121

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

Sous la direction de
Sébastien FATH (GSRL)

LE PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE UN CHRISTIANISME DE CONVERSION

EPHE

BREPOLS

L'HISTORIOGRAPHIE DU PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE UNE MISE EN PERSPECTIVE

Sébastien FATH
Chercheur au Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (EPHE/CNRS)

Le protestantisme évangélique donne le tournis à l'observateur. Ses multiples courants représentent environ 200 millions d'individus dans le monde, auxquels on peut rajouter au moins un montant équivalent si l'on comptabilise toutes les tendances pentecôtistes. À l'image du catholicisme, ce protestantisme est un « monde » que l'œil ne délimite pas aisément. Caractérisé par ses accents sur la conversion, la normativité de la Bible, l'engagement et la centralité du thème théologique de la Croix (Bebbington, 1989), il est aussi marqué par une réticence traditionnelle pour les institutions supralocales. D'où la préférence évangélique pour les communautés de base, les fraternités électives (Hervieu-Léger, 1993). Cette spécificité a généré une étonnante diversité de mouvements et dénominations, houleuse parfois, mouvementée toujours, qui fait songer à un véritable océan.

Face à cet horizon, l'historien, le sociologue ou l'anthropologue ont fort à faire. Charles Seignobos, l'un des pères fondateurs de l'historiographie française contemporaine, nous propose un viatique : "Appliquer la critique, c'est donc adopter un mode de pensée contraire à la pensée spontanée, une attitude d'esprit contre-nature. (...) On n'y parvient pas sans effort. Le mouvement spontané d'un homme qui tombe à l'eau est de faire tout ce qu'il faut pour se noyer ; apprendre à nager, c'est acquérir l'habitude de réfréner ses mouvements spontanés et de faire des mouvements contre-nature."[1] Cette définition de la réflexion critique décrit le travail de l'historien, et plus généralement des sciences sociales. En apprenant à se défaire de ses réflexes spontanés, contreproductifs, et en acquérant une méthode analytique distanciée, on parvient à ne pas se noyer dans l'océan des faits. À l'échelle collective, qui ne serait plus celle de l'historien, mais celui de l'historiographie, cette image peut nous renvoyer à celle du navire. Sur l'océan des mouvements protestants évangéliques, les navires de l'historiographie surnagent et fixent le cap, ouvrent des chemins d'investigation.

Le navire amiral, sur ce terrain, est sans conteste l'historiographie états-unienne. Parce que le protestantisme évangélique constitue la culture religieuse majoritaire des États-Unis, c'est naturellement dans ce pays que s'est développée, précocement et massivement, une historiographie pléthorique du protestantisme évangélique. Largement connue, elle ne sera ici que brièvement évoquée (I). Ensuite, derrière ce navire amiral se dessine toute une flottille. Ces historiographies n'ont pas le volume de celle des États-Unis, mais en lien avec cette dernière, elles ont connu un développement vigoureux, caractérisé par un accent sur les dynamiques d'échange et de réseau. Elles portent notamment les pavillons canadien, australien, britannique, pays marqués par une

[1] Charles Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Félix Alcan, 1901, 32-33.

tradition protestante évangélique ancienne et importante (II). Il existe enfin des navires plus isolés, ou plus éloignés en tout cas du géant nord-américain. Ces historiographies se sont déployées plus récemment, mais leur sillage s'étoffe. Sachant qu'il n'est pas possible de passer en revue toutes ces trajectoires historiographiques, qu'elles soient d'Amérique latine, d'Afrique, d'Asie ou d'Europe continentale, on se contentera pour terminer de pointer le regard sur un de ces esquifs, celui de la France, "pays neuf" pour l'historiographie du protestantisme évangélique (III).

I. L'historiographie du protestantisme évangélique aux États-Unis : une ampleur exceptionnelle

C'est particulièrement grâce à l'historiographie américaine (États-Unis surtout) que se dessine de manière assez claire l'objet d'histoire que constitue le protestantisme évangélique, ou *Evangelicalism*. Il s'agit d'un protestantisme de conversion, militant, bibliciste, où c'est l'engagement individuel, et non le rattachement territorial, qui détermine la congrégation. Il n'est pas synonyme de fondamentalisme, courant radical apparu, au sein du protestantisme américain, au début du XX^e^ siècle : si tous les fondamentalistes protestants appartiennent au vaste ensemble évangélique, tous les évangéliques ne sont pas fondamentalistes (Marsden, 1984, 1991, Smith, 1998).

« À la mode » aujourd'hui en raison de son poids quantitatif croissant et du statut privilégié qu'il donne à la conversion individuelle, il s'inscrit dans une longue histoire. Sa naissance proprement dite est située lors du Grand Réveil transatlantique des années 1730-1740, où le message du salut personnel est prêché sans relâche aux foules du Nouveau Monde (Bumsted & Van de Wetering, 1976). Ce mouvement de restructuration globale de la religion coloniale est porté par des figures comme celle de George Whitefield (1714-1770), étudiée par Harry Stout (1991), mais il ne s'explique pas seulement par le poids de telle ou telle figure charismatique. Outre le contexte sociopolitique « pré-révolutionnaire », cette vague revivaliste prend son ampleur sur la base d'un héritage qui remonte jusqu'à la Réforme protestante du XVI^e^ siècle. Des courants comme le piétisme allemand, le puritanisme dans ses diverses variantes, voire l'anabaptisme[2] (Williams, 1962) ont profondément marqué l'identité protestante évangélique qui s'affirme au début du XVIII^e^ siècle. Jonathan Edwards (1703-1758), l'un des promoteurs du Grand Réveil (Stout & Hatch, 1988, Marsden, 2003), était imprégné de culture puritaine. Quant à Wesley (1703-1791), c'est par le biais de l'influence piétiste morave qu'il s'approcha de la conversion. Enfin, le baptisme, qui nourrit le protestantisme évangélique de dizaines de millions de membres (Mc Beth, 1988), s'est affirmé au début du XVII^e^ siècle sur la base d'une rencontre entre le séparatisme puritain, d'une part, et l'anabaptisme hollandais, d'autre part. Ces diverses filiations se sont sédimentées au XVIII^e^ siècle pour préciser les contours d'un protestantisme de conversion à l'identité affirmée, en dépit de ses dynamiques trans-confessionnelles qui peuvent dérouter l'observateur. La première moitié du XX^e^ siècle marque une étape supplémentaire dans la construction identitaire du courant évangélique tel qu'on l'aus-

[2] Même si les historiens américains n'accordent pas toujours beaucoup d'importance à ce mouvement protestant radical du XVI^e^ siècle. Voir dans ce volume la contribution de Neal Blough.

culte aujourd'hui : face au débat interprotestant entre libéraux et modernistes, un processus de différenciation institutionnelle a graduellement affirmé la *via media* d'un protestantisme évangélique bibliciste, conversionniste, mais réticent face à un fondamentalisme unilatéral[3]. Quand on mentionne – et qu'on étudie – aujourd'hui « les évangéliques », c'est avant tout à ce courant qu'on se réfère, le fondamentalisme pouvant être considéré comme son aile la plus radicale[4].

Les historiens américains qui ont commencé à cerner les spécificités de ce protestantisme se sont naturellement penchés sur son événement fondateur, le Grand Réveil, et sur les vagues revivalistes qui ont suivi jusqu'à la Guerre Civile. Sur la base d'une riche tradition historiographique antérieure portant surtout sur les puritains, dont Perry Miller est sans doute le plus illustre représentant (Miller, 1953), deux auteurs, en 1957, ont ouvert la voie au développement de l'historiographie consacrée aux évangéliques. Il s'agit d'Edwin Gaustad, auteur d'un ouvrage sur le Grand Réveil (Gaustad, 1957), et surtout de Timothy Smith, qui signa la même année un *Revivalism and Social Reform* maintes fois réédité depuis[5]. Son orientation, résolument distanciée par rapport à une certaine histoire confessionnelle, fit école. À partir des années 1960, les travaux sur le protestantisme commencèrent à se multiplier, quittant les champs étroits et trop familiers des études puritaines et de l'histoire confessionnelle. Jusqu'au début des années 1980, ces travaux restent relativement peu nombreux, mais plusieurs ouvrages majeurs se détachent, notamment le classique d'Ernest Sandeen consacré aux débuts du fondamentalisme (Sandeen, 1970), ou celui de Dean Kelley, qui ouvrit un large débat sur l'étonnante dissymétrie entre le déclin des *Mainline churches* et l'essor des Églises évangéliques plus conservatrices (Kelley, 1972). C'est également durant cette période que paraît le premier livre de synthèse que Donald Mathews (1977) consacre à la religion du Sud des États-Unis. Emboîtant le pas à son collègue Samuel Hill (1967, 1972), il ouvrit les horizons, encore peu explorés, de la « Bible Belt », ancienne Amérique confédérée marquée par un fonds évangélique et fondamentaliste très typé. Ces travaux constituent encore des ouvrages pionniers, à la thématique assez large. L'ouvrage majeur que Robert Mapes Anderson a consacré au pentecôtisme américain (Anderson, 1979) se situe aussi dans cette perspective.

C'est à la fin de la présidence Carter, protestant évangélique affiché, qu'on observe un tournant. Hasard ? L'affichage médiatique des évangéliques coïncide en tout cas avec une multiplication des travaux en sciences sociales sur ces protestants. Les vingt

---

[3] Deux institutions ont joué un rôle particulier dans cet affichage des "évangéliques" sur la scène religieuse américaine puis mondiale. La première est la *World Evangelical Alliance*, relancée en 1951 par les théologiens Harold J. Ockenga et J. Elwin Wright sous le nom de *World Evangelical Fellowship*. La seconde est la création de la *National Association of Evangelicals* en 1943, qui regroupe une large proportion de protestants évangéliques américains dans une structure fédérale souple, impliquée dans les débats religieux et sociaux des États-Unis. Le mensuel *Christianity Today*, fondé en 1956 sous l'impulsion de l'évangéliste Billy Graham (Fath : 2002/1), constitue l'organe de presse majeur de ce courant, intercalé entre les *mainline churches* (théologiquement pluralistes et influencées par le modernisme) et les fondamentalistes séparatistes.

[4] Même si dans leur auto-appellation, la plupart des fondamentalistes protestants américains ont tendance à se démarquer du label évangélique (qu'ils accolent souvent du suffixe « néo »). Ils considèrent les évangéliques comme trop compromis dans l'œcuménisme et le dialogue avec le « monde ».

[5] Pour une des éditions révisées, voir Timothy Smith (1980).

dernières années du XX^e siècle sont marquées par une véritable explosion de recherches sur le protestantisme évangélique. Rien n'indique que le mouvement se ralentit dans les années 2000. La production devient exponentielle, plus diversifiée, proposant désormais de multiples monographies et études de cas très précises, mais aussi de grandes synthèses[6] et instruments de travail encyclopédiques[7].

Trois raisons au moins expliquent cet essor : la première est la prise de conscience, y compris sur la scène médiatique et politique, du maintien d'une très forte présence évangélique aux États-Unis, représentant entre trente et quarante pour cent de la population totale[8]. Le second moteur de l'essor de l'historiographie des "évangéliques" américains durant cette période est la mise en place d'un Institut d'Etudes des Évangéliques Américains[9], basé au Wheaton College, qui a impulsé un formidable essor des études sur les évangéliques en organisant chaque année des rencontres scientifiques de haut niveau, débouchant sur des publications académiques de référence. L'historien Mark Noll est la principale figure de proue de cet Institut, mais beaucoup d'autres y ont apporté leur concours à des degrés divers (Edith Blumhofer, Joël Carpenter, Nathan Hatch, Harry Stout, ...). Alternant travaux d'érudition fine et études globales[10], il a produit une oeuvre considérable (encore en cours) et suscité une recherche en réseau. Enfin, on peut trouver un élément d'explication complémentaire dans l'arrivée à pleine maturité, sur les terrains du religieux, de sciences humaines comme la sociologie, l'anthropologie ou la politologie. Très rares avant le dernier quart du XX^e siècle, les doctorats d'anthropologie consacrés aux évangéliques et pentecôtistes sont devenus monnaie courante. C'est encore plus net dans le domaine sociologique[11]. À partir de la fin des années 1970, cet élargissement très significatif de la réflexion à l'ensemble des sciences sociales a produit un effet démultiplicateur.

Les hypothèses interprétatives développées dans les travaux américains sont nombreuses. On peut en citèr au moins cinq. Une des plus anciennes est la théorie de l'enclave protégée (*sheltered enclave*), qui suppose que le protestantisme évangélique serait florissant dans les milieux sociaux en marge de la modernité, plutôt ruraux et sous-éduqués[12]. Dans un registre assez proche s'est déployée parallèlement la théorie de la protestation sociale (*status discontent*). Elle fait du protestantisme évangélique le vecteur d'une contestation de la société de la part de populations insatisfaites[13].

---

[6] Pour un très bon survol historiographique, voir Leonard Sweet (ed), 1984.

[7] Par exemple : Stanley M. Burgess et Gary M.Mc Gee (ed), 1988, Edith L. Blumhofer et Joel Carpenter (ed), 1990, Daniel Reid et alii (ed), 1990, Randall Balmer (2002), Larsen, Bebbington, Noll (ed), 2003.

[8] Tout dépend si l'on intègre ou non dans la statistique les protestants afro-américains, qui ne s'auto-définissent pas comme "évangéliques", mais dont la théologie et la pratique ecclésiale n'en est pas moins tout à fait conforme à la définition que l'on peut donner du protestantisme évangélique.

[9] Institute for the Study of American Evangelicals (ISAE).

[10] Pour un survol général concis, dense, doté d'une bibliographie irréprochable, voir Mark Noll (2001/1).

[11] Voir Christian Smith (1998).

[12] Cf. la thèse classique de Richard Niebuhr (1929). Plus récemment voir James Davison Hunter (1983).

[13] Remontant au moins à Richard Hofstadter (1962), cette hypothèse a été plusieurs fois revisitée (et nuancée) depuis, notamment par Nancy Ammerman (1987) et par Mark A. Shibley (1996).

Combinée avec la première grille d'interprétation, elle paraît particulièrement opératoire en ce qui concerne certains milieux fondamentalistes, pour qui « le choix de Dieu » implique la construction d'un « monde total », protégé d'une culture jugée trop sécularisée (Alan Peshkin, 1988). Plus récemment s'est épanouie la théorie du marché compétitif (*competitive marketing*), qui met en valeur l'efficacité de l'offre religieuse évangélique, à la fois structurante, entreprenariale et démocratique[14]. Elle prend la suite, en l'englobant dans sa grille d'interprétation, d'un registre d'explication qui met en avant le caractère attractif d'une offre stricte de sens (*stricness theory*), développée déjà par Kelley (1972). Bien que contestée de divers côtés (Bruce, 2000), elle conserve beaucoup de partisans aujourd'hui, mais dans des formes souvent nuancées (Ammerman, 1997/3). Sur un terrain différent, on peut mentionner aussi l'hypothèse de l'effervescence religieuse revivaliste comme mode d'adaptation privilégié de la société américaine aux mutations socio-économiques[15]. Enfin, à partir d'une réélaboration et réorientation de la thèse classique de Peter Berger sur le "dais sacré" (*sacred canopy*), Christian Smith (1998) a proposé la théorie des "parapluies sacrés" (*sacred umbrellas*), qui met l'accent sur la dimension individuelle, adaptée à la modernité, des structures de plausibilité offertes par le protestantisme évangélique. Les « évangéliques » prospéreraient par leur capacité, non pas à se réfugier en-dehors du monde moderne, mais à entrer en interaction critique avec lui sur la base de robustes identités sub-culturelles.

En s'appuyant sur l'un ou l'autre de ces divers filtres interprétatifs, le protestantisme évangélique américain est étudié au travers de tous les thèmes imaginables. Certains dominent : on peut penser à ceux du rapport à la culture et à la sécularisation[16], des finances[17], du rôle des femmes[18], du degré d'ascèse intra-mondaine, de l'engagement politique[19], de la socialisation congrégationaliste[20], de la doctrine et du rôle de la Bible[21], des relations entre conversion au protestantisme évangélique et identité afro-

[14] Pour un point de vue d'historien, voir Nathan Hatch (1989). Pour un point de vue sociologique, voir Roger Finke et Rodney Stark (1992).

[15] Cette hypothèse, selon laquelle les "réveils" évangéliques seraient le mode religieux par lequel la société américaine parviendrait à s'adapter aux mutations socio-économiques, a été esquissée par William Mc Loughlin (1978). L'économiste Robert William Fogel (2000), plus récemment, l'a reprise à sa manière, en élargissant au-delà des protestants évangéliques.

[16] Sur le terrain des relations avec l'université, voir : George Marden (1994). Cf. aussi les travaux de James Davison Hunter (1983). Et pour un cadrage global : Robert Wuthnow, 1988 et 1989.

[17] Voir Larry Eskridge et Mark Noll, (ed), 2000, et Mark Noll (ed), 2001/2.

[18] Voir les études de Brenda Brasher (1998), Ruth Mary Griffith (1997), Catherine A. Brekus (1998).

[19] La bibliographie sur la *New Christian Right* et l'activisme protestant conservateur est surabondante. Cf. en particulier : Steve Bruce, 1988, 1998, 2001/1, 2003/1. De manière plus large (tous les protestants évangéliques ne votent pas pour la Nouvelle Droite Chrétienne), voir Christian Smith, 2000. Pour une rigoureuse synthèse historique, voir Mark Noll,1988 et 2002.

[20] Cf. les nombreux travaux de Nancy Ammerman. En particulier, Ammerman, 1997/1, 1998. Consulter aussi Wuthnow, 1994.

[21] Sur le rôle joué par la Bible, et sur la manière dont ce texte s'est vendu aux États-Unis, voir Paul C. Gutjahr (1999).

américaine[22], du fondamentalisme[23], des mega-churches (Greeley, 1989, Thumma, 1996, Miller, 1997). Mais beaucoup d'autres terrains sont explorés. Après une longue traversée du désert historiographique, c'est presque l'excès inverse qui menace aujourd'hui, la pléthore de travaux risquant d'entraver la nécessaire discrimination entre recherches de haut niveau et enquêtes parfois approximatives. Depuis quelques années, plus d'une trentaine d'ouvrages universitaires en sciences sociales paraissent chaque année aux États-Unis sur tel ou tel aspect du protestantisme évangélique. Le travail de tri est indispensable !

Parmi les thématiques étudiées, celle des dynamiques transnationales a connu une impulsion d'autant plus forte que la réflexion est nourrie d'autres traditions historiographiques, en particulier du Canada, de la Grande-Bretagne et de l'Australie.

II. Les réseaux transatlantiques : une historiographie en plein essor

Le Canada (cette « autre Amérique »), la Grande-Bretagne et l'Australie constituent trois grands pays de culture anglo-saxonne qui ont chacun été profondément marqués par le protestantisme évangélique. Il n'est donc pas étonnant qu'une riche historiographie s'y soit développée. Dans les Îles britanniques, qui constituent avec les États-Unis le plus important berceau du protestantisme évangélique, il faut citer en particulier l'oeuvre conduite, depuis les années 1980, par l'historien David Bebbington, auteur à la fois d'une monographie très complète sur le protestantisme évangélique anglais (Bebbington, 1989), mais aussi de multiples travaux sur les rapports entre Églises et culture au XIX^e^ siècle (1982, 1992, 2000/2…), et sur les dynamiques transnationales du protestantisme évangélique (1993, 1994). Mais autour de lui, nombreux sont les historiens à sonder les multiples aspects de la culture évangélique britannique, depuis ses racines non-conformistes[24] (puritanisme, séparatisme, quakers…) jusqu'à ses manifestations ultra-contemporaines. On ne saurait ici passer en revue l'ensemble de cette production très riche, non seulement sur l'Angleterre, qui se taille la part du lion, mais aussi sur l'Écosse (Bruce, 1985, Bebbington, 1988), le Pays de Galles (Morgan, 1988) et l'Irlande (Hempton & Hill, 1992), pas toujours exempte de perspectives confessionnelles plus ou moins explicites. On peut citer, parmi beaucoup d'autres, John Kent, professeur à l'université de Bristol et auteur d'une biographie remarquée de Wesley (Kent, 2002), Randle Mainwaring (sur la sensibilité évangélique intra-anglicane, 1985), Walter Hollenweger, longtemps professeur à l'Université de Birmingham (sur le pentecôtisme : 1972, 1997). Sur le terrain sociologique s'imposent par ailleurs les travaux de Steve Bruce[25] et de David Martin, ce dernier s'intéressant en particulier à l'explosion pentecôtiste en Amérique du Sud (Martin, 1990) et dans le monde (Martin, 2002).

---

[22] Voir par exemple : Sylvia R. Frey et Betty Wood (1998), Michael Gomez (1998). Samuel Hill, dans une récente synthèse historiographique, considère pour sa part que son manque de prise en compte des Églises afro-américaines a été une faute académique et personnelle majeure, résultant de « sa vision limitée et d'un cœur trop étroit – « undersized heart » – (Hill, 1999).

[23] Voir en particulier Marsden,1980, 1991, Carpenter (1997), Peshkin (1986), et l'indispensable série du *Fundamentalist Project* dirigée par Martin Marty et Scott Appleby, 1991, 1993/1, 1993/2, 1994, 1995.

[24] Cf. Watts, 1978, 1995, Lovegrove,1988.

[25] Dans Steve Bruce, 1984, l'auteur se livre à une comparaison suggestive entre fondamentalistes irlandais, écossais, et américains, en montrant les dynamiques de réseau.

Au Canada, c'est à feu George A.Rawlyk que l'on doit, au début des années 1990, une impulsion à la recherche sur les évangéliques, grâce à plusieurs travaux majeurs[26] que viennent compléter une robuste synthèse de John G. Stackouse (1993) et plusieurs travaux de fond publiés depuis le début des années 1990 aux éditions McGill-Queen's University[27] et Toronto University[28]. L'histoire domine le champ, mais sociologues et anthropologues publient depuis quelques années des travaux significatifs sur le terrain canadien[29]. En Australie, Mark Hutchinson a conduit plusieurs travaux sur le développement et l'identité du protestantisme évangélique sur le continent rouge[30], tandis que Stuart Piggin s'est essayé à une première synthèse suggestive (1996), où se mêlent objectivation et perspective confessionnelle. Un ouvrage collectif, publié sous la direction de Mark Hutchinson et Geoff Treolar (1998), explore par ailleurs le rayonnement missionnaire australien sur les autres continents.

L'intérêt de ces historiographies ne tient pas seulement dans leurs dynamiques propres, mais dans la mise en réseau qui les caractérise de plus en plus nettement. En tant que christianisme peu territorialisé, qui privilégie les logiques de conversion individuelle sur les rattachements paroissiaux ou les identités religieuses nationales, le protestantisme évangélique a précocement tissé, dans l'aire anglo-saxonne plus qu'ailleurs, des liens transnationaux forts. Ils invitent à croiser les approches, décentrer le regard, intégrer la variable internationale, permettant ainsi, par le « global », de mieux comprendre le « local ».

Après quelques travaux pionniers, dès les années 1960 et 1970 (Bridenbaugh, 1962, Sandeen, 1970, Carwardine, 1978), c'est surtout dans les années 1990 qu'une dynamique s'est développée dans ce sens, avec, à la clef, plusieurs rencontres scientifiques de haut niveau. Elles ont débouché sur des publications ouvertement orientées sur les réseaux transnationaux, où se combinent des approches directement comparatistes, des recherches consacrées aux flux d'échanges et des analyses qui portent sur les processus d'acculturation. En examinant le volume des productions scientifiques durant cette période, on ne peut pas dire que cette tendance soit nettement majoritaire : beaucoup de travaux demeurent centrés sur les différentes traditions nationales : l'encyclopédie américano-centrée que Randall Balmer a publiée (2002) en est un exemple. Mais la thématique transnationale gagne néanmoins du terrain. La publication de l'ouvrage collectif dirigé par Keith Robbins (1990), puis de deux importants ouvrages en 1993-94 ont montré l'essor et la fécondité de ce type d'analyses[31]. Durant cette décennie 1990, les initiatives comparatistes se sont multipliées, ainsi que les réflexions croisées sur l'entreprise missionnaire évangélique dans le monde (Carpenter & Shenk, 1990). À noter que la France n'est pas complètement oubliée dans ces démarches comparatistes puisque dans l'ouvrage codirigé par Mark Noll et George Rawlyk (1993) figure une étude signée par James Deming et Michael Hamilton comparant le revivalisme méthodiste en France, au Canada et aux États-Unis au milieu du XIX^e^ siècle.

---

[26] George A. Rawlyk, 1996/1, 1996/2, 1997....

[27] Cf. Michael Gauvreau (1991), Phyllis D. Airhart (1992), Robert Burkinshaw (1995).

[28] Outre John Stackhouse (1993), voir Jan Noel (1995), Lynne Marks (1996).

[29] Dont celle, remarquée, d'un anthropologue du terrain universitaire : Paul A. Bramadat (2000).

[30] Voir par exemple : Mark Hutchinson, E.Campion, S.Piggin (ed), 1994. Sur les rapports à la globalisation, voir Mark Hutchinson et Ogbu Kalu (ed), 2000.

[31] George A. Rawlyk, Mark Noll (ed), 1993, et Mark Noll, David Bebbington, George A. Rawlyk (ed), 1994. Sur un terrain plus restreint, voir aussi Mickael J. Crawford (1991).

Depuis les années 1990, au cours desquelles Larry Eskridge (1993) a pu dresser un premier bilan des "comparative studies", le mouvement ne s'est pas ralenti. Bénéficiant de l'apport de certains missiologues (Walls, 1996, 2002) il rejaillit sur la manière même dont on perçoit le protestantisme évangélique – mais aussi le christianisme dans son ensemble – aux États-Unis, comme en témoigne la brillante analyse d' «histoire sociale de la théologie» développée par Mark Noll au sujet l'américanisation de Dieu au XVIII^e^ et XIX^e^ siècle (Noll, 2002/1), qui acculture «la vieille religion dans le nouveau monde» (Noll, 2002/2). Tout en accordant au cadre évangélique le rôle majeur qui lui revient pour cette période de l'histoire américaine, il élargit la réflexion à tous les champs du religieux en focalisant sa démonstration sur l'acculturation complexe de multiples traditions confessionnelles européennes, qu'elles viennent d'Angleterre, d'Ecosse, de Hollande ou (à un moindre degré) d'Allemagne.Cette lente hybridation, dans le Nouveau Monde, d'apports européens transplantés au départ tels quels, a produit dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle une synthèse inédite qui mêle «religion protestante évangélique», idéologie républicaine et morale du *common sense* (Noll, 2002/1 : 9). Sur un autre plan, la question (très agitée dans la sphère médiatique) de la transnationalisation, par le biais du fondamentalisme «made in USA», d'un «Dieu américain» reçoit une attention croissante des historiens et sociologues (Brouwer, Gifford, & Rose,1996). L'effet de retour, aux États-Unis, des logiques de projection internationale du protestantisme évangélique a par ailleurs été l'objet, pour le XX^e^ siècle, d'une première synthèse d'histoire culturelle qui, sans épuiser le sujet, soulève plusieurs pistes prometteuses (Bays & Wacker, 2003).

Cette réflexion plus approfondie sur les circulations transnationales s'élargit de plus en plus aux espaces non occidentaux. On peut sans doute y voir un trait caractéristique des années 2000 qui commencent. L'ouvrage ambitieux de Paul Freston (2001) ou celui de Philip Jenkins sur l'évolution de la géographie du christianisme (2002) en témoignent. Ce dernier dégage le portrait robot de l'évangélique moyen du XXI^e^ siècle, non plus sous les traits d'un Caucasien de classe moyenne, mais d'une femme pauvre et basanée d'une mégalopole du Sud.

III. Des historiographies émergentes : l'exemple de la France

Au côté de l'impressionnante flottille des productions américaines et anglo-saxonnes, les autres traditions historiographiques sont plus restreintes. Mais l'Amérique latine, depuis une quinzaine d'années, connaît un essor extrêmement significatif des recherches, comme en témoignent, entre autres, les nombreux travaux d'André Corten (1995, 2001), de Jean-Pierre Bastian (1994, 1997/1, 2001/1…) et de Paul Freston, parmi lesquels une synthèse sur les engagements politiques du protestantisme évangélique des «Sud» (2001). Le survol de cette tradition historiographique, représentée dans ce volume par les contributions de Léonildo Silveira-Campos, Paulo Barrera et Paul Freston, mériterait à lui seul un article substantiel. En Asie et en Afrique, on observe un démarrage plus fragile, mais tangible, en particulier sur le terrain du pentecôtisme (Corten & Mary, 1998). L'anthropologie et la sociologie dominent le champ sur ces deux continents. C'est moins vrai, en revanche, pour l'Europe continentale où histoire et anthropologie apparaissent à peu près à égalité en nombre de travaux, avec une sociologie en retrait. D'une manière générale, l'historiographie du protestantisme évangélique en Europe est récente et fragile. Elle est moins importante que son équivalent en Amérique

latine : il faut dire que le poids respectif du protestantisme évangélique n'est pas non plus comparable. Il a connu une "explosion" en Amérique latine (Martin, 1990), en particulier sur le terrain pentecôtiste, conduisant David Stoll (1990) à se demander si le continent ne va pas devenir protestant. Rien de tel en Europe où le protestantisme est socialement moins influent qu'outre-Atlantique. Le continent européen a également été marqué, comme nulle part ailleurs (Davie, 2002), par l'impact de la sécularisation, ce qui a modelé les paradigmes interprétatifs et rendu plus difficile l'analyse du protestantisme évangélique. En effet, ce dernier paraît résister au déclin des grandes Églises européennes. Tandis que les taux de pratique s'effondrent dans la seconde moitié du XX^e^ siècle dans les anciennes Églises établies (Davie & Hervieu-Léger, 1996), qu'elles soient protestantes ou catholiques, les Églises non-conformistes de type évangélique connaissent dans le même temps un développement assez net, même s'il reste marginal. Leur culture religieuse est par ailleurs une culture de l'engagement, du militantisme, et pas vraiment du "bricolage" et du "religieux à la carte" à géométrie variable. Elles constituent donc, à certains égards, un *hapax* par rapport aux interprétations dominantes de la sécularisation des sociétés européennes et de la "dérégulation du religieux".

Ce décalage peut expliquer en partie la faiblesse actuelle de l'historiographie de l'Europe continentale sur le terrain du protestantisme évangélique. Mais de récents signaux paraissent indiquer que le net retard historiographique européen par rapport à l'Amérique du Nord n'est pas fatalement appelé à se maintenir indéfiniment. En Allemagne, si le protestantisme évangélique contemporain (qui représente environ un million et demi de personnes) reste sous-étudié[32], il n'en est plus de même en ce qui concerne le piétisme, terrain sur lequel se multiplient depuis 1992[33] les études de haut niveau[34]. En Hollande, le début des années 1990 est marqué un décollage des travaux historiques et sociologiques consacrés aux évangéliques (Stoffels, 1990, Vellenga, 1991). Un phénomène similaire est observé en Suisse (Stolz, 1993, 1995… Favre, Stolz, 2002) et en Scandinavie, stimulé par un premier volume de recherches collectives publié dès 1986 (Gustavsson, Slettan, Wâhlin, 1986… Hegstad, 2002). Quant aux courants évangéliques ibériques, dont les tensions et l'historiographie sont explorées de manière approfondie par Jean-Pierre Bastian (1998, 2002), ils ne sont plus *terra incognita*. Plus globalement, le colloque international de Lausanne, organisé en l'an 2000 par l'Observatoire des Religions en Suisse (Campiche, 2002), est un indice fort d'une attention nouvelle portée à l'historiographie et à l'étude du protestantisme évangélique dans les différentes traditions européennes. Deux ans plus tard, un nouveau colloque consacré cette fois aux dynamiques évangéliques en Europe latine (Université Marc Bloch de Strasbourg, 2002 : publié en 2004) confirme s'il en était besoin

---

[32] On peut néanmoins citer, entre autres, Geldbach (1994, 1998), Ohlemacher (2000). Voir aussi cette étude sur la distribution géographique des «Églises libres» en Allemagne (*Freikirchen*) : Henkel, 1999 : 214-263.

[33] C'est en 1992 qu'est créé à l'Université de Halle-Wittenberg le *Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung* (Centre Interdisciplinaire de Recherches sur le Piétisme), moteur d'une accélération des recherches.

[34] Cf. Wallmann (1986, 1990), Brecht (1993), Brecht & Depperman (1995), Wallmann & Sträte (1998), Matthias (1999), Sallmann (2000)… Le dernier volume de la monumentale *Geschichte der Pietismus* doit paraître en 2004, sous la direction de Hartmut Lehmann *(Glaubenswelt und Lebenswelten)*.

l'engouement récent dont est l'objet le protestantisme évangélique, vecteur de contestation du « conformisme religieux » européen (Fincadri, 1998).

L'exemple de la France permet d'identifier assez précisément les étapes qui ont conduit à cette prise au sérieux actuelle, par les sciences sociales, du phénomène évangélique. L'historiographie française du protestantisme évangélique peut être décrite comme récente et en développement. Objet d'un bilan[35] sous l'angle du thème « réveil et petites Églises » (Fath, 2002/3), elle s'est déployée en trois phases principales.

Une première étape, de la fin des années 1950 à la fin des années 1970, est marquée par l'émergence embryonnaire d'un champ nouveau, celui du protestantisme de type non-conformiste et de "réveil". Dans le sillage de l'historiographie du protestantisme, qui connaît durant cette période un essor vigoureux, Emile Guillaume Léonard, dans son *Histoire Générale du Protestantisme*, accorde alors une vive attention aux courants de type "évangélique"[36]. Dans une perspective beaucoup plus sociologique, Jean Séguy fait de même au fil de travaux cumulant angle théorique – il acclimate Max Weber et Ernst Troeltsch en France – et perspective d'analyse empirique (Séguy, 1956, 1958, 1965…). Son oeuvre majeure, publiée en 1977, porte sur les anabaptistes, mais d'autres travaux plus circonscrits s'intéressent à divers champs protestants non-conformistes, notamment le pentecôtisme (Séguy, 1975). Jean Séguy s'avère alors, et de loin, le principal pionnier de la recherche sur ce terrain, à la fois sous l'angle de l'investigation empirique et sous celui de l'analyse théorique. Le « parcours webérien » qui est le sien (Séguy, 1999) ouvre une voie exigeante et féconde. Tous les chercheurs qui ont travaillé ensuite sur les évangéliques à la charnière des XX^e^ et XXI^e^ siècle doivent à Jean Séguy une « dette scientifique » significative. Jusqu'aux années 1970, il apparaît alors comme un homme assez seul, mais trois auteurs sondent pendant un temps un terrain de recherche approchant. Samuel Mours, dans une perspective encore relativement confessionnalisée, a ainsi publié une synthèse remarquablement documentée sur l'évangélisation protestante au XIX^e^ siècle (Mours, 1963). Les revivalistes de type "évangélique" y occupent une place très substantielle. Jean Baubérot, signe quant à lui une thèse de troisième cycle pionnière sur l'évangélisation non-concordataire au XIX^e^ siècle (Baubérot, 1966). La même année où paraît la thèse de Jean Séguy, Alice Wémyss publie une *Histoire du Réveil* (1977). Bien informée (mais dans une perspective de polémique historique contestée), cette étude fait découvrir les protestants français de type évangélique dans la première moitié du XIX^e^ siècle. À noter aussi, durant cette période, le doctorat (jamais publié) de Pierre Sogno sur les débuts du méthodisme (Sogno, 1970).

De la fin des années 1970 au début des années 1990 s'ouvre ensuite une seconde période, celle d'un démarrage de dynamiques collectives de recherche. Il est intéressant de noter qu'en dépit du décalage observé avec l'Amérique du Nord, on observe dans les deux cas une inflexion en partie comparable à la fin des années 1970. Des effets de génération joueraient-ils ? Après une longue période de focalisation sur les traditions protestantes de type *mainline*, en phase avec l'évolution culturelle, le pro-

---

[35] Pour un survol bibliographique fourni, on aura avantage à se reporter à cette étude. Entièrement focalisée sur l'historiographie française, elle permet des développements plus amples, pour le cas français, que ce que permet ce survol international global.

[36] Voir le titre même du chapitre 7 du tome 3 de son *Histoire Générale du Protestantisme* (1964) qui évoque la "liquidation du vieux protestantisme", en référence (entre autres) au développement d'une culture protestante que l'on peut qualifier de type évangélique.

grès scientifique et social, l'entrée dans une période moins triomphante de la « modernité »[37] aurait-elle encouragé une nouvelle génération de chercheurs à revisiter des terrains religieux auparavant délaissés comme « conservateurs » et « résiduels » ? Laissons la question ouverte. Le décollage du début des années 1980 se manifeste dans diverses directions, y compris celle des courants radicaux de la Réforme[38], mais il s'observe surtout sur deux terrains : le pentecôtisme et le charismatisme, d'une part, et la civilisation anglo-américaine dans son rapport au protestantisme évangélique. Mais on note aussi un début d'analyse du protestantisme évangélique en tant que phénomène religieux de la France contemporaine. Sur le premier axe, plusieurs travaux, essentiellement de nature anthropologique, sont menés à bien durant la période. On peut notamment citer ceux de Patrick Williams sur la Mission Évangélique Tzigane en France (Williams, 1991, 1992, 1993), ceux de Sylvie Pedron-Colombani sur le pentecôtisme au Guatemala (Pedron Colombani, 1995, 1996, 1998…), et les analyses concomittantes de Jean-Pierre Bastian sur le phénomène pentecôtiste en Amérique latine (Bastian, 1992, 1993, 1994…). La glossolalie (« parler en langues »), une des marques distinctives de ce « christianisme du charisme », n'est plus seulement étudiée dans un cadre d'analyse large et littéraire (J.-P. Denis, 1986) mais dans ses dynamiques anthropologiques spécifiquement pentecôtistes (Williams, 1992, Dubleumortier, 1997). Le courant pentecôtiste-charismatique, toujours très mal connu dans son histoire française, se constitue en véritable terrain de recherche durant cette période.

C'est aux civilisationnistes que l'on doit l'autre impulsion majeure de la recherche : Bien après le premier cadrage très général de Claude-Jean Bertrand sur les Églises américaines[39] (1975), Lucia Bergamasco développe une réflexion fine sur le courant évangélique américain du XVII et XVIII^e siècle (1991, 1993…), tandis que deux thèses sont conduites sur le courant évangélique en Angleterre et aux États-Unis : celle de Christopher Sinclair sur les évangéliques outre-Manche (1994) et celle de Daniel Zimmerlin sur l'*Evangelicalism* contemporain aux État Unis (1997). C'est durant la même période que Jean-Pierre Martin publie deux ouvrages en rapport avec le puritanisme et ses manifestations contemporaines (Martin : 1989, 1993), tandis que Mokhtar Ben Barka commence à développer ses recherches sur le fondamentalisme américain, toujours sur le terrain civilisationniste[40]. Il emboîte le pas de Monique Guicheux, auteur sous la direction d'André Kaspi d'une thèse de 3^e cycle sur le « renouveau fondamentaliste américain » dont elle situe le démarrage dans les années 1970 (Guicheux, 1986). Les périodes plus anciennes ne sont pas oubliées : à l'Université de Poitiers, une thèse documentée traite ainsi du méthodisme à Sheffield, au XVIII^e siècle (Jalais, 1991).

---

[37] Cette période est définie par Jean-Paul Willaime (entre autres) comme l'ultra-modernité. Elle serait caractérisée par une adhésion plus critique aux valeurs de la modernité et par le recul des « grands récits ».

[38] Stimulées par Richard Stauffer (1977) Bernard Roussel et surtout par Marc Lienhard qui en fit un terrain prioritaire (1977/1, 1983, 1992, 1994), les études sur ces courants du XVI^e et du début du XVII^e siècle se sont approfondies depuis les années 1980 et 1990, produisant de remarquables travaux d'érudition. Voir notamment Neal Blough (1984, 1992…), John E. Stauffacher (1987), Catherine Dejeumont & Bernard Roussel, ed. (2002).

[39] Un quart de siècle plus tard, cette synthèse a été remplacée dans la même collection (« Que Sais-Je ») par l'excellent volume d'Isabelle Richet (2001).

[40] Un premier ouvrage en découle : Mokhtar Ben Barka (1996).

Enfin, les années 1980 voient aussi l'émergence d'une prise en compte plus affirmée du protestantisme évangélique comme phénomène religieux de la France contemporaine. Deux lieux de la recherche contribuent particulièrement à cette évolution : la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (avec les directeurs d'études Jean Baubérot, puis Jean-Paul Willaime) et l'Université Marc Bloch de Strasbourg. Un ouvrage paraît sur le sillage historique d'une importante mission évangélique créée à la fin du XIX^e^ siècle, la "Mission Mac All" (Morley, 1993) ; un an plus tard, une thèse lève le voile sur l'acculturation en France d'une œuvre protestante exotique et voyante, l'Armée du Salut (Allner, 1994). En prenant pour exemple la richesse du vivier universitaire strasbourgeois, on découvre une très nette augmentation de la production de recherche sur divers aspects du protestantisme évangélique (la même observation vaut pour l'EPHE). Plusieurs thèses éclairent coup sur coup des aspects du piétisme alsacien (Bucher Burger, 1988), des relations entre protestants français et baptistes du Cameroun (Ngando Toko, 1993), et, en sortant du cadre français, des Églises de frères en Suisse (Lütti, 1992), des baptistes en Russie (Dechalandeau, 1987), ou en Amérique latine (Carasco, 1988). Par ailleurs, les enquêtes conduites par Jean Baubérot, Françoise Champion et leurs collègues (1987, 1988/1, 1988/2) lors de la campagne Billy Graham en France, en 1986, les analyses de Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime sur les modalités de l'articulation critique du protestantisme évangélique à la société moderne (1985), esquissent pour la première fois des directions globales de recherche en posant la question suivante : comment interpréter la vitalité de ce militantisme protestant de conversion dans la France sécularisée de la fin du XX^e^ siècle ?

C'est à partir de ces questionnements que s'ouvre peut-être, depuis le milieu des années 1990, une nouvelle phase historiographique. Durant les dernières années du XX^e^ siècle, le protestantisme évangélique ne constitue plus seulement, pour les sciences sociales françaises, un objet de recherche exotique, et somme toute un peu périphérique : il commence à être analysé comme une des dynamiques incontournables de recomposition de la religion à l'époque contemporaine. Il reste certes traité de manière relativement marginale dans *l'Encyclopédie du protestantisme* (Gisel, 1995), mais cette sous-représentation traduit moins une ignorance ou des lacunes qu'un choix délibéré d'orientation, non dénué d'arrière-pensées confessionnelles (Fath, 1997/1). Dans le strict champ des sciences sociales, on n'observe plus, dans les années 1990, cette mise à l'écart du terrain évangélique. Un coup d'œil sur l'évolution des sujets traités dans le vénérable *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, moteur depuis 150 ans de la recherche historique sur le protestantisme, montre depuis quelques années une augmentation très significative de la part des études consacrées aux courants évangéliques. D'une manière générale, ce terrain n'est alors plus l'objet d'une érudition solitaire, ou d'une analyse ponctuelle, il devient le lieu d'un questionnement global, et interdisciplinaire, comme l'atteste la variété des thèses soutenues[41] ou en cours. Une meilleure réception des travaux étrangers, notamment anglo-saxons, jointe à l'acquis des travaux réalisés durant les années précédentes explique en partie ce basculement. Il se traduit, concrètement, par des publications d'ouvrages

[41] Douglas Jeter (1993), Evert Veldhuizen (1995), Raymond Pfister (1995), Michel Paret (1997), Sébastien Fath (1998 : publiée en 2001), Urlacher (2002), Longeiret (2003), Bjork (2003)…

de synthèse à un rythme relativement soutenu[42], une réflexion sur la diversification du protestantisme contemporain du terrain réformé et luthérien vers le terrain évangélique et pentecôtiste (Fath, 2000/1), l'ouverture de nouveaux chantiers de recherche comme celui des Églises ethniques[43] ou du colportage (Carluer, 2003/1, 2003/2), des essais de typologie (Pierre-Louis Lavigne, 2003), des enseignements universitaires spécifiques, comme ceux dispensés par Jean-Paul Willaime à l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses). La création de groupes de recherche spécifiquement consacrés au protestantisme évangélique (à Paris, à Strasbourg), et l'affectation d'un poste CNRS à la recherche sur ce terrain (en 1999) constituent d'autres marques de cette évolution. Cette nouvelle dynamique historiographique déboucha sur l'organisation de colloques à Paris puis à Strasbourg (2002), succédant à des journées d'études (2000).

À l'entrée des années 2000, les paradigmes interprétatifs ne sont plus à l'état d'ébauches : ils ont atteint une première maturité, qui permet débat et analyses croisées. Sans revenir sur les cinq hypothèses théoriques utilisées outre-Atlantique, et dont les chercheurs français tiennent compte à des degrés divers, on peut dégager trois courants dominants, qui, loin de s'exclure mutuellement, paraissent plutôt pouvoir se compléter. Le premier met en avant l'hypothèse d'une recomposition émotionnelle et utilitaire du protestantisme : en ultra-modernité, la religion doit être"efficace" pour l'individu, et à dimension affective. Opposant "évangélisme" à un protestantisme qui serait "historique" (sic), il se focalise en particulier sur le pentecôtisme et sur les versions charismatiques du protestantisme évangélique. Jean-Pierre Bastian apparaît comme un bon représentant de cette tendance[44] qui étudie particulièrement les logiques thérapeutiques et entreprenariales (y compris dans le champ politique) de ce type de christianisme contemporain. Une autre hypothèse (qui peut parfaitement se combiner avec la première) vise à complexifier l'approche binaire qui a longtemps dominé le regard sociologique sur les religions en Europe, à savoir le dualisme Église ou secte. À partir d'une analyse portée sur le cas baptiste français (Fath, 2001/1, 2002/1), qui paraît ne cadrer complètement, ni avec les analyses de type « Église », ni avec les analyses de type « secte », le protestantisme évangélique est envisagé comme un terrain privilégié d'émergence de ce qu'on appelle, aux États-Unis, des « dénominations ». Ces dénominations se rapprochent de ce que Troeltsch désignait comme des "Églises libres" (Troeltsch, 1961 : 733-737), où se repèrent une interaction avec le monde de type "Église", un militantisme de type "secte" (au sens webérien), et une acceptation d'un pluralisme religieux concurrentiel (McGuire, 1987 : chapitre 5). Un troisième type de paradigme interprétatif insiste quant à lui sur l'importance de la recomposition communautaire du croire, où le "milieu croyant", très structurant, entre en tension avec la

---

[42] Voir en particulier la synthèse de Jacques Gutwirth sur le télévangélisme américain (1998), et la même année, Mokhtar Ben Barka sur le fondamentalisme (1998). À noter aussi, trois ans plus tard, le splendide volume consacré aux « piétismes à l'âge classique », dirigé par Anne Lagny (2001).

[43] Cf. Kim (2002), Girondin (2003). Auparavant, voir Bulangalire (1991). Dans le registre de l'essai, voir aussi Kounkou (2002). Sur les Églises évangéliques arméniennes, voir ce survol historique « de l'intérieur » : Sahagian (1986).

[44] Même si ses travaux récents relativisent et nuancent l'écart entre courant évangélique et protestantisme « historique », en distinguant aussi plus nettement, à l'intérieur de la nébuleuse évangélique, les différentes orientations (certaines charismatiques, d'autres pas).

"lignée croyante" qui a classiquement marqué le paysage religieux européen (ce qui renvoie aux analyses de Danièle Hervieu-Léger et de Jean-Paul Willaime).

D'une manière générale, et forcément schématique, les hypothèses explicatives françaises paraissent mettre davantage l'accent sur l'aspect défensif de la socialisation évangélique, dans un contexte général fortement sécularisé. Très attentives au poids du charisme, de l'émotion protestataire et cathartique[45], elles prennent plus difficilement en compte le rôle régulateur de la doctrine et des fonctionnements démocratiques (élection du pasteur par les fidèles). Focalisées sur la dimension locale, sociologiquement « sectaire », des groupes de convertis qui « prolifèrent », attentives à juste titre à la « formidable efficacité » de leur entreprenariat conversionniste (Hervieu-Léger, 1999/1 : 149) elles sont parfois moins sensibles aux régulations supra-locales (type dénominationnel) et aux logiques de réseau[46]. Cependant, ces orientations sont de toute évidence moins massives à l'entrée du XXIe siècle qu'à l'heure où Roger Mehl identifiait un peu rapidement courant évangélique dans son ensemble et intégrisme en version protestante[47] (Mehl, 1982 : 72-85). De telles caractéristiques s'expliquent sans doute par le contexte culturel au sein duquel la recherche française est produite : de la même manière que la sociologie du catholicisme, aux États-Unis, est marquée par l'influence plus globale d'un contexte culturel et intellectuel où domine le protestantisme, l'héritage du catholicisme qui a profondément marqué la société française peut expliquer, à la marge, une certaine difficulté à sortir de l'équivalence « pas d'institution centrale, donc dérégulation ». La construction sociale de la laïcité « à la française » constitue une autre variable importante. Une longue tradition intellectuelle valorise la laïcité, en France, comme espace d'émancipation et de réflexion libre, où le religieux – souhaité « libéral » (Champion & Cohen, 1999 : 55) – est invité à une certaine discrétion. Un tel prisme peut colorer la manière dont on perçoit et analyse une culture religieuse comme celle des protestants évangéliques, dont le militantisme intramondain est porté par de fortes convictions normatives.

La perspective anglaise paraît plus mixte, sur fond d'un très riche débat entre tenants d'une sécularisation inexorable et tenants du maintien d'une forte densité religieuse (Bruce, 2002/1, Davie, 2002). La dimension défensive et sociologiquement « sectaire » du protestantisme évangélique ne constitue qu'un accent parmi d'autres, dans un contexte historique et culturel où les protestantismes ont contribué, depuis des siècles, aux régulations sociales globales. L'angle d'étude américain, pour sa part, pourrait être décrit comme particulièrement sensible aux dynamiques de compétition religieuse. L'émiettement et la radicalité des sous-cultures évangéliques sont moins soulignées qu'en Europe, ce qui n'est guère étonnant dans la mesure où les « évangéliques » américains représentent, schématiquement, un tiers de la population totale. Les logiques

---

[45] D'où une tendance – plus marquée en France chez les sociologues que chez les historiens- à accorder moins d'attention aux courants évangéliques de type piétiste et orthodoxe qu'au pentecôtisme et au charismatisme (objets de dossiers passionnants : voir par exemple les numéros de *Social Compass*, n°39, 1992, et des *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, 1999)

[46] Ces deux dernières dimensions reçoivent cependant, depuis quelques années, davantage d'attention des chercheurs. Sur les réseaux d'Églises et leur rapport au politique, voir notamment Colonomos (2000).

[47] Cette identification à l'intégrisme a été discutée, et contestée, notamment dans Baubérot (1985/1 : 285-299), Baubérot & Willaime (1985/3), et Willaime (1992 : 61-75).

de compétition sur le marché des biens symboliques paraissent primer, dans un contexte où les religions sont autant structurantes que structurées, et où l'option évangélique se situe de plain-pied avec une option "sécullariste" et une option religieuse libérale, dans la lutte pour la définition de l'identité américaine et des grandes orientations politiques et sociales (Wuthnow, 1989). D'une manière générale, le protestantisme évangélique est davantage saisi, outre-Atlantique, comme élément de *régulation*, sur la base de *continuités* religieuses fortes, tandis qu'en Europe continentale, le prisme de la *dérégulation* du religieux prend plus de poids, sur fond de *ruptures* par rapport aux formes longtemps dominantes de la religion traditionnelle.

Quoi qu'il en soit, les hypothèses explicatives françaises montrent combien le protestantisme évangélique a désormais quitté son statut de terrain périphérique et exotique. Alors que l'on peut évaluer le poids démographique du protestantisme évangélique français, à l'entrée du XXI^e^ siècle, à environ 350.000 personnes, ce champ n'est plus une *terra incognita* pour la recherche, même si des pans entiers restent à explorer par les sciences sociales[48].

Un mot de conclusion : paraphrasant Emile Poulat, le protestantisme évangélique constitue un véritable « monde » -ou un « océan »-, à l'image, entre autres, du catholicisme. Mais les balises et instruments qui permettent de l'analyser sont désormais nombreux, comme l'indique ce survol historiographique. Avec leur aide, le chercheur en sciences sociales n'est pas démuni s'il veut s'aventurer dans le foisonnement des courants évangéliques transnationaux. En s'appuyant sur les acquis, souhaitons bon vent aux navires historiographiques dans les pistes nouvelles qu'ils continuent à tracer, entre les écueils, pour mieux cerner ce singulier « christianisme de conversion » dont la houle frémit depuis les confins de l'Écosse jusqu'aux banlieues de Rio.

[48] Comme l'histoire des assemblées de frères larges, des darbystes, des méthodistes au XX^e^ siècle, des baptistes après 1950, des pentecôtistes, des nouvelles Églises évangéliques ethniques, sans parler des institutions éducatives (Faculté de Vaux-sur-Seine, Institut biblique de Nogent) ou des organisations interconfessionnelles (*para-church*).

« Tu peux naître de nouveau ». Cette profession de foi chantée résonne dans des milliers de temples et assemblées évangéliques, du Brésil à la Russie, des États-Unis à la Corée du Sud. Inspirée d'un passage biblique de l'Évangile de Jean, elle synthétise une culture protestante spécifique, centralisée sur la conversion, le biblicisme, le choix personnel, l'engagement dans des groupements volontaires caractérisés par un *ethos* intramondain. À l'heure où la religion privilégie les modes du pèlerin et du converti, les quelque 200 millions de protestants évangéliques – au moins le double si l'on intègre la nébuleuse pentecôtiste/charismatique – attirent l'attention. Mais on les connaît mal. Seule une approche collective, croisée, internationale peut tenter d'apporter l'éclairage attendu. Tel est l'objet de ce volume. Il est le fruit d'un colloque international organisé du 14 au 16 mars 2002 par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, en partenariat avec le Centre National de la Recherche Scientifique et la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne).

L'enjeu de la conversion en milieu protestant évangélique, entre « ruptures et filiations », a fourni la problématique centrale. Par définition, la conversion introduit une certaine rupture. La validation du croire passerait beaucoup moins par « la lignée croyante » (Danièle Hervieu-Léger) que par « l'inscription dans un milieu croyant » (Jean-Paul Willaime), au prix d'un arrachement aux identités traditionnelles. Mais cette euphémisation de l'héritage n'élimine pas la question des continuités. Les ruptures augurées, en principe, par la conversion, semblent bien s'accompagner de diverses filiations combinées avec de nouveaux types de liens – transnationaux, associatifs et militants –, qui interrogent les sociétés sécularisées.

Autour de cette problématique, trois orientations ont été privilégiées : le souci d'un état de la question, d'où l'imposante bibliographie de 955 titres centralisée en fin de volume, la priorité donnée à l'axe transatlantique, et une approche du phénomène évangélique dans toute sa diversité (des mennonites à l'Église Universelle du Royaume de Dieu). Sur cette base, les quatre chapitres renvoient aux thématiques principales du colloque : à une mise en perspective historique (1) succède l'analyse des dynamiques transnationales (2), de l'enjeu social de la conversion (3) et du rapport ambigu de ce protestantisme à la sécularisation (4).

Sous la direction de Sébastien Fath, ce volume rassemble les contributions des dix-sept auteurs suivants : Laurent Amiotte-Suchet, Nancy Ammerman (États-Unis), Paulo Barrera (Brésil), Jean Baubérot, David Bebbington (Grande Bretagne), Lucia Bergamasco, Neal Blough, Steve Bruce (Grande-Bretagne), Sébastien Fath, Paul Freston (Brésil), Jean-Claude Girondin, Danièle Hervieu-Léger, Mark Noll (États-Unis), Sylvie Pédron-Colombani, Fabienne Randaxhe, Leonildo Silveira-Campos (Brésil), Jean-Paul Willaime.

ISBN 2-503-51587-8
9 782503 515878