicalism in Australia, Britain, Canada and the United States*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, pp. 124 à 153. L'intérêt de cette étude réside moins dans le constat effectué (une implantation difficile et freinée par les cadres politiques et concordataires) que dans la comparaison effectuée avec des contextes religieux et politiques très différents (Canada et Etats-Unis).

[50] Cf. Patrick Streiff, « Cook, Charles (1787-1858) », *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 254.

[51] Th. Roux, chapitre 8, « L'évolution s'accentue, générale et affaiblissante. L'arbre malade porte encore ses fruits, 1894-1914 », *Le méthodisme en France. Pour servir à l'histoire religieuse d'hier et d'avant-hier*, Librairie Protestante, 1941, pp. 156-181.

[52] Jean Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 169.

[53] L'itinéraire et les réalisations d'Etienne de Grellet, « fervent quaker cosmopolite » qui attira l'attention de Tocqueville, « devraient séduire un biographe », dixit

des prisonniers (il aurait inspiré Elisabeth Fry[54] à ce sujet). Puis leur présence paraît s'éteindre..., mais pour renaître vers 1916-17, sous l'influence du Comité quaker de secours aux victimes de guerre. En 1920, un « Centre Quaker International de Paris » fut ouvert, prélude à une reconstitution d'un fragile mouvement quaker français, dont l'héritage « non-conformiste » et congrégationaliste le rapproche du mouvement évangélique, même si, à l'inverse, son exégèse biblique et sa conception de la conversion l'en éloignent. Les anabaptistes-mennonites, « sous-société en marge de la société globale, sous-société dotée d'une culture propre »[55], se démarquent dans le même temps d'une perspective essentiellement ethnique. Ils (re) découvrent l'importance de la « conversion », sous l'effet d'une influence revivaliste (piétisante) dont porte la marque leur nouveau périodique, *Christ Seul* (fondé en 1907). C'est durant cette période qu'ils intègrent pleinement la mouvance de type évangélique.

Au côté des Eglises et assemblées déjà bien présentes au milieu du XIX[e] siècle (quakers, mennonites, méthodistes, baptistes, Eglises libres), de nouveaux mouvements s'installent aussi durant la période. On peut citer le darbysme (frères « étroits »), à peine émergeant dans la première moitié du XIX[e] siècle. Ce courant crée durant la période plusieurs dizaines d'assemblées ou de groupes, surtout dans la moitié sud de la France[56] (Vallée du Rhône, Haute-Loire, Sud-Ouest). D'orientation moins ascétique, les « frères larges »[57] apparaissent à la fin du XIX[e] siècle. Quatre assemblées de cette tendance sont signalées en 1897 (Paris, Die, Vallauris et Cannes). Elles se multiplièrent surtout après la Première Guerre mondiale. L'adventisme (dont le rattachement plein au courant évangélique peut être discuté), s'implante quant à lui à partir de 1884 en France en s'appuyant, entre autres, sur une ambitieuse politique éditoriale (trois périodiques sont fondés successivement en 1875, 1890, 1896 : *Les Signes des Temps*, *Vie et Santé*, et *La revue adventiste*). En 1921, les adventistes fondent une école pastorale en Haute Savoie[58]. C'est presque au même moment

Bernard Plongeron, « Le grand refus nord-américain », in B. Plongeron (dir.), *Histoire du Christianisme*, tome 10 (1750-1840), Paris, Desclée, 1997, p. 511.

[54] Elisabeth Fry (1780-1845), missionnaire anglaise au service de la Société des Amis (quakers) depuis 1811, a popularisé dans toute l'Europe son principe : « Il vaut mieux prévenir le crime que le punir ». Conférencière, prédicatrice, réformatrice sociale dans le domaine de l'aumônerie des prisons, elle fut aussi à l'origine de la première maison de diaconesses, en Allemagne.

[55] Jean Séguy, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, *op. cit.*, p. 525.

[56] Pour une étude de cas, voir Albert Sarrabère, « Louis Barbey (1796-1855) et le Darbysme en Béarn », *BSHPF*, oct.-déc. 1996, pp. 673-684.

[57] Voir Jean-Pierre Bory, « Les Frères. Coup d'œil sur leur histoire », *Servir en L'attendant*, série de quinze articles, de 1996/1 à 1998/4.

[58] Information Jean Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 171. Il s'agit de l'école de Colanges-sous-Salève.

qu'apparaît dans l'Hexagone (en 1881) le mouvement d'évangélisation revivaliste de l'Armée du Salut[59], animée notamment par l'étonnante figure de la « Maréchale » Catherine Booth (fille du pasteur méthodiste William Booth, fondateur du mouvement). « Accueillis par les quolibets et les sarcasmes de la foule, par la méfiance des Eglises »[60], les salutistes finirent par se faire accepter et s'installèrent aussi bien à Paris qu'en province, combinant action sociale et évangélisation. Ses représentants créent l'événement dans plusieurs grandes villes françaises de la fin du XIX^e siècle, autour du fameux slogan : « *Soup, Soap, Salvation* » (soupe, savon, salut), qui signifie qu'à leurs yeux, la prédication ne suffit pas pour faire des chrétiens : il importe aussi de donner aux individus les moyens matériels d'une vie décente, assainissant le corps pour élever l'âme. On se situe toujours dans l'optique revivaliste majoritaire qui consiste, depuis le début du XIX^e siècle, à « présenter la conversion comme remède aux maux de la société »[61], mais les dimensions collectives, sociales de l'émancipation évangélique sont alors mises en valeur par nombre de revivalistes, dans et en dehors du salutisme naissant. Sur une ligne plus mystique, influencée par la spiritualité wesleyenne de la sanctification, des assemblées « hinschistes » se développent aussi (mais très marginalement) durant la période à la suite de la prédication de Coraly Hinsch (1801-1890). Issues de l'Eglise réformée, ces communautés naissent à Sète, puis à Nîmes, au Vigan, dans le Tarn. Elles comptent 400 membres au début du XX^e siècle[62].

Des mouvements beaucoup moins « médiatisés » apparaissent également entre 1849 et 1921, comme les nazaréens (mouvement de type baptiste fondé par Samuel Froelich) ou – en fin de période – l'Action biblique[63], par exemple. C'est aussi durant cette époque que se signalent en France les premiers éléments de ce qu'on appellera le « pentecôtisme » (Eglises apostoliques, nées dans le sillage du Réveil du Pays de Galles en 1904-05). Un courant assez comparable, sous certains aspects, au

59 Cf. le mémoire de Michel Allner, *L'Armée du Salut. Eglise, armée, œuvre sociale. L'adaptation d'une institution victorienne aux cultures nord-américaines et françaises au XX^e siècle*, thèse de doctorat de Paris VII, 1994 (792 p).

60 Samuel Mours, *Un siècle d'évangélisation en France, tome 2, 1871-1914*, Flavion, Librairie des Eclaireurs Unionistes, 1963, p. 9.

61 William Edgar, *La carte protestante, Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, *op. cit.*, p. 151.

62 Cf. Laurent Gambarotto, « Hinschisme », *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 668, et Ernest Kruger, *Doctrines de l'Eglise évangélique hinschiste*, Nîmes, La Laborieuse, 1916.

63 L'Action Biblique proprement dite, fondée par l'Ecossais H.-E. Alexander, n'a été officiellement créée qu'en 1926. Mais un mouvement préexistant, l'Alliance Biblique, a été constitué dès 1918 et commence, dans les années d'après-guerre, à exercer une petite influence en France.

pentecôtisme s'était auparavant développé dès les années 1830, sous le nom d'irvingianisme[64], mais sans jamais atteindre l'ampleur de ce que va représenter, au XX^e siècle, le pentecôtisme. C'est surtout après 1930 qu'il va connaître un développement rapide (avec l'arrivée de l'évangéliste anglais Douglas Scott)[65]. Porté par diverses sociétés spécialisées, le colportage d'évangélisation connaît par ailleurs, à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle, une apogée[66]. Il profite d'abord aux Eglises réformées et luthériennes, mais les protestants de type évangélique en bénéficient aussi. Sur-représentés dans les effectifs du colportage, ils entretiennent, dans cet essaimage militant, des dynamiques de réseau d'une certaine efficacité qui contribuent à stimuler et à créer de nouvelles assemblées évangéliques sur le territoire français, y compris dans des régions présumées très fermées au protestantisme, comme la Bretagne[67].

Au sortir de la Première Guerre mondiale, on peut évaluer désormais les effectifs protestants évangéliques à plus de 25 000 individus, contre environ cinq mille (*stricto sensu* : Eglises de professants) au milieu du XIX^e siècle. Mais il s'agit d'un essor dans la dispersion : les protestants évangéliques se montrent en effet incapables, durant cette période, de visibiliser leur mouvance par des structures communes. Le déficit d'institution, propre de la « précarité protestante » mise en lumière par Jean-Paul Willaime[68], caractérise alors particulièrement ces milieux, marqués par l'éclatement et l'isolement. Les initiatives conjointes se multiplient

64 Pour un aperçu de l'irvingianisme et son impact sur les communautés baptistes, voir Sébastien Fath, « Les débuts du baptisme et l'irvingianisme », in « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? », *BSHPF*, t. 146, 2000/3, pp. 528-528.

65 Il n'existe pas, pour l'heure, de thèse sur l'histoire générale du pentecôtisme en France. En attendant, il faut se contenter du récit, « de l'intérieur », de George R. Stotts, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, Viens et Vois, 1981. Un intéressant travail d'enquête a aussi été réalisé à la fin du XX^e siècle : Douglas Jeter, *Le problème de la communication de l'Evangile et sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, thèse de doctorat (dir. Jean Baubérot) à Paris IV Sorbonne, 1993. En ce qui concerne l'Alsace, on lira avec grand profit la solide étude universitaire de Raymond Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990)*, Frankfort, Peter Lang, Coll. Etudes d'Histoire Interculturelle du Christianisme, 1995.

66 Bien décrite par Samuel Mours dans le tome 2 de *Un siècle d'évangélisation en France*, *op. cit.*

67 Voir à ce sujet les nombreux développements de la thèse monumentale de Jean-Yves Carluer (1525 p.), *Les protestants bretons, XVI^e-XX^e siècle*, thèse de doctorat d'Histoire, Université de Rennes II, 1991. Un résumé a été publié : *Protestants et bretons, La mémoire des hommes et des lieux*, Paris, La Cause, 1993.

68 Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1992.

certes, souvent dans un cadre inter-dénominationnel (la Mission Mac All[69], à la fin du XIX[e] siècle, en est un bon exemple). La participation des libristes à la fondation de la Fédération Protestante de France (dont le premier président[70] – on l'oublie souvent – est un « évangélique libre » !) exprime, par ailleurs, leur souci fédératif (qui déborde largement du cadre évangélique). La création de l'Alliance Evangélique à Londres en 1846, relayée dans l'Hexagone par une section française[71], encourage aussi une certaine concertation des milieux revivalistes et un effort de visibilité, relayé aussi par quelques manifestations spectaculaires (conventions et « campagnes » revivalistes de Ruben Saillens (1855-1942), grand congrès pour l'évangélisation de 1913). Mais les « événements » manquent de relais institutionnel, d'autant que l'Alliance Evangélique, structure très souple, s'étiole peu à peu. En fin de compte, tandis que le cadre concordataire disparaît en 1905, et que l'enjeu de la visibilité se pose de façon nouvelle pour toutes les Eglises, aucune structure inter-évangélique durable ne vient alors positionner ces protestants sur l'échiquier religieux national. Quand on pense « évangéliques », on renvoie alors essentiellement à la branche réformée qui se réclame de cette tendance (Union des Eglises réformées évangéliques). Les protestants conversionnistes et professants restent difficiles à situer, en France, au sortir de la Première Guerre mondiale.

3. Une phase de structuration et de visibilisation (1921-1965)[72]

C'est en réaction directe à ce déficit de visibilité que l'on peut comprendre, en 1921, la création de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, de type protestant, évangélique et inter-dénominationnel. Cette création marque un nouveau tournant. Avec cet institut, dont on doit la naissance à Jeanne et Ruben Saillens[73], couple qui joua un rôle considérable dans l'évangélisation protestante entre la fin du XIX[e] siècle et

69 Voir Jean-Paul Morley, *La Mission populaire évangélique : les surprises d'un engagement 1871-1984*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993.

70 Il s'agit d'Edouard Grüner, premier président (libriste) de la F.P.F. de 1905 à 1927.

71 On peut renvoyer, pour un aperçu « de l'intérieur », au petit livre militant d'André Thobois, *Une conviction qui fait son chemin, Alliance Evangélique Universelle, 1846-1996*, Paris, Décision France, 1999.

72 Cette rubrique et la suivante reprennent, sous une forme étoffée et remaniée, une communication publiée en 2002 dans les *Cahiers de l'Observatoire des Religions en Suisse* (colloque de Lausanne, octobre 2001).

73 Sur ces deux figures, voir la biographie (hagiographique) de Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes*, Paris, Les Bons Semeurs, 1948.

les débuts de la Seconde Guerre mondiale, les protestants évangéliques français se dotaient pour la première fois d'une institution inter-évangélique durable[74]. Des dizaines d'étudiants, chaque année, s'y formèrent en vue d'un ministère de pasteur, de missionnaire ou d'évangéliste, autour d'une théologie évangélique et d'une ecclésiologie professante, ce qui eut des conséquences considérables sur le développement des Eglises. Que de contacts noués sur les bancs ! Des protestants d'horizon « réformé évangélique », baptiste, méthodiste, mennonite, « assemblées de frères » purent pour la première fois faire leurs études ensemble autour d'une identité revivaliste commune où la conversion à Jésus-Christ, le biblicisme et l'engagement professant sont explicitement valorisés et défendus par le corps enseignant. L'Institut de Nogent constitua, à partir de 1921 et jusqu'en 1965, le principal « cœur de réseau » de la mouvance évangélique française. Ce n'est pas un hasard si c'est là que furent domiciliés les sièges sociaux d'un grand nombre d'œuvres évangéliques créées ultérieurement.

Cette création institutionnelle réussie[75] en encouragea d'autres, levant – qui sait ? – des inhibitions. Ce mouvement permet de faire l'hypothèse d'une troisième phase de l'histoire des « évangéliques français », celle de la structuration et de la visibilisation. Elle s'inscrit dans le contexte de la « fin de la civilisation paroissiale »[76], dont on commence à observer les premiers signes après la Première Guerre mondiale, comme Yves Lambert, dans la paroisse bretonne de Limerzel, l'a bien montré[77]. Alors qu'un univers religieux marqué par la pratique traditionnelle, l'ancrage territorial et l'identité héritée commence lentement à s'effondrer, un autre, ultra-minoritaire, s'organise désormais sur des prémisses inverses (accent sur le militantisme individuel, la congrégation élective, l'identité choisie).

En dehors du « déclic » que constitua la création de l'Institut Biblique de Nogent, le tournant organisationnel évangélique amorcé au début des années 1920 s'explique par au moins quatre facteurs. L'épaisseur historique du protestantisme évangélique français, héritier alors de plus d'un siècle d'histoire, joua un rôle. Les « évangéliques » commençaient en effet alors à ressentir la nécessité de cultiver, défendre et nourrir un patrimoine commun. Un autre facteur d'explication, exogène cette fois-ci, réside dans la réunification réformée de 1938. Depuis la fin du

74 Auquel fait écho un peu plus tard, en Suisse, l'Institut Biblique d'Emmaüs, créé par Pierre de Benoit à Vennes-sur-Lausanne (le site fut transféré à Saint-Légier, face au Lac Léman, en 1967).

75 Pour un aperçu « de l'intérieur », le petit opuscule illustré suivant livre de nombreuses informations : Jeanne Saillens, *L'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, Coup d'œil rétrospectif*, Nogent, éd. Institut Biblique, 1923.

76 Cf. Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, « La fin de la civilisation paroissiale », *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Seuil, 1986, pp. 55-60.

77 Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

XIX[e] siècle, les réformés de France avaient été soumis à une profonde division entre tenants d'une ligne « évangélique » et tenants d'une ligne plus « libérale ». Cette séparation n'avait pas empêché, au sein du terreau réformé, un vigoureux effort d'évangélisation (qui déclina après 1938), porté principalement par la Société d'Evangélisation dont le but était de « ressusciter les églises ou les empêcher de mourir, ou [...] en créer de nouvelles »[78]. Le fameux « Réveil de la Drôme », dans l'entre-deux guerres, combina les dimensions d'évangélisation et de nécessité unitaire des Eglises réformées[79]. La réunification de 1938 mit fin au clivage intra-réformé et suscita, sinon une véritable « mystique de l'unité », en tout cas une dynamique de regroupement, à laquelle ne furent d'ailleurs pas insensibles certaines assemblées protestantes évangéliques (méthodistes et libristes essentiellement)[80]. Face au pôle réformé réunifié, les protestants évangéliques qui entendaient maintenir et défendre leur spécificité ressentirent comme une émulation, un appel à créer un contre-pôle. Des trajectoires comme celle d'André Lamorte (1896-1980), réformé converti à la suite d'une convention « Saillens » (Lézan, 1912), sont significatives de ce mouvement. Très hostile à une réunification réformée qu'il considérait comme une compromission doctrinale (atténuation de la référence à l'autorité de la Bible), il impulsa la création d'une Faculté réformée évangélique à Aix-en-Provence, décidée au synode réformé évangélique de Montauban en mai 1939[81]. Dans cette même perspective qui « posa » divers « évangéliques » en « s'opposant » à la réunification de 1938 – où « la position libérale l'emporte »[82], estime Maurice Longeiret –, on peut situer la création et le développement des Eglises réformées évangéliques (indépendantes), à mi-chemin entre l'ensemble réformé et l'ensemble évangélique professant[83].

78 Paul Barde, *La Société Centrale Evangélique, 80 ans de travail*, Paris, Société Centrale Evangélique, 1927, p. 156.

79 Voir l'ouvrage collectif, *La vie des Eglises protestantes dans la vallée de la Drôme de 1928 à 1938*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, où l'on découvre la tension entre cette nécessité unitaire du réveil réformé drômois et l'accent sur la diversité et la multiplication du réveil ardéchois (plus pentecôtisant).

80 Pour un survol du processus de réunification réformée, et des débats qu'il a suscités, voir Jean Baubérot (dir.), *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*, Paris, Les Bergers et les mages, 1982.

81 Daniel Vernet, *Le pasteur et professeur André Lamorte (1896-1980)*, impr. Ichtus, 1989, p. 53. Cette nouvelle Faculté d'Aix entendait reprendre à son compte l'héritage de la défunte Faculté de théologie réformée de Montauban.

82 Maurice Longeiret, *Eglises réformées évangéliques, Les leçons de l'histoire*, Nîmes, éd. « Lumière des Hommes », 1997, p. 8.

83 Ce rôle d'interface des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes (E.R.E.I.) est aussi joué, sur un mode un peu différent, par le mouvement protestant

Un troisième facteur majeur explique le mouvement de structuration et de visibilisation des « évangéliques » français durant la période : il trouve sa source dans l'évolution du protestantisme américain. Suite à la crise fondamentaliste du début du XX[e] siècle[84], ce protestantisme s'est trouvé profondément remodelé. A la ligne de fracture initiale entre les fondamentalistes et les « autres » s'est ajoutée, en 1943, une nouvelle ligne de partage, avec l'affirmation de la *National Association of Evangelicals*, dont le but est précisément, sur la scène américaine (avant tout) mais aussi sur la scène internationale, de structurer et visibiliser davantage le protestantisme évangélique, en tant que *via media* entre un fondamentalisme séparatiste, soupçonné de radicalisme conservateur[85], et un protestantisme libéral soupçonné d'édulcorer l'autorité de la Bible-« Parole de Dieu » et l'impératif de la conversion. Il ne fait pas de doute que cette restructuration profonde du protestantisme américain a contribué à stimuler, en France et dans d'autres pays du monde, l'affirmation de structures inter-évangéliques capables de peser sur les scènes religieuses nationales. D'autant que l'émergence de la *National Association of Evangelicals* s'est opérée dans un tournant de l'histoire mondiale[86], au moment où les Etats-Unis étaient sur le point de remporter, avec l'U.R.S.S., une victoire déterminante sur l'impérialisme nazi et japonais. Cette victoire de 1945 entraîna une hégémonie culturelle américaine sans précédent sur les pays occidentaux, dont la France, grande bénéficiaire des subsides du Plan Marshall. Ce tournant culturel peut être considéré comme le quatrième et dernier facteur majeur permettant d'expliquer l'accélération, en France, d'un mouvement de structuration et de visibilisation des évangéliques sur la scène nationale. La dynamisation des échanges mission-

interconfessionnel « La Cause », créé en 1920 par le pasteur Freddy Durrleman (1881-1944) sur la base d'une vigoureuse exigence revivaliste.

84 Le terme proprement dit de « fondamentaliste » est né en 1920 quand l'éditeur baptiste Curtis Lee Laws désigna de ce terme ceux qui, comme lui, étaient disposés à revendiquer et défendre *The Fundamentals : A Testimony to the Truth*, douze fascicules, diffusés à très grande échelle, parus entre 1910 et 1915 sous la plume d'une quarantaine de théologiens de différents pays. Ces fascicules entendaient réagir face à certaines évolutions théologiques (marquées par le libéralisme et la « haute critique ») qui contestaient plusieurs formulations traditionnelles du christianisme. Cinq points « fondamentaux » se détachent des fameux fascicules : la naissance virginale de Jésus, sa résurrection corporelle, sa divinité, son sacrifice expiatoire, l'innerrance de la Bible. Ce dernier point prit une particulière ampleur.

85 Cette ligne s'est affirmée, sur le plan mondial, au travers de l'*International Council of Churches* (I.C.C.), créé en 1948 par le presbytérien fondamentaliste Carl Mc Intire.

86 Pour un regard protestant évangélique au jour le jour sur ce tournant de la Seconde Guerre mondiale en France, voir Madeleine Blocher-Saillens (préfacé par Jacques-Emile Blocher), *Témoin des années noires, Journal d'une femme pasteur, 1938-1945*, Paris, éditions de Paris, 1998.

naires et culturels avec les Etats-Unis donna aux responsables du protestantisme évangélique français une confiance en eux qui leur faisait jusque-là défaut. Elle atténua les complexes d'infériorité qu'ils ressentaient sans toujours se l'avouer face aux protestants luthériens et surtout réformés par l'appui et les encouragements de leurs coreligionnaires américains.

En quatre décennies, de multiples initiatives furent prises dans le sens d'une « mise en réseau » organisationnelle souple des protestants évangéliques, sans « institution centrale » forte (l'univers institutionnel des « évangéliques » n'est pas celui des catholiques !). On peut mentionner, entre autres, la création de l'Institut Biblique Européen, fondé à Chatou en 1952 puis situé à partir de 1960 dans le Château de Lamorlaye, acheté par la *Greater Europe Mission*. En quarante ans, plus de 1000 étudiants y ont étudié la Bible et la musique[87]. La même année (1960), le lancement de la bande dessinée évangélique *Tournesol* par André Adoul, qui a atteint jusqu'à 18 000 abonnés « dans les années fastes »[88], marqua une visibilité nouvelle de publications évangéliques francophones à relativement grand tirage (toutes proportions gardées). Trois ans auparavant, la création en 1957 de France Mission[89], organisme missionnaire franco-suisse consacré à l'évangélisation du territoire, marquait combien, à l'instar des abbés Godin et Daniel en 1943[90], la France apparaissait pour ces évangéliques comme un « pays de mission », arpenté aussi par un nombre croissant de missionnaires américains durant la période[91]. Sur le terrain de la diffusion de la Bible, la Ligue pour la Lecture de la Bible (L.L.B.)[92], implantée en France depuis 1922, joua un rôle croissant d'interface évangélique durant la période. Par son activité d'édition, de diffusion, mais aussi de camps de vacances, cette organisation inter-confessionnelle consolida une identité protestante bibliciste et conversionniste. Dans les

[87] Information tirée de la brochure-programme *Célébrer 40 années de fidélité de Dieu à Lamorlaye*, éd. I.B.E., Lamorlaye, 2000.

[88] E.D., « Une nouvelle saison pour Tournesol », *Le Christianisme*, n° 621, 28 déc. 1997 – 3 janvier 1998, p. 6.

[89] Plus de 100 missionnaires en l'an 2000 en France, dont une majorité de Français (et 17 Britanniques) Information tirée de *Action Missionnaire, Prayer News from France Mission*, Spring 1999, issue 84, p. 8.

[90] *La France, pays de mission ?* fut publié en 1943 par les aumôniers jocistes parisiens Henri Godin et Yvan Daniel. Ce livre, qui reprenait sous forme pugnace des idées brassées depuis une quinzaine d'années, bouleversa le cardinal Suhard et impulsa une nouvelle dynamique d'évangélisation catholique dans la France de l'après-guerre.

[91] Pour un éclairage approfondi sur cet afflux considérable de missionnaires américains en France après 1945, voir Allen V. Koop, « American Christians in Secular France : American Evangelical Missionaries in France, 1945-1975 », *Fides et Historia*, 25 (1993), pp. 47-54 et *American Evangelical Missionaries in France, 1945-75*, Lanham, University Press of America, 1986.

[92] Cette œuvre a été fondée en Angleterre par M.J. Spiers en 1879.

universités, les « Groupes Bibliques Universitaires » (G.B.U.), fondés en France par le Suisse René Pache (1904-1979) en 1943, affichèrent désormais cette identité dans les milieux estudiantins, au côté des aumôneries déjà existantes.

Cette visibilisation et institutionnalisation croissante se marqua aussi par la relance, après la Seconde Guerre mondiale, de la section française de l'Alliance Evangélique (A.E.F.). Sous la houlette du pasteur Jean-Paul Benoît, une assemblée générale tint réunion le 15 mai 1953 au 47, rue de Clichy, à Paris. Elle déboucha sur une Alliance Evangélique rénovée, plus active sur le terrain de l'annonce de l'Evangile[93], ne se limitant plus à la tenue de la « Semaine universelle de prière »[94]. Quelques années auparavant, dans le même esprit de « mise en réseau », est créé le Centre Evangélique d'Information et d'Action (C.E.I.A.). Fondé à partir d'une réunion de 21 personnalités issues du protestantisme évangélique – dont Jacques Blocher (1909-1986) et Jules-Marcel Nicole (1907-1997) – en juillet 1948, il a eu pour but, dès sa création, de faire connaître, par un bulletin et des rencontres annuelles, la nébuleuse évangélique, d'abord pour les protestants évangéliques eux-mêmes, et ensuite, pour les gens de l'extérieur. Après des démarrages timides, le C.E.I.A. s'affirma progressivement, à partir des années 1950, comme un lieu de rencontre obligé pour les évangéliques, un pôle de ralliement densifiant une mouvance jusque-là passablement émiettée. Michel Evan souligne à juste titre qu'il s'agit sans doute du « seul lieu où les dirigeants évangéliques peuvent se rencontrer en toute indépendance »[95]. Jacques Blocher fut un grand animateur du C.E.I.A., militant inlassablement pour la coopération inter-évangélique. Ce cadre servit de matrice, quelques années plus tard, à la création en bonne et due forme, les 19 et 20 mars 1957 à Orthez, d'une Association d'Eglises de Professants[96], promise à un développement régulier. Son objet : « Rapprocher les Unions d'Eglises les unes des autres et [...] leur donner ainsi de s'entraider, notamment dans la célébration du culte, l'évangélisation et la mission, dans la formation de leurs membres et de leurs ministres, dans l'étude et le développement de la notion d'Eglises de professants ». A la fin de cette année, un baptiste et un libriste (Gabriel Millon et Samuel Bénétreau) faisaient le point de manière fouillée

[93] Signe concret : le premier secrétaire général de l'Alliance Evangélique nouvelle manière, Yves Perrier, était un évangéliste.

[94] Cette « Semaine universelle de prière » est organisée depuis 1861 par l'Alliance, pendant la première semaine complète du mois de janvier de la nouvelle année.

[95] Michel Evan, *Jacques Blocher, J'ai cru et j'ai parlé*, Nogent-sur-Marne, éd. de l'Institut Biblique, 1989, p. 65.

[96] Sur une initiative conjointe de Jacques Blocher et des Eglises Evangéliques Libres : on retrouve un axe « baptistes-libristes » qui fonctionna en bien d'autres circonstances.

sur cette initiative d'avenir, traçant des perspectives, dans un petit ouvrage symptomatique de l'axe évangélique en cours de visibilisation[97].

« Frères », baptistes, mennonites, libristes, méthodistes, évangéliques indépendants et autres (comme l'Union nationale des Eglises Evangéliques Arméniennes de France[98]) disposaient désormais en France d'une structure régulière leur permettant de coordonner de grandes initiatives, sur la base d'une doctrine protestante évangélique et d'une ecclésiologie professante communes. C'est l'affirmation progressive de ce pôle qui explique en partie pourquoi les Eglises évangéliques libres purent prendre le (gros) risque, en 1963, de quitter avec fracas la Fédération Protestante de France, au nom du refus de « l'unification institutionnelle du protestantisme français »[99]. Les Eglises libres quittaient la F.P.F. en sachant qu'elles pouvaient dorénavant compter sur un pôle de rassemblement évangélique où il leur serait loisible de poursuivre, sur d'autres modes, une démarche de collaboration inter-confessionnelle active.

Parallèlement à ce vif mouvement de structuration inter-évangélique, les Eglises paraissent, durant la période, connaître un destin fort différent de celui du catholicisme, voire (à un moindre degré) des Eglises réformées et luthériennes, où les taux de pratique déclinent et l'évangélisation se ralentit. Du côté baptiste, par exemple, l'essaimage de nouvelles Eglises, ralenti dans l'entre-deux guerres, reprend de plus belle après 1945. Il est marqué par une influence pentecôtisante qui suscite un véritable petit « réveil » dans le Nord[100], et un nouvel impact baptiste « indépendant », soutenu par des missions américaines. Les Eglises de « frères larges », apparues à la charnière du XIX^{e} et du XX^{e} siècle expérimentent aussi, durant la même période, un développement important, quoiqu'extrêmement mal documenté pour l'instant. Ce phénomène s'observe aussi pour les assemblées darbystes « strictes ». Si d'autres Eglises de type évangélique connaissent, en revanche, une phase de stabilité (Eglises libres) voire de déclin démographique (méthodistes), une mention spéciale doit être faite, d'une part, au pentecôtisme, dont l'évangélisation connaît un impact important qui suscite toute l'attention de Jean Séguy[101], et d'autre part,

97 Samuel Bénétreau et Gabriel Millon, *Les Eglises de professants*, Paris, S.P.B., s.d. (fin 1957 ?), 56 p.

98 C'est en 1924, au sein des premiers rescapés du génocide arménien, à Marseille, que les évangéliques arméniens de France se sont constitués en association. L'Union des Eglises Evangéliques Arméniennes de France compte environ 3000 membres et sympathisants en 2002.

99 Synode de Cannes, 1963, cité par Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, *op. cit.*, p. 260. Les Eglises libres réintégrèrent la F.P.F. en 1995.

100 Voir Sébastien Fath, « Les baptistes dans le bassin houiller du Nord », in B. Duriez et *alii* (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*, Paris, éditions de l'Atelier, 2002, pp. 47 à 61.

101 Ce dernier souligne, dans *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, *op. cit.*, en note 355 de la page 726, que dans les années 1960, « l'Eglise catholique semble aujourd'hui en France ne pas faire plus de convertis que les Assemblées de Dieu. [...] Selon le service national du catéchuménat [...], il entre tous les ans [...] 2 000 à 3 000 'nouveaux' (adultes) dans l'Eglise catholique en France. » L'auteur précise : « On devrait tenir compte de faits de ce genre pour juger de l'importance *réelle* des forces religieuses à l'œuvre dans notre société. »

aux Eglises évangéliques nées directement du premier impact missionnaire américain « post-1945 ». On peut signaler en particulier, dans cette catégorie, plusieurs cercles baptistes indépendants (sous l'effet principal de la *Baptist Mid Missions*), ainsi que les assemblées créées à partir des années 1950 par la mission TEAM (*The Evangelical Alliance Mission*), mission évangélique non « dénominationnelle » mais de type baptiste. Arthur Johnston, un des responsables de la mission, trouva en Jacques Blocher (1909-1986) un conseiller précieux qui l'aida considérablement à adopter une stratégie permettant la mise en place de l'Alliance des Eglises Evangéliques Indépendantes[102] (A.E.E.I.). D'autres œuvres missionnaires, qui avaient connu des fortunes diverses, furent revivifiées par l'impulsion évangélique américaine d'après 1945 en Europe : c'est notamment le cas de la Mission alpine, étudié par Virgil Reeves[103] et de la *Southern Spanish Mission*, qui travaille depuis 1931 auprès des réfugiés espagnols du Sud-Ouest de la France[104].

Au total, sous l'impulsion de nouvelles poussées missionnaires et d'une structuration en réseau, les Eglises évangéliques françaises sont parvenues, au milieu des années 1960, à afficher une présence désormais repérable. Les protestants évangéliques comptent alors un peu plus de 100 000 fidèles, et leur militantisme attire l'attention d'observateurs aussi différents que Jean Séguy[105] ou le père Chery[106]. Sous la plume de ce dernier, qui s'intéresse à ce qu'il décrit comme une « offensive des sectes », les assemblées protestantes évangéliques sont dépeintes à la fois sous le sceau d'une certaine fascination, mais aussi d'une relative méfiance (plus nuancée que le titre de l'ouvrage ne le laisse paraître). A la lumière du succès de librairie que rencontra ce livre, plusieurs fois réédité, la

102 Voir Robert Vajko, *A History and Analysis of the Church-Planting Ministry of the Evangelical Alliance Mission in France from 1952 to 1974*, maîtrise, Columbia, 1975.

103 Virgil L. Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Missions. A History of the Unevangelized Fields Mission in France and its Predecessors : The Thonon Evangelistic Mission and the Alpine Mission to France*, thèse de doctorat, Faculté Evangélique de Louvain, 2000.

104 Cf. H. Robinson, *The Missionary Challenge of Spain and France*, Spanish Evangelical Society, Londres, 1955.

105 Qui leur consacre d'abondants développements dans *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956.

106 Henri-Charles Chery, *L'offensive des sectes*, Paris, Cerf, 1954 (plusieurs rééd.).

crédibilité des milieux évangéliques était tout sauf assurée au milieu des années 1960, dès lors que l'on sortait des cercles protestants. Pour quelques responsables évangéliques, il était alors plus que temps de remédier à cela.

4. Une crédibilisation élargie (1965-...)

Au milieu des années 1960, la dimension populaire, voire parfois populiste, paraît dominer au sein du protestantisme évangélique français. Le contraste était alors considérable entre un protestantisme luthérien et réformé caractérisé par une riche tradition intellectuelle, un patrimoine culturel prestigieux et un système de formation rôdé et efficace, et une mouvance évangélique bien peu « crédible » (globalement) sur le terrain de la réflexion. En réaction, plusieurs têtes de file des Eglises évangéliques prirent conscience, au fil des rencontres, de l'urgence d'élever le niveau académique de formation des pasteurs et des laïcs engagés. C'est pourquoi, parmi les initiatives évangéliques communes qui se développent après la Seconde Guerre mondiale, on remarque un accent de plus en plus net sur l'enseignement. Des sessions de formation communes sont mises en place pour les pasteurs, on veille à l'élaboration d'un matériel d'école du dimanche pour toutes les Eglises professantes... Alors que la société française dans son ensemble se sécularise de plus en plus, avec, à partir des années 1960, un effondrement des vocations[107] et une hémorragie sans précédent des pratiquants (conduisant à une moyenne de la pratique régulière d'à peine 10 % à l'entrée du XXIe siècle), les protestants évangéliques, quant à eux, durent faire face à une demande accrue de formation. La création de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, inaugurée le 23 novembre 1965, constitua le point d'orgue de cette prise de conscience.

Cette Faculté évangélique, campée en région parisienne et soutenue par les protestants évangéliques les mieux formés du moment (parmi lesquels Samuel Bénétreau, André Thobois, Jules-Marcel Nicole, Jacques Blocher), marque un nouveau tournant[108]. A partir de sa création, voulue et décidée dans le cadre de l'Association d'Eglises de Professants, on peut considérer que le protestantisme évangélique français a commencé à se donner les moyens d'une crédibilisation élargie au sein du protestantisme français, mais plus largement, au sein du monde religieux dans son ensemble. Cette affirmation intervient au moment précis (milieu des années 1960) où le protestantisme français connaît, dans son ensemble, une crise d'identité (suscitant, entre autres, l'inquiétude d'un Jacques Ellul[109]) qui le conduit à abandonner peu ou prou sa conception traditionnelle de l'évangélisation[110] (annonce explicite du message évangélique de la rédemption en Jésus-Christ mort et ressuscité, source de « Salut »). Désormais, chez la majorité des luthériens et, plus encore, des réformés, tandis que le barthisme est peu à peu marginalisé, la nouvelle « théologie du monde » conduit à « une mise au second plan de la problématique individuelle du salut au profit d'une plus grande attention aux structures collectives » et aux « idéologies du changement social et du progrès »[111]. Elle valorise de plus en plus la « présence au monde » (critique et constructive) et « l'impératif d'ouverture ». Cette évolution accentua (à tort ou à raison) l'image de « religion raisonnable » de ce protestantisme, en phase avec le mouvement social, « l'air du temps œcuménique » et le changement des mœurs. Mais elle engendra aussi des protestations et des départs[112], ainsi qu'un flottement au sein des mouvements de jeunesse où l'on assiste aux débuts d'une crise massive de la transmission[113].

Ce n'est pas un hasard si c'est vers cette époque que le terme « évangélique », en France, devient le plus couramment associé à son sens anglo-saxon (*evangelical*, tel que Bebbington, par exemple, le définit), ce qui, pour Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, apparaît « incontestablement » comme « l'indice d'un changement dans le rapport de force religieux interne au protestantisme français »[114]. Le terme, précédemment utilisé aussi (et parfois surtout) pour le protestantisme dans son ensemble, est désormais essentiellement réservé aux Eglises de professants qui défendent l'actualité de la conversion et du « Réveil » dans le XXe siècle

---

107 D'où la fermeture, dans l'Eglise catholique de France, de centres de formation comme le Grand Séminaire de Grenoble, qu'une équipe dynamique de laïcs et de prêtres a recyclé ensuite en Centre Théologique de Meylan, à vocation œcuménique.

108 L'histoire de cette création reste à écrire. En attendant, on peut citer notamment l'ouvrage de Michel Evan, *op. cit.*, qui fournit quelques renseignements, aux pp. 113-114.

109 Cf. Jacques Ellul, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1963.

110 Cette « révolution copernicienne » intra-réformée en matière d'évangélisation après 1945 mériterait une étude fouillée.

111 Jean-Paul Willaime, « Protestantisme, théologie et société. Regard sociologique sur quelques évolutions théologiques dans le protestantisme français », in *La précarité protestante*, *op. cit.*, p. 45.

112 C'est le cas, par exemple, du pasteur Gérard Dagon. Formé à la Faculté de Théologie de Strasbourg, pasteur dans le cadre de la Société Centrale d'Evangélisation, il quitta ensuite l'orbite réformée pour un engagement évangélique et professant à la suite des évolutions observées au sein du protestantisme réformé en matière d'évangélisation.

113 Voir à ce sujet l'excellente synthèse d'Arnaud Baubérot, « Le protestantisme malade de sa jeunesse », *Etudes Théologiques et Religieuses*, t. 76, 2001/2, pp. 247 à 264.

114 Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, « Le courant évangélique français : un 'intégrisme protestant' ? », *Social Compass*, XXXII/4, 1985, p. 394.

tardif. A tel point que l'organe luthérien *Le Messager Evangélique* en est venu, en 2001, à abandonner l'adjectif « évangélique »[115]. Cette évolution sémantique est à double tranchant. Elle montre, d'un côté, que les protestants évangéliques sont devenus suffisamment connus et pris au sérieux pour que le terme « évangélique », qu'ils revendiquent tant, leur soit spécifiquement attribué. Mais elle exprime aussi, à l'inverse, la gêne que d'autres protestants éprouvaient désormais à être assimilés à leurs coreligionnaires spécifiquement « évangéliques ». Cette gêne, au fond, n'était pas nouvelle. Simplement, la visibilité croissante des « évangéliques » conduisit certains protestants à se démarquer plus ouvertement de la référence « évangélique », au nom de l'ambiguïté revêtue à leurs yeux par ce terme.

Face aux critiques et exaspérations exprimées à l'encontre des « évangéliques », la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine joue depuis 1965 un rôle clef. Dans bien des cercles, les « évangéliques » (*evangelicals*) restent surtout perçus, à l'entrée du XXI^e^ siècle, comme des militants de la conversion, tournés d'abord vers l'expérience plus que sur la réflexion. Cette image a cependant eu tendance à s'éroder, à mesure que les pasteurs protestants évangéliques se sont formés de plus en plus massivement dans cette nouvelle Faculté de Vaux-sur-Seine. La nouvelle Faculté Libre de Théologie Réformée (F.L.T.R.) d'Aix-en-Provence créée en 1974 sous l'impulsion du calviniste « orthodoxe » Pierre Courthial (1914-)[116] joua un rôle second, mais non secondaire, dans ce processus, construisant un axe « Paris-Aix » autour duquel s'est construit un nouveau dynamisme intellectuel évangélique. Il ne faudrait pas surestimer l'impact de la Faculté de Vaux-sur-Seine en terme de crédibilisation des évangéliques sur la scène française. Elle est regardée avec une certaine méfiance[117], et ne bénéficie pas d'une réputation comparable aux facultés

[115] L'explication de la Rédaction du *Messager* était la suivante : « Si dans son acception première *évangélique* ne peut que nous combler en tant que chrétiens (relatif à l'Evangile), on ne peut pas négliger le fait que ce terme s'applique de plus en plus à des Eglises souvent proches du fondamentalisme (définition du *Petit Larousse*), Eglises sœurs, mais dont nous ne nous réclamons pas et auxquelles nous ne tenons pas à être assimilés » (Cité par le *B.I.P.*, 15 octobre 2001, p. 8).

[116] Au contraire de la première Faculté réformée confessante d'Aix-en-Provence (marquée par la figure d'André Lamorte), cette seconde Faculté d'Aix défend des positions strictement pédo-baptistes (baptême des nourrissons), ce qui la place en décalage par rapport à une assez large partie du courant protestant évangélique (qui défend très majoritairement des positions de type baptiste : baptême du converti).

[117] Dans Jeanne-Hélène Kaltenbach, *Etre protestant en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, on peut lire ainsi : « Depuis 1965, les Eglises professantes évangéliques ont leur faculté à Vaux-sur-Seine où les étudiants financent leurs études à 50 %. Les réformés luthériens en concluent que des crédits d'origine anglo-saxonne financent la différence. » (p. 193).

protestantes plus anciennes. Il n'en reste pas moins qu'elle a sans doute joué un rôle moteur dans l'évolution de l'image des « évangéliques » sur la scène française, apportant la preuve d'un souci d'articulation avec ce qui se fait de mieux en France, dans le domaine académique. A titre d'exemple de manifestation concrète de ce souci, on peut citer les cinq colloques organisés par cette Faculté entre 1997 et 2001 : colloque des 25 et 26 avril 1997 sur le thème : « Regard sur la spiritualité évangélique » (avec notamment Jean Séguy), colloque des 27 et 28 mars 1998 sur le thème « Laïcités. Enjeux théologiques et pratiques » (avec Jean Baubérot) ; les thèmes suivants sont, les 26 et 27 mars 1999, « Le dialogue interreligieux » (avec Jean-François Zorn), l'« éthique du bonheur » (25 et 26 mars 2000 avec Paul Ricœur)[118], et « Catholiques et évangéliques en dialogue » (23 et 24 mars 2001, avec Bernard Sesbouë). A une échelle et dans un registre un peu différents, la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence a tenu, dans le même temps, un rôle assez proche de celui de Vaux, défendant, notamment au travers de sa politique d'édition (dont *La Revue Réformée*, créée en 1950 par Pierre Marcel, est l'un des fleurons), une ligne à la fois « réformée » calviniste stricte, et « évangélique » confessante[119]. A l'heure de son vingt-cinquième anniversaire[120], 230 étudiants y avaient été formés, venus aussi bien des milieux évangéliques professants que de l'Eglise Réformée de France où certains, qui y sont devenus pasteurs, entendent vivre une sensibilité évangélique argumentée.

Dans d'autres domaines, les évangéliques ont poursuivi parallèlement leur effort de visibilisation, obtenant sur ce terrain un accueil globalement plus large que durant la période précédente. C'est le cas, notamment, des campagnes de l'évangéliste américain Billy Graham (1918-), vigoureusement soutenue en 1986 par Pierre Chaunu[121]. L'Alliance Evangélique semble multiplier les initiatives spectaculaires : la venue de Charles

[118] Données tirées des prospectus d'information de la F.L.T.E. sur les colloques.

[119] A noter que la Faculté d'Aix accueille, depuis quelques années, une poignée d'étudiants venus des milieux pentecôtistes, nouveauté qui marque le rôle-clef joué par cette faculté (et celle de Vaux) dans la formation globale de tous les milieux évangéliques, y compris ceux où dominent parfois certains réflexes anti-intellectualistes.

[120] Cf. brochure « L'Evangile pour l'Eglise du Troisième Millénaire avec la F.L.T.R. », Aix, 1999.

[121] Sur la « campagne Graham » de 1986 en France (au Palais omnisports de Bercy), voir : Jean Baubérot, « Quand un Américain se permet d'évangéliser la France : la campagne Billy Graham », *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988, pp. 153-170, et Jean Baubérot, Françoise Champion, Agnès Rochefort-Turquin, « Deux leaders religieux : Billy Graham et Jean-Paul II », in Jean Séguy et *alii*, *Voyage de Jean-Paul II en France*, Paris, Cerf, 1988, pp. 161 à 183. Un essai biographique consacré à Billy Graham est également sous presse, aux éditions Albin Michel.

Colson, une des figures de proue du mouvement évangélique américain, président de *Prison Fellowship International* (en 1980 à Paris), la Fête de l'Evangile, aux arènes de Nîmes, en 1980, la visite de l'astronaute James Irwin en 1984 (Paris, province), la Fête de la Jeunesse (1985, Parc Floral de Vincennes), « Mission France » avec Billy Graham (1986, Paris et province), « Mission Monde Europe » (1993, Paris et province), « Mission mondiale » (1995, Paris, province), « Fêtons l'Evangile » (1996, arènes de Nîmes, avec 10 000 participants), séminaire sur la prière avec Pablo Martinez (1997, province), « Mondial Sport et foi » (1998, Paris, province), « Pentecôte 2000 » (rassemblement inter-confessionnel de jeunes à Valence), etc.[122] Toutes ces initiatives, tournées vers l'évangélisation des populations, rencontrèrent bien sûr un accueil fort mitigé de la part de certains acteurs religieux, notamment au sein du protestantisme, mais les sympathies qui s'y expriment paraissent alors plus explicites, moins discrètes qu'elles ne l'étaient trente ans auparavant, signe d'une crédibilisation progressive du courant évangélique au sein de la société française dans un contexte où le quart des nouveaux pasteurs luthériens et réformés, en 2002, vient désormais des horizons évangéliques[123].

La création de la Fédération Evangélique de France (F.E.F.), le 22 mars 1969, s'inscrit partiellement, mais partiellement seulement, dans ce mouvement[124]. L'objectif de cette nouvelle structure était de faire peser une voix évangélique forte et surtout autonome sur la scène protestante, en récusant tout ce qui pouvait apparaître comme attentatoire au caractère absolu du message évangélique. Cependant, par ses positions plus dénonciatrices que constructives et son manque de moyens, la F.E.F. ne parvint pas à faire contrepoids à la Fédération Protestante de France et de ce point de vue, on peut considérer qu'au regard des objectifs de crédibilisation et d'efficacité, l'aventure de la F.E.F. fut un demi-échec. Il reste qu'elle a contribué (et contribue toujours) à une meilleure circulation de l'information au sein du monde évangélique (son annuaire joue un rôle stratégique). En évoluant progressivement dans une direction plus apaisée et ouverte aux dialogues, elle resserra les liens avec l'Alliance Evangélique Française (A.E.F.). Au seuil du XXI^{e} siècle, ces évolutions débouchèrent sur des démarches de rapprochement de plus en plus explicites entre la F.E.F. et l'A.E.F. au nom d'un souci de pouvoir crédibiliser,

122 Informations tirées pour la plupart de la brochure « Alliance Evangélique Française : Unis dans la réflexion et l'action ! », Paris, 1999.

123 C'est le cas, par exemple, de la pasteure réformée Régina Müller, d'origine mennonite, qui a eu le privilège d'être la première femme à prêcher lors de l'Assemblée du Désert du 2 septembre 2001 au Mas Soubeyran.

124 La F.E.F. avait originellement pour désignation « l'Union d'Eglises et Assemblées Evangéliques Françaises ». C'est en novembre 1969 qu'elle a pris le nom de F.E.F. Source : « *Notre position face à certains problèmes actuels* », Paris, F.E.F., s.d., p. 10.

sur la scène religieuse française, une « plate-forme » commune[125]. L'amorce de création, le 7 janvier 2002, d'un « Conseil National des Evangéliques en France » (label provisoire) apparaît comme un fruit concret de ces initiatives. S'il est encore bien trop tôt pour évaluer l'efficacité, la représentativité et la pérennité d'un tel projet, il n'en est pas moins le signe de la poursuite résolue d'une structuration en réseau à des fins d'efficacité et de visibilité sur la scène nationale.

On remarque dans le même temps une présence de plus en plus affichée et active des représentants évangéliques au sein de la Fédération Protestante de France (dont le rôle croît régulièrement dans le protestantisme). On peut citer, en particulier, les baptistes André Thobois ou Louis Schweitzer, qui furent respectivement vice-président et secrétaire général de la F.P.F., et, plus récemment, le pentecôtiste Christian Seytre, toujours secrétaire général de la F.P.F. en 2002. La décoration de l'ordre de la Légion d'honneur accordée par l'Etat, le 12 novembre 2001, au pasteur André Thobois[126], figure de proue du courant évangélique français d'après 1945, constitue un autre signe, symbolique, d'une prise en compte plus aiguë de l'apport des protestants évangéliques dans la Fédération Protestante de France et dans la société française.

Sur un autre terrain, la production éditoriale évangélique connaît un *boom*, en tout cas quantitatif. De multiples publications nouvelles voient le jour, dont la revue para-académique *ICHTHUS*, créée en 1970, qui marque une « expression unitaire du courant évangélique en France »[127] (la revue cessa de paraître en 1986). La revue francophone *Hokhma*, où collaborent dans la réflexion théologique protestants évangéliques belges, suisses et français, s'inscrit dans la même dynamique depuis sa création en 1976. L'apport de nouvelles imprimeries entièrement dévolues à l'édition évangélique (dont la principale est l'I.M.E.A.F.) permit de soutenir cet effort d'édition[128]. L'excellent succès de librairie que constitua, en 2001, la *Bible d'étude de la version du Semeur*, « première Bible d'étude » mise au point par des protestants évangéliques francophones, renforça la crédibilité globale (qui reste assez hasardeuse) des milieux évangéliques sur le terrain des « sciences bibliques ». D'autre part, on trouve à Paris dix librairies « évangéliques » parfois florissantes

125 C'est Stéphane Lauzet, au C.E.I.A. de Lognes en novembre 2000, qui lança l'idée en tant que secrétaire général de l'A.E.F. Diverses réunions en 2001 et 2002 précisèrent cet objectif.

126 Décoration décernée à Massy (école pastorale baptiste) par le pasteur réformé Jacques Maury, ancien président de la F.P.F.

127 Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, « Le courant évangélique français… », *op. cit.*, p. 396.

128 A propos de la naissance de l'I.M.E.A.F., voir les très intéressants développements de Virgil Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Mission…*, *op. cit.*, pp. 176 à 181.

(comme 7 Ici, rue de Lille[129]) tandis que la Librairie protestante du Boulevard Saint-Germain, puis la Librairie Oberlin, ont mis la clef sous la porte, signe d'un certain essoufflement du marché « luthéro-réformé » dans la capitale. Dans le domaine de la musique, l'essor considérable de *Séphora* (distribution et création d'événements musicaux) traduit aussi durant la période la montée en puissance d'un véritable « marché » francophone de la musique de style évangélique. Sur un plan général, plusieurs publications, comme deux numéros spéciaux de *L'Unité des chrétiens*[130] ou un ouvrage généraliste du dominicain Philippe Larère[131], témoignent d'une prise au sérieux du mouvement évangélique à la fin du XX^e siècle.

Ce phénomène d'intérêt est particulièrement sensible dans les cercles catholiques, où divers responsables découvrent des possibilités œcuméniques inédites avec les protestants évangéliques sur le terrain de l'éthique[132]. La sensibilité charismatique (commune au catholicisme et au protestantisme) ouvre aussi de nouveaux lieux de rencontre, comme le montre l'itinéraire original du groupe « Témoins »[133] (et de son magazine). Protestants évangéliques et catholiques (proches ou sympathisants du mouvement charismatique) s'y rencontrent dans un projet commun qui vise à une meilleure acculturation du message de l'Evangile dans la société contemporaine. Ces nouveaux horizons œcuméniques (sans finalité d'unification institutionnelle) sont facilités par la prise de conscience, dans certains milieux de l'Eglise romaine, que l'évangélisation protestante « fin de siècle » ne vise plus forcément toujours à « défaire des catholiques », mais parfois simplement à les remobiliser, au sein de leur paroisse d'origine, sur une base conversionniste et plus « biblique »[134].

[129] Le 26 octobre 2002, « 7 Ici », désormais principale librairie protestante de Paris, a inauguré des locaux agrandis, de près de 200 m² carrés, proposant environ 10 000 références.

[130] *L'Unité des chrétiens*, n° 55 de juillet 1984, et n° 94 d'avril 1994.

[131] Philippe Larère, *L'essor des Eglises évangéliques*, Paris, Centurion, 1991.

[132] Henri Blocher a souligné ces possibilités de convergences sur l'éthique dans l'exposé qu'il a donné lors des 25 ans de la faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, 9 octobre 1999.

[133] Issu d'un mouvement amorcé à la fin des années 1970 (Comité d'Action Chrétienne), le groupe s'est officiellement constitué en 1986 en « Centre Chrétien Interconfessionnel », qui prendra le nom de « Témoins » en 1989. Cf. Jean Hassenforder, *La genèse de Témoins, 1973-1986*, Bourg-la-Reine, dactyl., 1996 (46 p.).

[134] La campagne Billy Graham de 1986 à Bercy a ainsi soigneusement évité d'apparaître comme un « débauchage » de catholiques. Plus récemment, voir le travail de recherche de David Bjork, *Une entreprise originale d'évangélisation : la recatholicisation de Français d'origine catholique par des évangéliques américains*, mémoire de D.E.A., Paris IV Sorbonne, 1990.

En parallèle à un mouvement de structuration et de crédibilisation tangible (quoique fragile), beaucoup d'Eglises évangéliques connaissent depuis 1965 un rayonnement plus sensible, aussi bien en terme d'influence que d'effectifs. Les citoyens français prennent de plus en plus l'habitude de croiser du regard des automobiles estampillées de l'autocollant « ICHTHUS », poisson symbolique d'une identité qui se réclame de l'Eglise primitive[135]. Sur les ondes radio, la voix protestante évangélique se fait désormais entendre (créations de *Radio Evangile* – par Charles Guillot –, *La Voix de l'Evangile*, *Radio Réveil* – œuvre suisse, longtemps sur les ondes de R.T.L. –, multiples participations dans des « radios libres ») tandis que sur le territoire, l'archipel évangélique français se densifie. Dans une évaluation qui repose sur les statistiques de l'annuaire de la Fédération Evangélique de France et des Assemblées de Dieu, Daniel Liechti estime le nombre d'Eglises évangéliques[136] à 1764, soit une Eglise évangélique pour 33 000 habitants à dater de 1998 (contre 769 Eglises en 1970). Ces chiffres ne peuvent constituer qu'un ordre de grandeur. Toute une étude serait au demeurant nécessaire pour « faire le point statistique » sur la question évangélique en France. Il reste qu'on peut considérer que les effectifs de ce protestantisme (en terme d'Eglises et de fidèles) ont été multipliés par sept dans la seconde moitié du XX^e siècle, pour définir, vers 2002, un cercle d'environ 350 000 personnes (en comptant les enfants).

Les pentecôtistes paraissent avoir particulièrement le « vent en poupe ». Leur évangélisation, qui repose essentiellement sur des laïcs locaux « formés sur le tas », rencontre un large impact. En dépit de difficultés de structuration, marquées par des divisions intestines (particulièrement entre le nord et le sud de la France), le pentecôtisme réalise une implantation en profondeur qui reste largement méconnue. En vingt-deux ans, de 1948 à 1980, les lieux de culte pentecôtiste seraient passés ainsi de 80 à près de 600, et le mouvement s'est poursuivi ensuite, quoiqu'à un rythme nettement ralenti[137]. Au côté des Assemblées de Dieu (A.D.D.), principal groupement pentecôtiste (elles dépasseraient les 70 000 membres vers 2002), de multiples Eglises et mouvements se sont développés, le plus spectaculaire étant la Mission Evangélique Tzigane (M.E.T.), issu des A.D.D.[138] et fondée par Clément Le Cossec, moteur d'un « revivalisme »

[135] C'est au début des années 1970 que ce symbole, signe de ralliement des premiers chrétiens, a commencé à être popularisé au sein du protestantisme évangélique français.

[136] Daniel Liechti, « Bâtir des Eglises majeures : un défi à relever », *Fac-Réflexion*, n° 45, 1998/4, p. 26.

[137] Données George R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, *op. cit.*, p. 137, basées sur les annuaires des A.D.D.

[138] C'est en 1968 que les Tziganes pentecôtistes ont pris leur autonomie par rapport aux Assemblées de Dieu (Convention Nationale des A.D.D. du 6 au 12 mai 1968 à Paris). Le principal journal de la M.E.T. est *Vie et Lumière* (celui des A.D.D., fondé en 1932, est *Viens et Vois*).

protestant d'un nouveau type[139] au sein des « gens du voyage ». Une nouvelle vague de création d'Eglises pentecôtisantes, mais suffisamment différenciées pour qu'on les qualifie de « charismatiques »[140], a par ailleurs marqué le paysage évangélique à partir des années 1970, aboutissant au total à la création de plus d'une centaine d'Eglises locales. Elles s'inscrivent, soit à l'intérieur des dénominations déjà existantes, soit sous la forme de nouveaux réseaux charismatiques, de plus en plus structurés[141]. C'est en leur sein qu'on dénombre ce que l'on peut sans doute considérer, à l'entrée des années 2000, comme les premières *mega-churches* (« méga-Eglises ») « à la française »[142].

Mais en dehors de ces sphères, d'autres Eglises évangéliques élargissent aussi leur ancrage (baptistes, Eglises de frères – qui se dotent en 1964 du château de Saint-Albain qui devint un lieu de rencontre important –, Evangéliques indépendants) : les accents sur le charisme, l'expérience subjective, l'émotion sont nécessaires, mais ils n'expliquent pas tout[143]. Il est incontestable que l'essor important du mouvement charismatique, qui s'est traduit non seulement par des Eglises nouvelles, mais aussi par une forte influence au sein de beaucoup d'unions d'Eglises déjà existantes[144], joue sur l'importance du « vécu » et de « l'émotionnel », en consonance profonde avec la culture contemporaine où l'expérience subjective tend toujours plus à être valorisée. Mais la dimension structurante de l'encadrement évangélique, aussi bien en terme de sociabilité que d'offre de sens et de cohérence des valeurs (ce que le sociologue Peter Berger appelle des « structures de plausibilité ») n'est pas non plus à négliger dans l'explication de la croissance (relative) des protestants évangéliques français.

Il semble qu'à l'image des analyses faites aux Etats-Unis par Roger Finke et Rodney Stark, qui décrivent la dimension attractive d'une offre religieuse normative et exigeante, une petite partie (mais croissante) de la population française manifeste dans son ralliement aux Eglises évangéliques le « besoin d'une religion qui est capable de miracles et qui confère un ordre sain (structuré) à la condition humaine »[145]. Une religion où Dieu « parle clair » (biblicisme) et s'intègre au vécu, à l'expérience quotidienne des individus, opérant une véritable reconstruction biographique[146] sur la base des principes évangéliques tels que les Eglises veulent les rendre accessibles. Avec l'essor des « nouveaux mouvements religieux » et celui de l'islam, le protestantisme évangélique constitue, probablement, l'offre religieuse nouvelle la plus attractive dans la France du début du XXIe siècle. Cette offre combine un discours critique sur les valeurs ambiantes, l'appel au choix individuel, et une intégration sociale forte, qui fait écho à la description générale qu'en donne Louis

---

139 Pour un survol global, voir Jean Baubérot, « De nouveaux protestants français : les Tziganes », in *Le protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1989, pp. 115-131.

140 Les différences entre milieux charismatiques et pentecôtistes ne sont pas toujours flagrantes pour l'observateur. On peut en compter schématiquement six : le charismatisme est beaucoup plus transconfessionnel que le pentecôtisme, il insiste moins sur l'ascèse intramondaine et davantage sur l'épanouissement personnel. Son recrutement socioprofessionnel touche en moyenne des couches sociales plus aisées que le pentecôtisme. Par ailleurs, le charismatisme ne fait pas de la glossolalie une condition absolue d'obtention du « baptême par l'Esprit ». Il génère aussi des pratiques cultuelles plus variées et plus innovantes que le pentecôtisme (sur le plan de la musique, de la participation des femmes). Enfin, le pentecôtisme (type A.D.D.) défend une conception des charismes très encadrée bibliquement (sur la base de la *Première épître aux Corinthiens 12,29-30*). En revanche, certaines composantes du charismatisme (en particulier dans ses dernières « vagues ») s'ouvrent plus volontiers vers de nouveaux charismes, dès lors que la Bible ne paraît pas les interdire explicitement.

141 Les deux principales unions d'Eglises charismatiques vers 2002 sont la Fédération des Eglises du Plein Evangile de France (F.E.P.E.F.) et la Fédération des Eglises et Communautés Baptistes Charismatiques (F.E.C.B.C.).

142 Une *mega-church* est une Eglise locale qui compte au minimum entre un et deux mille fidèles, qui propose une vaste gamme d'infrastructures et emploie à plein temps une équipe de permanents, autour du pasteur. Les Etats-Unis comptent des *mega-churches* depuis les années 1910-20, mais ces Eglises (dépassant parfois les 10 000 fidèles) ont connu une multiplication rapide depuis les années 1970, devenant un véritable phénomène social. Les deux « méga-Eglises » charismatiques françaises sont celles de la Porte Dorée, à Paris (Eglise ethnique), et surtout de la Porte Ouverte, à Mulhouse.

143 Des Eglises ou assemblées restées très hostiles au phénomène charismatique, comme les assemblées de frères ou certaines Eglises baptistes, par exemple, ont pu connaître un rayonnement croissant en France dans la seconde moitié du XXe siècle : les Eglises membres ou proches de la Communion d'Eglises Baptistes Indépendantes (C.E.B.I.) passent ainsi de zéro (vers 1950) à environ 3500 fidèles vers 2002. Cette croissance marque aussi « France Mission », clairement opposée au charismatisme, qui n'en est pas moins parvenue à créer 25 Eglises locales durant les trente premières années de son action dans l'Hexagone. Source : « Qu'est-ce que France-Mission ? », *Le Christianisme au XXe siècle*, n° 323, 5 octobre 1991, p. 2.

144 Comme au sein de la Fédération Baptiste (F.E.E.B.F.), dont environ la moitié des Eglises locales, en 2002, est de sensibilité charismatique. Le travail de référence sur cette question est Evert Veldhuizen, *Le renouveau charismatique protestant en France, 1968-88*, Paris, thèse de doctorat Paris IV Sorbonne, 1995.

145 Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990, Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1997, p. 275.

146 Sur cette dimension biographique, voir l'étude de cas, en terrain pentecôtiste français, de Laurent Amiotte-Suchet, *« Quand je suis venu à l'Evangile ». Circulation du Saint-Esprit et travail biographique chez les membres d'une Eglise pentecôtiste bisontine*, maîtrise de sociologie et d'anthropologie, Université de Franche-Comté, 1999.

Schweitzer : « La vie communautaire est souvent chaleureuse, festive et largement accueillante pour les hommes et les femmes qui ont besoin de retrouver des forces et un sens à la vie »[147]. Le rapport dialectique des protestants évangéliques à la modernité ne peut se résumer, ni à une opposition frontale, ni à un acquiescement sans conditions, et l'attrait de l'offre évangélique se situe précisément à l'intérieur de cet « entre-deux », dans une tension bien éclairée par Christopher Sinclair[148]. Qu'un groupe de « rap évangélique » comme « *Leader Vocal* » soit l'objet d'une double page dans le mensuel alternatif *Technikart* constitue un exemple, parmi beaucoup d'autres, de la réalité de cet impact populaire, suscitant l'attention croissante des médias[149].

Ce phénomène de visibilité croissante n'est pas propre à la France. De grandes rencontres évangéliques européennes, très médiatisées, attirent désormais très régulièrement l'attention du Vieux Continent depuis les années 1970. C'est le cas, par exemple, du congrès missionnaire T.E.M.A. (Association Missionnaire Européenne), orienté en direction des jeunes. Depuis 1976, tous les trois ans, plusieurs milliers de jeunes européens se réunissent dans une optique de mobilisation missionnaire. 3000 en 1976 (congrès inaugural à Lausanne), ils étaient 6500 à Zuidlaken (Pays-Bas), lors du congrès du 28 décembre 2001 au 2 janvier 2002, dont une très importante délégation française (650 jeunes, surtout de la Vallée du Rhône, du Sud-Ouest et de l'Alsace)[150]. Les soixante-trois orateurs et les cent trente-huit organismes missionnaires présents purent sensibiliser un auditoire de 23 ans de moyenne d'âge à la question de l'évangélisation. 780 jeunes, à cette occasion, manifestèrent leur désir de se former pour la mission, suscitant l'intérêt (et l'étonnement) des médias. Au sein des différents espaces nationaux, le protestantisme évangélique attire l'attention comme jamais auparavant. C'est par exemple le cas en Suisse (où les

147 Louis Schweitzer, « Typologie des spiritualités évangéliques », in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, vol. 1, Paris, Excelsis, 1997, p. 146.

148 Christopher Sinclair, « Résistance ou participation des évangéliques à l'œcuménisme et à la modernité ? », in C. Sinclair (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques*, *op. cit.*, pp. 139 à 161.

149 Nicolas Santolaria, « Peut-on rapper avec Jésus-Christ ? », *Technikart, Culture et Société*, n° 57, novembre 2001, pp. 106-107. A propos du *leader* du groupe, François Furtade (d'origine cap-verdienne), il est dit, à propos de sa conversion : « Il abandonne la défonce et les bastons. Se défait de sa haine. Perd un certain nombre de ses anciens amis. Fréquente les églises évangéliques. Se met à lire la Bible, où il trouve des messages d'une étonnante actualité qui semblent avoir été écrits pour lui. Et se lance dans une relecture de sa vie passée à la lumière de cet éclairage divin ». (p. 107).

150 Source : « T.E.M.A. : un congrès missionnaire unique en Europe », *Construire Ensemble*, n° 37, octobre 2001, pp. 14 à 17, et Adline Denimal, « Mission 2002. Les jeunes toujours attirés par l'action missionnaire », *Christianisme au XXIe siècle*, n° 791, 19-25/01/02, p. 4.

évangéliques font désormais parfois la « une » des journaux[151]) comme en Belgique (les évangéliques y sont plus nombreux que les protestants non-évangéliques), en Suède (la pratique religieuse dans les Eglises libres y serait devenue plus importante que celle de l'Eglise luthérienne nationale), voire au Royaume Uni[152]. Dans ce dernier pays, ancien foyer florissant du protestantisme évangélique, ce dernier suscite un nouvel intérêt, après une période de relatif déclin (première moitié du XXe siècle). En 2000, le *Times* titrait même, en pleine page, sur un « *Bible Belt* » évangélique britannique[153].

Cet impact nouveau des protestants évangéliques se traduit enfin à l'échelle transcontinentale. Jean-Paul Willaime souligne à juste titre que si « la France [...] fut un grand pays missionnaire, elle est aujourd'hui un pays missionné »[154]. Cette constatation vaut aussi pour les évangéliques, mais à une échelle moindre que pour d'autres groupes religieux. Leur optique missionnaire est en effet caractérisée par l'urgence de l'annonce de la « Bonne Nouvelle », parfois colorée de millénarisme, et ces accents[155] ne sont pas sans effets sociaux dans les Eglises locales, soucieuses de prendre part à « l'évangélisation du monde ». Les missionnaires évangéliques étrangers présents sur le territoire sont certes bien plus nombreux que leurs collègues français expatriés, mais on assiste néanmoins, depuis quarante ans, à un accroissement lent mais régulier des flux missionnaires évangéliques de la France vers l'outre-mer. Ils restent peu étudiés et d'un niveau assez faible semble-t-il. Avec prudence, on peut évaluer à environ 350 les missionnaires évangéliques français expatriés, autour de l'année 2002 (toutes dénominations confondues), soit environ la moitié du nombre des missionnaires évangéliques étrangers alors présents en France. Ces chiffres, qui seraient à préciser, sont à mettre en perspective. Vers 1960, le *ratio* missionnaire français à l'étranger/missionnaires étrangers en France aurait été non pas de un à deux, mais de un à trois. Il est ainsi significatif d'observer une tendance, non pas à la réduction ou à

151 Cf. le dossier du magazine *L'Hebdo*, « La vague des nouveaux protestants », 15 mai 1997, pp. 5 à 15.

152 Pour l'Angleterre, voir le remarquable chapitre de David Bebbington, « Into a Broad Place : Evangelical Resurgence in the Later Twentieth Century », *Evangelicalism in Modern Britain*, *op. cit.*, pp. 249-270.

153 « Praying for Votes : Inside Britain's Bible Belt », dossier du *Times* 2, mercredi 19 avril 2000, pp. 3 et 4.

154 Jean-Paul Willaime, « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », in *Le religieux dans la commune*, *op. cit.*, p. 348.

155 Pour une mise en perspective des spécificités missionnaires des protestants évangéliques dans le concert du christianisme contemporain, voir Ian Rutter, « Les orientations missionnaires contemporaines des protestants évangéliques, des protestants œcuméniques et des catholiques romains : aspects comparatifs », in Christopher Sinclair (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques*, *op. cit.*, pp. 163-176.

l'arrêt, mais au contraire, un mouvement d'accroissement des flux missionnaires évangéliques français outre-mer. Les baptistes français ont fait œuvre de précurseurs dans ce domaine, au travers de leur petite *diaspora*, au XIX[e] siècle[156], puis d'œuvres missionnaires précoces en Kabylie[157] et en Côte d'Ivoire[158] dès la première moitié du XX[e] siècle[159]. Mais ils ont été rejoints, ensuite, par la plupart des courants évangéliques français d'une certaine importance. C'est le cas par exemple des Eglises libres[160], des Eglises charismatiques ou pentecôtistes[161], qui développèrent des dynamiques missionnaires de plus en plus résolues après la Seconde Guerre mondiale. A l'entrée des années 2000, les seules assemblées de Dieu (A.D.D.) soutiennent par exemple environ soixante-dix missionnaires dans quinze pays ou D.O.M.-T.O.M.[162].

Les centres de formation évangéliques jouèrent un rôle d'aiguillon. A l'accent missionnaire traditionnel porté par l'Institut de Nogent depuis 1921 s'ajouta, dans la seconde moitié du XX[e] siècle, le rôle clef de l'I.B.E. de Lamorlaye, dont l'objectif majeur était précisément la mission. Plusieurs étudiants français décidèrent là d'une vocation au service d'une mission évangélique, comme par exemple l'A.I.M. (*Africa Inland Mission*). A un moindre degré, on peut mentionner aussi le rôle (et le profil) original

156 L'itinéraire du pasteur baptiste helvétique Paul « Pablo » Besson (1848-1932), en Argentine, est significatif : il est à l'origine de la création de la Convention Baptiste de La Plata, créée en 1909, qui regroupe les baptistes d'Argentine, du Paraguay et de l'Uruguay.

157 La « Mission Rolland », qui a œuvré du début du XX[e] siècle jusqu'aux lendemains de la Guerre d'Algérie.

158 Impact durable de la Mission Biblique en Côte d'Ivoire créée par « l'Eglise et Mission du Tabernacle » en 1927. Sur les circonstances de cette création, voir Jacques-E. Blocher, « Pourquoi la Mission Biblique est-elle née en 1927 ? », *Fac-Réflexion*, n° 44, 1998/3, pp. 13 à 25.

159 La création de la M.B.E. (Mission Baptiste Européenne), en 1954, a poursuivi cette dynamique missionnaire après la Seconde Guerre mondiale.

160 Une enquête de Charly Marilleau pour le synode libriste de 1989, citée par Claude Baty, révèle qu'à cette date, une trentaine de libristes français étaient en mission (missionnaires ou coopérants). Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, *op. cit.*, p. 291.

161 La C.V.A. Mission (initiales de « Christ Vous Appelle »), l'Action Missionnaire des Assemblées de Dieu en France (créée en 1957) et l'Action Evangélique de Pentecôte (à but en partie humanitaire), entre autres, oeuvrent ainsi outremer au nom des pentecôtistes et charismatiques français. En 2001-2002, la C.V.A. Mission contribua au financement et à la logistique d'une puissante station radiophonique d'évangélisation à Tananarive (Madagascar). Source : *Christ Vous Appelle* n° 131 (trimestriel), octobre 2001, p. 6.

162 Information Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 15. Cet effectif se divise en 22 couples missionnaires (soit 44 personnes) et « une trentaine de célibataires ».

du Centre Missionnaire de Carhaix, en Bretagne, animé par le pasteur Yvon Charles depuis sa création en 1967, au service d'une vision missionnaire en France et dans le monde.

Les D.O.M.-T.O.M. (Antilles, Guyane, Nouvelle Calédonie particulièrement) constituent à l'évidence l'horizon le plus proche. De nombreuses Eglises évangéliques créoles, dont l'histoire est encore trop peu étudiée, y entretiennent des relations régulières avec la « métropole ». L'implantation pentecôtiste à La Réunion, étudiée par Bernard Boutter, est particulièrement significative. Inconnu avant 1966, le pentecôtisme s'est développé au point que les Assemblées de Dieu réunionnaises revendiquent, en 2000, 20 000 fidèles baptisés, soit presque 3 % de la population totale de l'île. Les A.D.D. réunionnaises ont également été l'origine d'une implantation pentecôtiste à Mayotte, Anjouan, Grande Comore, Mohéri, Madagascar et au Viet-Nam, tissant la toile d'un « réseau indianocéanique »[163]. En élargissant le cercle, le continent africain apparaît comme la destination privilégiée des flux missionnaires français en raison des liens historiques très forts qui unissent la France et beaucoup d'anciennes colonies. D'autres horizons sont atteints également, mais dans une moindre mesure. Les évangéliques français contribuèrent ainsi activement à la structuration d'un réseau francophone, comme en témoigne la présence, chaque année, d'étudiants africains à la Faculté de Vaux-sur-Seine. L'association évangélique charismatique « Coef 5 »[164], le développement de la Communion des Eglises de l'Espace Francophone[165] (C.E.E.F.), ou la popularité de TOP CHRETIEN, « portail évangélique francophone » sur le *World Wide Web*, sont d'autres signes de la vitalité croissante de ces réseaux évangéliques francophones.

Le Maghreb, et particulièrement l'Algérie, n'est pas à l'écart de ce réseau francophone, en dépit de l'importance de l'identité islamique. Plusieurs œuvres travaillent à l'évangélisation des populations maghrébines, aussi bien outre-Méditerranée qu'en France, au sein des populations immigrées. Travaillant dans une grande discrétion, elles rencontrent un impact parfois significatif, marqué par la création d'assemblées évangéliques kabyles et arabes. Au sein de la population maghrébine immigrée en France de la première ou de la seconde génération, on compte – en

163 Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion...*, *op. cit.*, p. 23.

164 Ce réseau, qui publie le périodique *Signe dans la francophonie*, est animé par le pasteur charismatique Philippe Joret. Lors de la « Conférence chrétienne francophone » organisée du 25 au 30 juillet 2000 à Montpellier, environ 1500 inscrits et près de quarante Etats ou DOM/TOM se sont retrouvés, dont plusieurs hommes politiques (Afrique Noire, Québec).

165 La C.E.E.F., créée en 1996, est conduite en 2002 par le pasteur charismatique Jean-Marc Potenti. Elle compte, à cette date, dix-huit Eglises membres. Organisant des séminaires décentralisés, elle contribue à former par ce biais des laïcs et pasteurs au Burkina Faso, au Cameroun, au Congo Démocratique, au Rwanda et au Togo.

toute hypothèse – plusieurs milliers de convertis généralement venus d'un horizon musulman, parmi lesquels plusieurs sont devenus pasteurs ou évangélistes[166]. De manière très clairsemée, on retrouve aussi une influence évangélique hexagonale en Amérique du Nord. Une timide « voix française » se fait désormais entendre régulièrement aux Etats-Unis[167], ce qui constitue une relative nouveauté par rapport aux périodes précédentes[168]. Les liens avec le Québec se resserrent eux aussi, proximité linguistique aidant, en dépit de la très faible proportion de Québécois évangéliques (moins de 40 000, soit environ 0,5 % de la population). Une Faculté de Théologie évangélique francophone, fondée au Québec en 1982 (à Montréal), et la nouvelle Alliance Francophone des Protestants Evangéliques du Québec (fondée en 1996) entretiennent des relations régulières avec leurs équivalents français. Des liens plus informels sont également tissés avec les protestants évangéliques de Haïti (qui constitueraient plus d'un tiers de la population totale) par le biais des missions et des filières de formation[169].

5. Un archipel fragile et éclaté

Ce courant protestant militant et conversionniste reste cependant assez hétérogène et sociologiquement fragile à l'horizon 2000. L'archipel évangélique français apparaît dilaté et soumis à de multiples tensions internes, même si une identité commune se repère bel et bien. Il faudrait se garder des pièges d'une histoire finaliste en forme de « *success story* ». La mouvance évangélique est extrêmement marginale si on la resitue

166 Au sein du monde baptiste français contemporain, on peut citer par exemple Azédine Bentaïba (évangéliste), Saleh Khaled (évangéliste), Nordine Salmi (pasteur), Mekki Drihem (pasteur), Assan Merabti (pasteur), Djamel (« Djams », évangéliste par la musique)…

167 L'une des principales *mega-churches* des Etats-Unis, la *Willow Creek Community Church*, doit largement son existence à l'influence décisive de l'enseignement théologique d'un protestant évangélique français, Gilbert Bilezikian (né à Paris en 1927), professeur pendant un quart de siècle aux Etats-Unis. Pour un court aperçu sur Gilbert Bilezikian, voir la double page qui lui est consacrée dans le *Christianisme au XXIe siècle*, n° 792 (26/01-2/02/2002). Henri Blocher (1937-), figure phare de la théologie évangélique française, enseigne par ailleurs ponctuellement outre-Atlantique, où plusieurs de ses ouvrages ont été traduits.

168 Des protestants évangéliques français, comme Ruben Saillens (1855-1942), ont pu, en leur temps, exercer également une petite influence outre-Atlantique, mais de manière exceptionnelle et ponctuelle (à l'occasion de voyages).

169 Voir Fritz Fontus, *Les Eglises protestantes en Haïti : communication et inculturation*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2001.

par rapport à la population totale. En 2002, on ne compte pas plus de quatre ou cinq « évangéliques » sur mille citoyens français, *ratio* qui n'a guère changé durant les vingt dernières années du XXe siècle. Leur culture religieuse apparaît par ailleurs beaucoup moins valorisée socialement que celle du bouddhisme, dont les traits apparaissent pourtant moins familiers – *a priori* – à la population française, culturellement marquée par le christianisme. Si l'offre religieuse évangélique n'est pas sans attraits, elle est marquée aussi par la précarité. De nombreux terrains permettent de le vérifier.

Le mouvement dominant en direction d'une certaine crédibilisation et densification se double par exemple de tendances au repli contre-culturel qui suscitent la méfiance des acteurs sociaux. On peut situer en partie dans cette perspective de repli la position tenue (en tout cas jusqu'à l'entrée des années 1990) par la F.E.F. (Fédération Evangélique de France). Elle évoque, dans ses textes fondateurs, la « marée montante » des périls face auxquels les évangéliques se doivent d'élever une digue. On dénonce « un œcuménisme équivoque, envahisseur, et bientôt persécuteur »[170] dans une optique pessimiste et contre-culturelle qui n'est pas sans évoquer l'orientation-type du fondamentalisme séparatiste, suscitant la réserve de beaucoup. D'une façon générale, l'accent des « évangéliques » sur la communauté locale et sur les certitudes les met parfois moins à l'abri que d'autres des dérives sectaires, le « sociétaire » militant glissant insensiblement vers du « communautaire » intransigeant où le choix disparaît derrière l'illusion fusionnelle du petit cénacle d'élus[171]. Comme l'a bien montré Neal Blough, les Eglises évangéliques défendent le caractère fortement normatif, pour tous les membres, de la Bible, dont une des dimensions est le rejet de la « mondanité », ce qu'il exprime en faisant l'hypothèse, pour les Eglises évangéliques, d'un « monachisme séculier » professant[172]. Dans la grande majorité des cercles évangéliques, cette ascèse intra-mondaine, cette dimension « monachique séculière » s'accompagne de multiples interactions, négociations, dialogues avec la société environnante, au nom de ce que Jean-Paul Willaime a défini comme un « entrisme convictionnel »[173]. Mais il arrive que la pente de la dénonciation unilatérale, du groupe auto-suffisant, l'emporte sur l'interaction et dès

170 *Annuaire évangélique de la F.E.F.*, Paris, éd. F.E.F., 1982, p. 456.

171 Cf. conclusion de Sébastien Fath, « Le protestantisme évangélique : la planète pour paroisse ? », *Revue des Deux Mondes*, juin 1999, pp. 83-94.

172 Cf. Neal Blough, « Les Eglises de professants : un monachisme de substitution ? », *Foi et Vie*, avril 1994, pp. 29-44.

173 Jean-Paul Willaime, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme 'établi' et protestantisme 'évangélique' », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 179.

lors, le « sectarisme » (au sens courant) menace[174]. Cette tendance rigoriste et exclusiviste explique (entre autres) pourquoi, au milieu des années 1980, ont fleuri plusieurs études s'interrogeant sur les relations entre courant évangélique et intégrisme[175].

Par ailleurs, la créativité organisationnelle tous azimuts des évangéliques[176], particulièrement accélérée à partir de 1945, semble s'avérer en partie contre-productive en terme d'efficacité et de crédibilité, dans la mesure où l'extrême diversité des œuvres et des mouvements contribue à une certaine perplexité de l'observateur… et à une dispersion des efforts. Il s'agit souvent moins d'« *institutions* » (en tout cas, au sens d'organismes fédérateurs, bureaucratisés et relativement centralisés) que d'« *organisations* » souples, parfois bien éphémères, charpentées autour d'un fondateur, sans souci de concertation et de coordination. S'il y a « diversité des tempéraments »[177], il y a, plus encore, diversité des organisations (et des journaux), donnant parfois un sentiment d'éparpillement. Cette multiplication des structures ne correspond pas seulement à l'effet « mécanique » de l'accroissement des effectifs évangéliques. Elle est due aussi à l'influence missionnaire étrangère, redevenue massive après 1945 (à l'image des débuts du « Réveil » du XIX^e siècle). Cette influence internationale, sur laquelle des études restent à faire, a joué sans aucun doute un rôle structurant et dynamisant en terme institutionnel, mais elle s'est accompagnée aussi de difficultés sur le plan des structures, les missions œuvrant parfois sans grand souci de coordination avec « l'existant », d'où le « doublement », voire le « triplement » d'organisations similaires, quand une aurait suffi. L'articulation entre ces structures transversales aux Eglises avec les assemblées locales n'est pas non plus sans difficultés. Supposées

174 Quelques groupes évangéliques sont par exemple très opaques au regard extérieur, limitant au maximum la sortie d'informations internes. On peut penser aux Eglises dites « Timothée », fondées sur un piétisme fondamentaliste particulièrement soucieux d'une mise à distance du « monde ».

175 Outre l'étude, déjà mentionnée, de Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime pour *Social Compass*, on peut renvoyer à Daniel Alexander, « Le fondamentalisme est-il un intégrisme ? », *Revue Suisse de Sociologie*, vol. 9, n° 3, 1983, pp. 509-535. Quelques années plus tard, on retrouve un écho de ces réflexions dans *Hokhma* (numéro spécial), *Incontournables évangéliques ? Histoire et actualité des courants « évangéliques » dans le protestantisme contemporain*, n° 60, 1995. Il faut noter que ces études mettent toutes en lumière les différences marquantes entre intégrisme et fondamentalisme, en dépit de certains accents communs.

176 Lors d'un colloque sur l'identité évangélique tenu à l'Institut Biblique de Nogent les 11 et 12 septembre 2002, le pasteur baptiste Paul Appéré a significativement parlé de la maladie de la « créationnite ».

177 Cf. le titre du chapitre 3 d'Alfred Kuen, « La diversité des tempéraments », in *Qui sont les évangéliques ? Identité, unité et diversité du mouvement*, Saint-Légier, éditions Emmaüs, 1998, pp. 55 à 68.

dynamiser les Eglises locales, elles en viennent parfois à leur faire concurrence, voire à les affaiblir[178] (ne serait-ce que par le prélèvement humain qu'elles réalisent sur certaines assemblées), alors que ces dernières constituent l'ossature première – et en principe essentielle – de l'inscription sociale du protestantisme évangélique dans le paysage religieux français.

L'apport considérable de missionnaires étrangers après 1945, dont une forte majorité d'Américains, a par ailleurs posé un véritable problème d'identité aux « évangéliques » français. L'influence américaine n'est certes pas la seule, loin s'en faut. A l'échelle européenne, des relations (anciennes) avec la Suisse[179], l'Angleterre[180], les Pays-Bas[181] se sont maintenues, tandis que d'autres échanges missionnaires se sont développés (Allemagne, avec la *Liebenzeller Mission*[182], ou Suède[183]). Des pays extra-européens commencent aussi, depuis les années 1960, à s'intéresser au terrain français en envoyant des missionnaires. C'est notamment le cas de l'Afrique du Sud, du Congo démocratique et de la Corée du Sud (qui détient, en 2002, le taux record d'envois de missionnaires par habitant). Mais c'est bien d'outre-Atlantique que l'influence missionnaire la plus massive s'est signalée depuis les années 1960, marquant une rupture par rapport au début du XX^e siècle. Alors qu'aux Etats-Unis, le protestantisme évangélique connaît des évolutions et une expansion qui des-

178 D'où un discours très méfiant porté de plus en plus, dans certains milieux évangéliques traditionnellement très favorables au congrégationalisme (assemblées de frères, évangéliques indépendants, baptistes stricts…), sur ces organisations « *para-church* », critiquées comme fragilisant l'Eglise locale et nivelant les identités doctrinales. Sur ce terrain comme sur d'autres, des études précises seraient nécessaires.

179 De nombreuses personnalités évangéliques suisses ont exercé une influence directe sur la scène française. On peut citer (entre autres !) René Pache (1904-1979), Gabriel Mützenberg (1919-), Claire-Lise de Benoit (1917-), etc. L'influence est bien sûr réciproque, comme en témoigne l'itinéraire d'un Alfred Kuen (1921-), strasbourgeois installé en Suisse où il a produit une œuvre considérable.

180 Plusieurs dizaines de missionnaires évangéliques anglais œuvrent en France à l'entrée du XXI^e siècle, au sein de différentes unions d'Eglises.

181 Certains milieux réformés « calvinistes évangéliques » hollandais nourrissent par exemple des liens étroits avec la Faculté d'Aix-en-Provence.

182 La Mission allemande de Liebenzell, fondée en 1899 à Hambourg, s'est implantée en France depuis 1985, en coordination avec la F.E.F., dans une région « désertique » en Eglises évangéliques : la Normandie. Plusieurs postes d'évangélisation ont été depuis créés, à Saint-Lô (1989), Coutances (1990), Saint-Aubin-du-Perron (1990), Avranches (1991), Alençon (1994), Carentan (1995), Mortagne-au-Perche (1996)…

183 La Mission suédoise *Örebro Mission Society* (fondée en 1892) collabore depuis 1982 à l'évangélisation de la France avec la Fédération Baptiste (F.E.E.B.F.). Par ailleurs, France Mission est en partie financée par la Suède (le complément étant versé par la Grande Bretagne, la Suisse et la France).

sinent des « frontières nouvelles »[184], la France vit de plus en plus à l'heure de l'Oncle Sam. Dans l'univers du spectacle, Eddy Mitchell et Johnny Halliday acclimatent les rythmes d'Elvis Presley, tandis que dans le monde protestant, l'influence américaine est patente. A l'entrée des années 1970, Robert Vajko fournit les statistiques suivantes : quarante-huit missions (ou sociétés) américaines œuvrent en France, avec 378 missionnaires[185]. Jamais l'empreinte évangélique américaine n'a été aussi visible que depuis les années 1960. Des dizaines de missions d'outre-Atlantique se sont alors implantées en France, ou ont repris un travail précédemment effectué par des missions européennes[186].

Parmi celles qui reçurent le meilleur accueil, Allen V. Koop mentionne la *Gospel Missionary Union* (accueillie par les Eglises libres), l'*Alpine Mission* (accueillie par les assemblées de frères), la *Mennonite Alliance* (accueillie par les assemblées mennonites françaises), et la *Southern Baptist Convention* (accueillie par la Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes de France). Dans toutes ces situations d'implantation, une coopération efficace paraît s'être établie, satisfaisant à la fois « les Américains et les Français »[187]. Le milieu mennonite en est un bon exemple. Alors que sur d'autres terrains, l'influence américaine eut tendance à freiner l'accent sur le « social » (et surtout sur la « pensée sociale »), en raison du contexte de la Guerre Froide, il n'en a rien été parmi les mennonites français, bien au contraire. L'implication mennonite américaine en France à partir de la Seconde Guerre mondiale a permis un important développement d'œuvres sociales qui ont remodelé l'identité mennonite française dans le sens d'une interaction beaucoup plus grande – et appréciée très positivement par les acteurs – avec la société globale[188]. Dans bien des situations, l'optique missionnaire américaine en France a tenu compte de l'impératif d'une collaboration bilatérale qui donne aux Français une large marge d'action… voire une autonomie presque totale. C'est par exemple le cas de l'association *Croisade de Maison en Maison* (C.M.M.), implantée en France depuis 1971, dirigée par un Français et entièrement autofinancée par les dons des Eglises évangéliques de l'Hexagone.

Mais dans d'autres situations d'implantation, les échanges des missions américaines avec la « société d'accueil » (y compris en terrain

184 Cf. Daniel Zimmerlin, *Les frontières nouvelles de l'« evangelicalism » américain, constantes et transformations d'une sous-culture, 1970-1990*, Paris, thèse de doctorat E.P.H.E. (dir. J.-P. Willaime), 1997.

185 Robert Vajko (qui cite Dayton, *Mission Handbook*), *A History and Analysis of the Church-Planting Ministry…*, *op. cit.*, p. 233.

186 C'est le cas de la mission alpine. Cf. Virgil Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Mission…*, *op. cit.*

187 Allen V. Koop, *American Evangelical Missionaries in France*, *op. cit.*, p. 176.

188 Cf. Michel Paret, *L'action sociale mennonite en France au XX^e siècle, approches diachronique et analytique*, diplôme E.P.H.E., 1997.

évangélique) se sont avérés parfois relativement problématiques[189]. Des réflexes d'assistanat ont pu par exemple se développer, suscitant la réserve de certains spécialistes de l'évangélisation par les Eglises locales « autonomes »[190]. Par ailleurs, l'impact considérable en France d'organisations *para-church* comme *Jeunesse pour Christ*, *Opération Mobilisation* (O.M.), *Jeunesse en Mission* (J.E.M.), ou *Campus pour Christ*[191], l'influence financière des maisons d'édition évangéliques américaines, dont les produits sont massivement traduits en France, conduit à l'hypothèse d'une véritable « crise culturelle silencieuse » pour le protestantisme évangélique français à partir des années 1960. Elle est largement silencieuse, car les difficultés rencontrées face à l'influence évangélique américaine nouvelle apparaissent, aux responsables évangéliques français, bien inférieures aux bénéfices rencontrés en terme de moyens et de croissance d'Eglise[192]… Mais elle n'en paraît pas moins réelle. Parler de « discontinuité » serait trop fort, mais il y a bien un décalage entre « l'avant » 1945/60 et « l'après ». Peut-être en voit-on un indice dans le fait qu'un certain nombre d'évangéliques de la fin du XX^e siècle auraient tendance à récuser, dans leur auto-identification, « l'appellation protestante », d'après les résultats d'une enquête de Solange Wydmush[193]. Très rares auraient été les baptistes, méthodistes, libristes ou « frères » du début du XX^e siècle à récuser le label « protestant ». Ils sont beaucoup moins rares deux générations plus tard. Signe évident d'un hiatus entre le « vécu » évangélique de seconde moitié du XX^e siècle (qui privilégie l'immédiat, les références « à la mode » américaine, souvent déconnectées du contexte français) et l'insertion culturelle et historique objective de la mouvance évangélique au sein du protestantisme français. Les évangéliques de l'Hexagone, à

189 Pour compléter et affiner l'étude de Koop, une recherche de fond serait nécessaire, d'un strict point de vue socio-historique, sur l'impact évangélique américain dans la France d'après 1945.

190 Un milieu comme celui de l'Association Baptiste (A.E.E.B.F.), traditionnellement très favorable à la notion de l'autonomie de l'Eglise locale, a longtemps plaidé pour un recours modéré à ces organisations *para-church*. Robert Dubarry (1875-1970), longtemps conducteur de l'A.E.E.B.F., estimait préférable d'encourager le rayonnement de l'assemblée professante. Ce fut aussi, plus tard, l'une des problématiques développées par Daniel Liechti dans *Die Selbständigkeit der jungen evangelikalen Gemeinden in Frankreich als missionarische Herausforderung*, Stuttgart-Korntal, Frei Hochschule für Mission, 1997.

191 Ce mouvement, implanté en France à partir de janvier 1972, a pris le nom d'Agape.

192 Comme l'affirme trop brutalement Allen V. Koop à la fin de sa thèse : « Pendant que les Français convertissaient des Eglises en garages, les missionnaires américains convertissaient des garages en Eglises » (pp. 177-178).

193 Solange Wydmush, « La Constellation protestante française », *Foi et Vie*, XCVII (décembre 1998), n° 5, p. 77, d'après les résultats d'enquête produits dans une thèse E.P.H.E. de 1996 à partir de 85 entretiens semi-directifs.

l'entrée des années 2000, connaissent souvent aussi familièrement les auteurs évangéliques américains que leurs propres auteurs… tandis que des « classiques » du passé « évangélique » francophone comme Agénor et Valérie de Gasparin[194], Edmond de Pressensé (libriste), William-Henri Guiton (méthodiste) ou Ruben Saillens (baptiste) sont enfouis dans l'oubli : les protestants évangéliques français de 2002 qui connaissent leur nom se réduisent à une peau de chagrin, alors que ces auteurs ont compté parmi les grandes figures du protestantisme français de leur temps… et publié nombre d'ouvrages bien rarement réédités. Comme l'écrit sobrement André Encrevé, dans la postface d'une synthèse sur l'histoire du protestantisme français : « L'essentiel de leurs publications doctrinales, ecclésiales et spirituelles est issu des productions théologiques du monde anglo-saxon. Elles en portent naturellement la marque et ne sont pas toujours adaptées à la situation française d'un protestantisme minoritaire »[195].

Un autre terrain de fragilité structurelle propre au protestantisme évangélique français tient dans sa dynamique prosélyte[196]. L'évangélisation, la diffusion de la « Bonne Nouvelle » est en principe non négociable pour un protestant qui revendique l'identité « évangélique ». L'appel à « faire des disciples » retentit dans toutes les assemblées, suscitant de multiples initiatives d'annonce ouverte du message évangélique. Or, cette orientation prosélyte s'oppose de plus en plus au développement d'une culture de l'indifférenciation religieuse et de l'euphémisation des absolus (surtout s'ils sont religieux). Durant les trente dernières années du XX^{e} siècle, un « religieusement correct »[197] – ou « religieux libéral »[198] – s'est progressivement imposé sur la scène médiatique, cultivant le sens de la relativité (aucune religion ne peut avoir le monopole du salut ou de la vérité), le « dialogue », l'écoute et l'autonomie individuelle. Dans ce contexte, la demande religieuse a tendance à s'orienter en direction de « service spirituels ponctuels »[199] et non plus d'engagements dans la durée. C'est le

194 Agénor (1810-1871) et Catherine Valérie de Gasparin (1813-1894) ont écrit, à eux deux, plus de cinquante ouvrages qui ont beaucoup marqué le courant protestant évangélique français et suisse de leur temps.

195 André Encrevé, in Philippe Wolff (dir.), *Les protestants en France, 1800-2000*, Paris, Privat, pp. 219-220.

196 On utilise ici le mot « prosélytisme » dans son sens classique, qui évoque l'idée de « faire des disciples », et non pas dans le sens péjoratif qu'il peut parfois avoir, devenant abusivement synonyme de « racolage » ou de mise en avant des spécificités d'un mouvement comme condition de salut.

197 Un mensuel comme *L'Actualité des Religions*, dirigé par Jean-Paul Guetny, est un bon porte-parole de cette conception de la religion aujourd'hui.

198 C'est l'expression retenue par Françoise Champion et Martine Cohen (dir.) dans l'excellent ouvrage qu'elles ont dirigé sur la question des sectes : *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999 (pp. 54-55).

199 Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calman-Lévy, 1999, p. 148.

« à chacun sa voie » qui s'est imposé dans l'espace public, au détriment des messages normatifs absolus. Comme le souligne Jean-Paul Willaime, on accepte « d'autant mieux le religieux » qu'il est « tranquille et en perte d'influence. On l'accepte beaucoup moins bien dès lors qu'il redevient militant et conquérant »[200]. Dans cette configuration, l'insistance « évangélique » sur l'annonce du salut en « Jésus-Christ seul » tranche, et suscite des remous. D'autant plus que le mode d'encadrement religieux propre aux Eglises évangéliques n'est pas celui d'un « religieux à la carte », décrit par beaucoup (et à juste titre) comme le mode majeur d'adhésion religieuse contemporaine. L'engagement religieux de type évangélique défend au contraire un « christianisme de conversion à caractère militant, soucieux de rectitude doctrinale et morale de l'individu chrétien »[201]. D'où parfois certaines tensions locales, lorsque les collectivités sont confrontées à une annonce publique de l'Evangile dont les populations n'ont pas l'habitude. Accoutumés à un intense « matraquage commercial » (prospectus dans les boîtes aux lettres, affiches qui saturent l'espace urbain, publicité télévisée, etc.) et à la propagande politique, les individus n'ont en revanche plus l'habitude de l'affichage public des convictions religieuses.

Ce déphasage est particulièrement vif dans un pays comme la France (il est plus atténué en Suisse ou en Angleterre, par exemple), en raison de l'histoire particulière de ce pays en matière de laïcité. La République française, au XIX^{e} siècle, s'est en effet installée durablement au prix d'une lutte frontale contre l'emprise de l'Eglise catholique. D'où cette idée française que la modernité démocratique et républicaine doit mettre à distance l'expression publique des religions, perçue comme une menace toujours possible à la vie démocratique. Au nom de l'émancipation républicaine, on voit poindre « l'idée très française d'une incompatibilité irréductible entre l'autonomie personnelle et la croyance, entre la foi et la liberté »[202]. On ne saurait réduire le développement d'un climat « anti-sectes », en France, à cet héritage culturel : la dangerosité sociale de certains groupes « sectaires » n'est pas contestable. Mais on peut faire l'hypothèse qu'au-delà d'un souci (parfaitement légitime) de protéger les citoyens des dérives sectaires, c'est « un régime implicite et nettement limitatif des cultes reconnus »[203] qui pointe en filigrane, les protestants évangéliques ne bénéficiant pas toujours, dans l'espace public, du même accueil que celui que l'on réserve aux religions ou Eglises moins militantes. Dans un tel contexte de méfiance, la marge de manœuvre

200 Jean-Paul Willaime, « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », in *Le religieux dans la commune*, *op. cit.*, p. 361.

201 Jean-Paul Willaime, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme 'établi' et protestantisme 'évangélique' », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, *op. cit.*, p. 171.

202 Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes*, *op. cit.*, p. 55.

203 Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 54.

des protestants évangéliques n'est pas énorme : ils peuvent certes éventuellement modifier certaines expressions d'évangélisation devenues « trop voyantes »[204], mais ils ne peuvent renoncer à l'évangélisation directe, à moins de renier leur identité même. C'est peut-être sur le terrain de l'engagement social qu'ils paraissent trouver le plus de possibilités d'adaptation. Devant les éventuelles accusations de repli sectaire et d'obsession prosélyte, la mise en œuvre d'une action sociale (quand elle existe) peut constituer une manière (parmi d'autres) d'exprimer un souci global d'interaction respectueuse avec la société française dans son ensemble. Force est de constater que depuis 1945, l'influence américaine qui s'est exercée dans le contexte de la Guerre Froide n'a pas facilité cette activité sociale, en dépit de quelques initiatives parfois significatives[205]. Le « social » était alors facilement assimilé aux « tendances socialistes », voire « communistes ». *Vade Retro* ! Mais le renouveau (relatif) d'une « pensée sociale évangélique » en France, depuis la fin des années 1980[206], et l'importance croissante, sur la scène évangélique française, de l'A.S.Ev. (Association Sociale Evangélique)[207], permet de faire l'hypothèse d'une meilleure visibilité sociale de ce que Frédéric de Coninck appelle « une éthique de la fraternité »[208]. Cette tendance, qui reste fragile[209], ne suffit cependant pas à contrecarrer la « rumeur sectaire » parfois véhiculée autour de certaines Eglises évangéliques avant tout préoccupées d'évangélisation directe.

---

204 C'est le cas par exemple du « porte-à-porte », domaine dans lequel beaucoup de protestants évangéliques s'auto-censurent depuis les années 1980, en raison de la pression sociale qui vise à assimiler cette pratique (abondamment utilisée pourtant dans le domaine publicitaire et commercial) à du « prosélytisme sectaire » (type « Témoins de Jéhovah »).

205 On peut penser en particulier à l'essor des œuvres sociales mennonites après la Seconde Guerre mondiale, ainsi qu'au développement de l'A.B.E.J. dans les rangs baptistes après sa création en 1945 (Association Baptiste pour l'Enfance et la Jeunesse). Voir aussi le développement de la Maison Blanche, foyer pour enfants en Bretagne conduit par Priscilla Hoops Jonhson (cf. P.H. Johnson, *Les enfants de mon cœur*, Dinan, 1982).

206 Le C.E.I.A. de Lognes 2001 a consacré son thème principal à la question « pauvreté et richesse », nourrissant plusieurs débats sur l'engagement social évangélique.

207 L'A.S.Ev. a été créée lors de l'assemblée générale constituante du 21 avril 1979. Sa base doctrinale est celle de l'Alliance Evangélique. Elle comportait à l'origine trois branches : un département information, un département formation (Formasev), un département « rencontres ».

208 Mais Frédéric de Coninck précise très judicieusement : « Il importe de ne pas confondre fraternité et paternalisme ». Cf. Frédéric de Coninck, « Le monde évangélique, une mosaïque sociale », *Hokhma*, n° 60, 1995, p. 50.

209 L'engagement et le discours social évangéliques restent moins audibles, en France, sur des terrains comme la lutte contre le chômage et la misère, par exemple, que lorsque certains cercles évangéliques protestent bruyamment contre des événements culturels comme *Harry Potter* ou Halloween.

Enfin, le développement continu du courant « évangélique » en terme d'effectifs et de structures (d'environ 100 000 personnes à la fin des années 1950 à 350 000 en 2002) accentue paradoxalement, sur certains plans, la fragilité sociale de ce protestantisme. En effet, tandis que certains cercles de la « deuxième » ou « troisième génération » (comme les baptistes ou les libristes) parviennent à une visibilité et une crédibilité accrues, d'autres, nouveaux venus sur la scène protestante (comme la vaste nébuleuse des Eglises charismatiques[210], qui « explose » à partir des années 1970, ainsi que la vague pentecôtiste qui la précède), s'avèrent fortement déphasés par rapport au mouvement de structuration amorcé depuis les années 1960. Les forces centrifuges (élargissement constant de l'assise et des effectifs évangéliques) apparaissent à certains égards supérieures aux forces centripètes[211] (consolidation d'un noyau identitaire repérable et structuré). Le terrain des Eglises évangéliques « ethniques », encore (trop) peu exploré[212], est révélateur de cette tendance centrifuge. Ces assemblées, qui se sont multipliées depuis les années 1970 sur des bases très souvent charismatiques, fonctionnent parfois indépendamment de toute liaison avec les réseaux évangéliques déjà constitués[213]. Ce décalage est compréhensible compte tenu des spécificités sociales de ces Eglises (dont les membres, souvent d'origine africaine, vivent une insertion délicate dans la société française). Loin de cultiver le repli volontaire, ces assemblées constituent même, à bien des égards, des « sas d'insertion » pour des populations en demande d'accueil. Il reste que ce contexte spécifique, presque « hors réseau », peut faciliter des dynamiques centrifuges importantes, au gré des aventures du charisme des pasteurs.

Travaillant sur des bases éclatées, où divers « entrepreneurs indépendants du charisme » multiplient les micro-initiatives sans grand souci de cohérence régionale ou nationale, les « évangéliques » français implantés après 1965 affichent d'une manière générale une image parfois décalée

---

210 Voir Evert Veldhuizen, *Le renouveau charismatique protestant en France*, *op. cit.*

211 Ce problème est propre à toutes les mouvances ou fédérations en expansion, y compris, sur le plan politique, la Communauté européenne…

212 Il existe pour l'instant un D.E.A. sur les Eglises coréennes en France, implantées depuis 1974 (quatorze assemblées) : voir Hui-Yeon Kim, « Evolution et mutation du protestantisme coréen à Paris », E.H.E.S.S., 2002. On attend aussi avec impatience la soutenance prochaine de Jean-Claude Girondin, « Ethnicité et religion parmi les protestants antillais de région parisienne », Paris, thèse E.P.H.E.

213 C'est pour contrecarrer cette tendance centrifuge que la Communauté des Eglises Africaines en France (C.E.A.F.) a été créée en juin 1990. La C.E.A.F. entend homogénéiser les procédures de fonctionnement des différentes assemblées membres, et stimuler une dynamique de formation insérée dans la réalité évangélique française (rôle clef de la Faculté de Vaux-sur-Seine). Source : Majagira Bulangalire, *Le Manuel*, Paris, 2000.

par rapport à la visibilité donnée par des institutions comme le C.E.I.A. ou la Faculté de Vaux-sur-Seine. Un des enjeux d'avenir qui va se poser, en France comme ailleurs, est aussi celui de la pleine insertion, ou non, de l'ensemble du mouvement pentecôtiste/charismatique dans le courant protestant évangélique. Jusqu'à présent, en France, les raisons d'intégrer le pentecôtisme au mouvement évangélique l'emportent, très largement, sur les motifs qui conduiraient à les dissocier (ce qui n'est pas toujours obligatoirement vrai dans tous les pays). Il faut se garder ici d'une erreur de perspective qui viendrait à surévaluer le rôle du charisme en milieu pentecôtiste/charismatique, en oubliant tout le reste, à commencer par la dimension majeure jouée par la lecture de la Bible[214]. Marqué par une croissance beaucoup plus endogène (fondée sur des prédicateurs français) que celle de beaucoup d'Eglises évangéliques françaises d'après-guerre[215], le pentecôtisme de l'Hexagone est doté d'une indéniable identité protestante évangélique, bibliciste et conversionniste. Un Ruben Saillens, par exemple, a directement influencé la théologie des Assemblées de Dieu, tandis que des milliers de protestants originaires d'autres horizons (y compris réformés et luthériens) ont rejoint et enrichi les rangs pentecôtistes au fil des années de leurs références propres. L'identité « évangélique » des courants pentecôtistes et charismatiques paraît globalement bien assise. Mais il ne faut pas nier pour autant que des tiraillements existent à la marge, en gardant à l'esprit que la réalité pentecôtiste, très multiforme[216], est travaillée par la tension entre charisme et rôle de la doctrine (traditionnellement central en protestantisme). Comme l'a par exemple noté Douglas Jeter à propos des Assemblées de Dieu (A.D.D.), « tous les pasteurs du Mouvement ont une perception des charismes spirituels qu'ils placent en premier lieu d'importance dans la communication de l'Evangile »[217]. Dans la grande majorité des cas, les charismes restent mis en œuvre, contenus et suscités dans le cadre de l'interprétation

[214] Cette erreur est parfois favorisée par les préférences de certains chercheurs, qui peuvent être plus à l'aise dans l'analyse générique du « charisme » que dans celle du rôle de la Bible, pourtant texte de référence en protestantisme comme la Torah l'est pour les juifs ou le Coran pour les musulmans.

[215] Ce constat intrigue notamment Robert Vajko, dans son mémoire (1975, *op. cit.*), qui s'interroge sur le décalage entre un fort afflux missionnaire américain qui paraît « percer » difficilement en terme de créations d'Eglises, et le développement très spectaculaire du pentecôtisme français après 1945… sans missionnaires américains, à partir de prédicateurs français « formés sur le tas » sans moyens importants (pp. 215ss).

[216] Cette diversité est telle que Jean-Paul Willaime, dans les *Archives de Sciences Sociales des Religions* (numéro spécial sur le pentecôtisme, janv.-mars 1999, n° 105), précise fort justement que « traiter du pentecôtisme en général peut paraître téméraire » (p. 5).

[217] Douglas Jeter, *Le problème de la communication de l'Evangile et sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, *op. cit.*, p. 508.

de la Bible (texte qui accorde, en particulier dans le *Nouveau Testament*, un rôle important aux charismes !). Mais dans un profil pentecôtiste où le charisme et la pneumatologie l'emporteraient sur la référence à la Bible, on ne peut exclure (pour certaines assemblées) un scénario de différentiation d'avec le mouvement évangélique (et le protestantisme)[218]. Cette hypothèse (assortie des mêmes nuances) vaut également pour les Eglises spécifiquement charismatiques[219] qui développent leurs réseaux (et leurs thèmes) depuis les années 1970.

Ces multiples enjeux et tensions n'oblitèrent cependant pas le fait que le profil du protestantisme évangélique français, encore assez peu documenté en comparaison des données dont on dispose sur le protestantisme luthérien et réformé, s'inscrit de manière originale dans l'histoire du christianisme. Tandis que la périodisation de l'histoire contemporaine du catholicisme et du protestantisme anciennement « établi » souligne, en France, le déclin démographique et une influence en recul, l'itinéraire des « évangéliques » dessine – certes à la marge – un profil différent. A la question posée en 1977 par Jean Delumeau : « Le christianisme va-t-il mourir ? »[220], les protestants évangéliques de l'Hexagone sont de ceux qui répondent résolument « non » : la France des années 2000 reste pour eux (comme pour d'autres) un « pays de mission » où le déclin des Eglises n'a rien d'inéluctable.

Conclusion

Une forme originale de « recomposition » du religieux

La périodisation de l'histoire des « évangéliques » en France, qui dessine l'itinéraire singulier d'une croissance numérique assez forte, d'un

[218] Voir à ce sujet Sébastien Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Eglise : pentecôtisme et débat sectaire », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 2001/3, pp. 371-389.

[219] L'évangéliste charismatique américain Morris Cerullo (rattaché à la nébuleuse charismatique du « Faith Movement ») affirme avoir été enlevé au « Ciel » en présence de Dieu en 1947 (suite à quoi il aurait reçu des directives spécifiques et se serait converti). Source : Morris Cerullo, *The Miracle Book, San Diego*, CA, Cerullo Word Evangelism Inc, 1984. Cette figure « à part » dispose de relais en France (où il s'est déjà rendu). Un de ses tracts, diffusé à Saint-Denis en 2001 à l'occasion de sa visite (le 2 avril 2001), proclame entre autres : « Vous dépasserez le point de bénédiction et vous entrerez dans le domaine de la PUISSANCE ! » (source : Anne-Cécile Bégot que je remercie). A côté d'une rhétorique « évangélique », des thèmes tout à fait « décalés » par rapport à l'orientation évangélique s'y expriment. Personnalisation extrême du prédicateur-prophète, révélations particulières, etc. On sort ici d'une logique bibliciste.

[220] Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette, 1977.

militantisme sociétal et d'une visibilisation accrue, suggère, au final, de revoir quelque peu la « grille » classique d'analyse du fait religieux en Europe. Cette réévaluation paraît d'autant plus s'imposer que l'affirmation discrète mais sensible d'une ligne protestante conversionniste et professante s'observe dans tous les pays européens, quoiqu'à des degrés variables d'un pays à l'autre, en dépit des tendances « lourdes » observées par ailleurs au « détachement de la religion »[221]. La grille classique d'analyse des évolutions religieuses s'est appuyée, d'une part, sur la distinction typique (canonique !) Eglise/secte, héritée de Max Weber et Ernst Troeltsch[222]. Elle a postulé, d'autre part, un scénario de déclin de l'emprise sociale des religions, suivant l'idée d'une sécularisation croissante des sociétés modernes. La sociologie et l'histoire des religions, en Europe, ont fonctionné pendant près d'un siècle sur ces postulats. Danièle Hervieu-Léger, entre autres, en est l'héritière, même si elle a questionné, réaménagé, étoffé la typologie Eglise-secte. Avec l'idée que s'il n'y a pas Eglise-institution, il y a « secte », ou dérégulation massive du religieux. Dans la mesure où aujourd'hui, la dérégulation touche particulièrement les appareils institutionnels, la conclusion logique serait donc une tendance à une certaine prolifération « sectaire » (mais aussi à un délitement des appartenances, au nom d'un « religieux à la carte »). Cette analyse, soigneusement étayée et précisée au fil des années, repose sur trop d'indicateurs convergents pour être écartée d'un revers de la main. Mais son caractère convaincant et irrécusable n'empêche pas de faire l'hypothèse, au regard de l'histoire des évangéliques en France, du développement « à la marge » d'un religieux d'un autre ordre. Ni vraiment de type « Eglise », ni de type « flottant »[223], ni vraiment de type « sectaire ».

Avec le développement des Eglises évangéliques en France, on se trouve face à une forme originale de recomposition du religieux, qui fait penser, notamment pour des groupes comme les méthodistes, les baptistes, les libristes ou les assemblées de frères, à ce que Ernst Troeltsch

221 Jean-Paul Willaime, « Les religions et l'unification européenne », in G. Davie et D. Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 312-313.

222 Pour Weber et Troeltsch, le type Eglise renvoie à une « bureaucratie de salut » marquée par un fort appareil institutionnel et clérical, un encadrement de masse et des exigences minimales à l'égard du membre ordinaire. Elle est fortement insérée dans la société globale (tout en affichant certains écarts). La secte correspond quant à elle, d'un point de vue typologique, à une « association volontaire d'individus religieusement qualifiés » (militants) dont le discours est en fort décalage par rapport aux valeurs ambiantes de la société globale.

223 Certains auteurs américains parlent, à propos des convictions et adhésions chrétiennes flottantes en modernité tardive, de « *salad-bar christianity* ».

appelle une « Eglise libre »[224], et qui se rapproche de ce que les auteurs anglo-saxons définissent comme une « dénomination ». Des groupes protestants qui partagent à la fois un militantisme proche du type « sectaire » (au sens sociologique du terme), une interaction avec la société de type « Eglise », et une inscription résolue dans une logique pluraliste et concurrentielle. La recomposition contemporaine du religieux en Europe ne conduirait ainsi pas seulement à une alternative binaire entre de grandes Eglises institutionnelles invitées à faire leur *aggiornamento*, et une « religion en miette »[225] (qu'elle soit émiettée par la logique sectaire ou la logique du « bricolage individuel »). Entre la polarité « Eglise institutionnelle » et la polarité sectaire s'est exprimé et développé en France, à partir du début du XIX^e^ siècle, un modèle intermédiaire de socialisation religieuse, « jeu de coalescence des traits des deux types »[226]. Ces « Eglises libres » et/ou dénominations constituent une des figures possibles – encore trop peu étudiées – de la « recomposition » contemporaine du religieux, aux côtés d'autres groupes qui partagent des traits similaires[227]. En ce sens, le terrain du protestantisme évangélique pourrait bien constituer une piste privilégiée pour l'étude d'une socio-genèse des dénominations en Europe. ■

224 Cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1re ed. 1912, Scienta Verlag, 1961, pp. 733-737.

225 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miette ou la question des sectes*, *op. cit.*

226 Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 120.

227 Il nous semble que diverses orientations du judaïsme, de l'islam, et peut-être (à un moindre degré) le bouddhisme (en tout cas certaines de ses composantes) s'intégreraient relativement bien dans cette hypothèse d'une recomposition des religions en Europe qui ne soit ni centralisée et institutionnelle (modèle « Eglise ») ni émiettée (modèle sectaire ou « à la carte »), mais dénominationnelle.