Trimestriel N°69 II/2006 (mai)

Pouvoirs Locaux

LES CAHIERS DE LA DÉCENTRALISATION

Adapter la LOLF
aux collectivités ?

Huit ans
de débat public

DOSSIER

Religions & territoires

Quelle gestion locale des cultes ?

ISBN 2-909872-45-9 - 12,20 €

Photo : Masterfile

Pascal Albertini ■ Frédéric Allaire ■ Mustapha Belbah ■ Jean-Marie Bockel ■ Dalil Boubakeur ■ Jean-Pierre Brard ■ Anne-Marie Brisebarre ■ Nathalie Cerles ■ Guy Coq ■ Sébastien Fath ■ Franck Frégosi ■ Claire de Galembert ■ Nicolas Gaubert ■ Catherine Grémion ■ René Gutman ■ Danièle Hervieu-Léger ■ Anne-Sophie Lamine ■ Loïz Laurent ■ Antoine Lenz ■ Agnieszka Moniak ■ Jean-Marc Ohnet ■ Jacques Palard ■ Laurent Pellizza ■ Hélène Pochat ■ Jean-Yves Raude ■ Cédric Richet ■ Bastien Soulé ■ Philippe Subra ■ Sylvie Trosa ■ Aurélia Troupel ■ Jean-Marie Woehrling

Protestantisme français et territoire

L'Édit de Nantes a favorisé la constitution de « bastions » territoriaux Réformés. En Alsace ou dans le Vivarais, on est ainsi longtemps "né" Protestant. Mais ce protestantisme paroissial traditionnel a été peu à peu battu en brèche au XXe siècle par l'affirmation d'un courant évangélique multiforme, fondé sur la conversion, le biblicisme, une morale conservatrice — et rejetant l'ethno-protestantisme de terroir. Tandis que les Églises antillaises et celles issues de l'immigration constituent des entités particulières, et que les *megachurches* commencent à faire leur apparition (comme à Mulhouse), c'est ce Protestantisme évangélique, privilégiant la conversion, le choix individuel, mais aussi les réseaux affinitaires, la mobilité — et assez peu soucieux de son environnement immédiat — qui est aujourd'hui majoritaire en France.

par
Sébastien Fath,
Chercheur au Groupe Sociétés Religions Laïcités (CNRS/EPHE)

Le rapport que le protestantisme français entretient avec le territoire national est passionnel et contrasté. Après son implantation réussie au XVIe siècle, puis l'épreuve des guerres de religion, il est parvenu à constituer des « terroirs » durables, comme en Cévennes, en Poitou ou en Alsace. Mais la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV (1685) a entraîné un véritable déracinement du protestantisme. Jusqu'au début du XIXe siècle, seul le Catholicisme a revendiqué des « racines » territoriales françaises indiscutées. Les Protestants, eux, étaient réduits à la clandestinité, aux galères ou à l'exil. C'est seulement à l'entrée du XIXe siècle qu'ils connaissent une réintégration durable sur le territoire national (Encrevé, 1985), à la faveur du *modus vivendi* concordataire (Basdevant-Gaudemet, 1988). Dès lors, bien que très minoritaires, ils n'auront de cesse de restaurer leurs terroirs, réinventer une tradition, ressusciter la légende dorée des héros de la foi, construisant une robuste mythologie du terroir huguenot.

L'héritage de la territorialisation des appartenances

La création d'une Société d'histoire du Protestantisme français (Shpf), en 1852, participe de ce mouvement de réappropriation des terroirs spoliés. Bien que les Protestants se refusent, du moins en théorie, à sacraliser aucun lieu, ils ne se sont pas privés de répertorier, puis célébrer, leurs lieux fondateurs. Encourageant passionnément la commémoration et l'histoire protestante, la Shpf a conduit une politique méthodique de revalorisation des lieux de mémoire, ancrant dans le sol de France la culture, les traditions et l'héritage des héritiers de Calvin. Du Musée du Désert, fondé en 1910 au Mas Soubeyran (Mialet, Cévennes) au Musée Jean Calvin fondé en 1930 (Noyon, Picardie) en passant par le Musée du Vivarais Protestant (1932, Privas) ou le Musée de la France Protestante de l'Ouest (1948), de stèles commémoratives en plaquettes souvenirs, la Shpf s'est attachée à rappeler aux concitoyens français qu'en dépit des stigmates laissés par près d'un siècle et demi de persécutions, il existe bien une « France protestante » (titre d'une somme collective coordonnée par Eugène et Emile Haag au milieu du XIXe siècle).

Cette réappropriation du territoire français, particulièrement ciblée sur les anciens terroirs "huguenots" (surnom des Protestants du XVIe et XVIIe siècle), s'exprime dans un contexte qui dépasse celui de l'histoire nationale. Elle s'explique en partie par les spécificités de l'inscription territoriale du christianisme européen depuis le XVIe siècle. Fondé sur la Paix d'Augsbourg (1555) et le fameux principe « Cujus Regio, Ejus Religio » (à chaque royaume, sa religion), le rapport des grandes Églises européennes au territoire s'est longtemps décliné sur le mode de l'identification entre une terre et une étiquette religieuse donnée. Bien qu'ayant connu une application plus nette et plus durable en Europe centrale, ce principe a également marqué la France et ses périphéries. En Alsace ou en Vivarais, d'un village à l'autre, on est longtemps « né » Protestant ou « né » Catholique, le lieu de naissance conditionnant l'appartenance ecclésiale. Cette territorialisation des appartenances religieuses a été accentuée, dans le cas protestant, par l'impact de l'Édit de Nantes (1598), qui a permis aux Protestants de confirmer durant quelques décennies leur implantation en France, à la suite des guerres de religion. En octroyant, par l'Édit de Nantes, droit de cité aux Protestants, le roi Henri IV a favorisé la constitution de « places », de bastions territoriaux où les Protestants pouvaient cultiver leur particularisme. Bien que révoqué, l'Édit de Nantes a néanmoins marqué la mémoire protestante, y compris dans le souvenir des terroirs perdus.

Rien d'étonnant, dès lors, si le XIXe siècle a vu le grand retour d'un certain « territorialisme protestant ». Dans un sens assez proche, Yves Bizeul parle

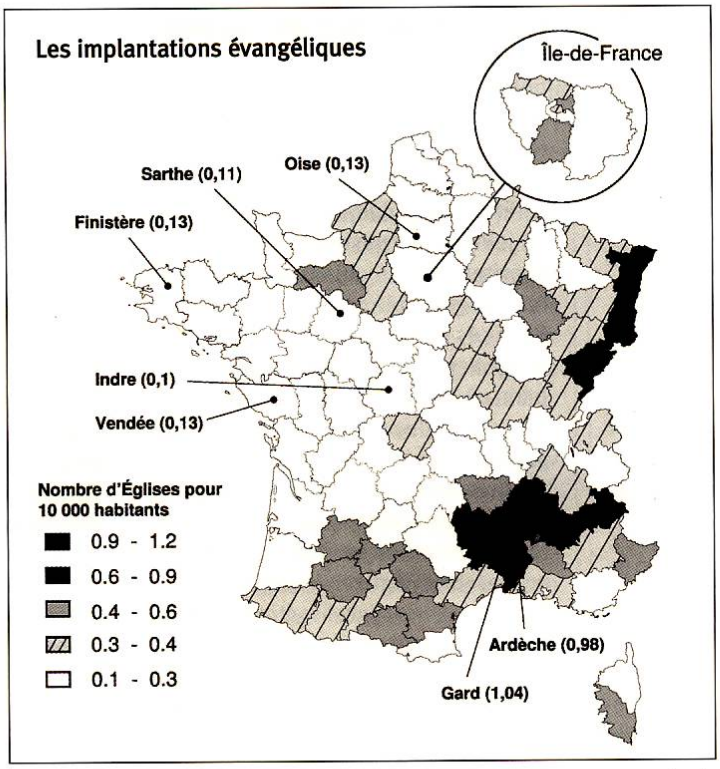
aussi d'une « ethnie protestante » attachée à ses traditions, ses lignées et ses terroirs (Bizeul, 2004). Mais ce phénomène ne résume pas le rapport protestant au territoire. Réintégrés mais affaiblis, les Protestants ne se sont pas contentés de réinvestir leurs terres d'élection. Soucieux d'élargir leur assise, ils ont également développé un entreprenariat d'évangélisation dans toutes les directions, sous l'impulsion du Réveil, mouvement de remobilisation militante du Protestantisme, traduit à l'échelle collective par la création de nouvelles Églises, et à l'échelle individuelle par des conversions. Ce revivalisme protestant, qui devient sensible à partir des années 1820, a contribué à remodeler progressivement la carte protestante. À la notion de paroisse territoriale (la congrégation existe en fonction d'un périmètre donné, à l'intérieur duquel vivent un certain nombre de fidèles de tradition protestante) s'est peu à peu greffée l'idée que c'est la congrégation des convertis qui importe avant tout. La tension de ces deux logiques, devenue de plus en plus aiguë au cours du XIXe siècle, a débouché, au XXe siècle, sur l'affirmation de plus en plus résolue d'une branche néo protestante communément qualifiée d'évangélique. Pour les représentants de ce courant multiforme (Fath, 2004), caractérisé par un vif accent sur la conversion, sur le biblicisme et sur une morale conservatrice, la paroisse territoriale n'est pas souhaitable. L'ethno protestantisme des terroirs est résolument rejeté au profit d'une définition de l'identité protestante par la conversion, le choix personnel.

Une religiosité de réseaux affinitaires : la nouvelle donne évangélique

Passés de 50 000 fidèles environ à près de 400 000 fidèles aujourd'hui, les Protestants de type évangélique ont le vent en poupe (Fath, 2005). Ce sont eux, aujourd'hui, qui "occupent le terrain", même s'ils restent minoritaires en termes statistiques. Tandis que les Protestants réformés et luthériens, héritiers du protestantisme concordataire, attachés à la tradition des terroirs huguenots, ont connu un déclin significatif de leur pratique religieuse, les évangéliques, eux, remplissent les lieux de culte. La quasi-totalité des villes françaises compte aujourd'hui davantage d'Églises évangéliques que d'Églises réformées ou luthériennes. En matière de pratique, Isabelle Grellier établit, à l'échelle française, une proportion de « cinq pour un, ou même de sept pour un » en faveur des évangéliques (Grellier, 2004). Un dimanche, à Annecy, elle dénombre par exemple 80 fidèles réformés, pour 450 fidèles évangéliques. Dans Mulhouse la Protestante, tandis que 400 pratiquants réformés et luthériens « maximum » sont réunis pour le culte, elle compte « au minimum 2 000 pratiquants évangéliques. Dans des agglomérations moyennes comme Nancy (300 000 habitants) ou Orléans (260 000 habitants), elle relève respectivement un lieu de culte réformé pour dix lieux évangéliques (Nancy) et une paroisse réformée pour huit lieux de culte évangéliques (Orléans).

"Au XXe siècle, l'affirmation de plus en plus résolue d'une branche néo protestante communément qualifiée d'évangélique — caractérisée par un vif accent sur la conversion, sur le biblicisme et sur une morale conservatrice —, rejette résolument l'ethno protestantisme des terroirs, au profit d'une définition de l'identité protestante par la conversion, le choix personnel."

Cette montée en puissance des mouvements évangéliques, qui s'accompagne d'une certaine crise d'identité protestante (Baubérot, 1988), n'implique pas une rupture dans l'histoire des Églises françaises issues de la Réforme. L'examen de la cartographie des implantations évangéliques montre que la répartition territoriale des évangéliques Français est assez largement corrélée avec l'ancienne implantation protestante traditionnelle. Ce n'est certainement pas un hasard si les deux bastions évangéliques principaux, l'Alsace et le Midi, correspondent à d'anciens terroirs protestants ! Une étude de détail, consacrée plus précisément aux implantations évangéliques en Alsace, confirme les liens manifestes entre protestantisme luthéro-réformé et protestantisme évangélique (Sin-



Carte du nombre d'implantations évangéliques sur le territoire français pour 10.000 habitants (2004)
Extraite de Fath, 200

clair, 2002). Mais ce serait une erreur d'en déduire trop de continuités. Avec la promotion contemporaine des modèles évangéliques, le rapport à l'espace s'est en effet profondément modifié. L'idée d'une paroisse territoriale est ouvertement battue en brèche, au profit de réseaux affinitaires où l'identité religieuse et l'affiliation locale sont avant tout conditionnées par le choix individuel, sur la base d'une conversion religieuse validée par l'assemblée. À la figure du pratiquant attaché à son territoire se substituent les modèles du pèlerin et du converti (Hervieu-Léger, 1999). L'affiliation joue moins sur la proximité, davantage sur la mobilité, elle se fonde moins sur l'héritage que sur l'initiative personnelle. Ces mutations sont loin de concerner uniquement les Protestants évangéliques. Les autres Protestants sont en partie touchés aussi, et plus généralement, l'ensemble du champ religieux est marqué par la promotion du choix personnel, au détriment des identités territorialisées. L'Europe tout entière évolue peu ou prou dans cette direction (Willaime, 2004), suivant la ligne de pente d'une modernité individualiste où le *self made man* compte plus que l'héritier, et où le consommateur mobile prime sur l'enraciné.

Naître aujourd'hui dans un canton catholique ou protestant n'a plus d'incidence majeure sur l'identité future de l'individu. Il reste que le terrain protestant évangélique apparaît particulièrement exemplaire, dans la mesure où, plus que d'autres, il valorise la conversion, l'adhésion individuelle. Son mode de socialisation est la fraternité élective, rejetant de longue date la dimension territoriale au rang des variables négligeables. Ceci explique du coup pourquoi beaucoup d'Églises évangéliques françaises n'entretiennent pas toujours de liens étroits avec leur environnement immédiat. Lors des cérémonies publiques (11 novembre, 14 juillet), les pasteurs évangéliques s'invitent moins volontiers que leurs homologues réformés ou luthériens. Pour ces derniers, héritiers d'un protestantisme territorialisé et concordataire où le ministre du culte était un « monsieur », un notable du cru, la participation aux sociabilités locales est naturelle. Elle l'est moins dans une culture religieuse où c'est le réseau d'affinités religieuses qui prime. Une Église évangélique de quartier, en France métropolitaine, peut fort bien entretenir autant voire plus de relations avec la Chine qu'avec le quartier environnant, dès lors que les convertis qui peuplent l'assemblée locale s'insèrent dans les réseaux transnationaux de la diaspora évangélique chinoise (qui s'appuierait, selon certaines estimations, sur près de 60 millions d'évangéliques en Chine continentale). Cette structuration en réseaux, en archipels, nourrit une articulation originale du « local » et du « global », que les sociologues définissent aujourd'hui par le concept de « glocalisation ».

"Tandis que les héritiers du protestantisme concordataire, attachés à la tradition des terroirs huguenots, ont connu un déclin significatif de leur pratique religieuse, les "évangéliques", eux, remplissent les lieux de culte. La quasi-totalité des villes françaises compte aujourd'hui davantage d'Églises évangéliques que d'Églises réformées ou luthériennes."

Des Protestants acteurs de la "glocalisation"

Les relations entre identités et territoires ont longtemps été caractérisées par la prévalence des logiques concentriques : je suis plus près de mes voisins que du village d'à côté, lequel m'est plus proche que la petite ville du coin, laquelle m'est plus familière que la métropole régionale, chaque élargissement du cercle impliquant un affaiblissement des liens d'affinité. Avec l'essor des modes de transport moderne, l'explosion des télécommunications, le développement du Cyberespace, ces modèles longtemps dominants sont aujourd'hui battus en brèche par l'essor de la "glocalisation", au sens d'une articulation forte entre l'échelon local et l'horizon international, global, sans nécessairement passer par le truchement des échelles territoriales intermédiaires. Précocement hostiles aux Églises territorialisées, aux confessions religieuses nationales (comme les Églises d'État scandinaves), les Protestants évangéliques ont pris l'habitude, plus tôt que les autres, d'évoluer sur ce registre glocal.

L'observation du terrain protestant évangélique français en fournit nombre d'illustrations. Le terrain des *megachurches* témoigne, par exemple, de l'impact local des logiques de globalisation religieuse. Les *megachurches* sont des Églises géantes qui combinent un nombre considérable de fidèles (au moins un millier, voire deux mille dans le cas des France) à une gamme diversifiée d'infrastructures et de services (cinéma, diaconie, restauration, conseil, sport, etc.), en employant à plein des permanents, autour d'une équipe pastorale étoffée. Comme l'observe Isabelle Grellier, « le nombre permet de garder un certain anonymat, souvent apprécié ; en même temps, l'animation crée une impression de communauté » (Grellier, 2004). Nombreuses aux Etats-Unis, terrain où elles se sont considérablement développées depuis les années 1960, elles font aujourd'hui leur apparition en France, en particulier en région parisienne (trois méga-Églises), mais aussi à Mulhouse, avec la Porte Ouverte Chrétienne (Poc). Fruits de la dilatation du marché religieux, liées aux nouveaux modes de communication et de publicité, elles cristallisent localement une consommation de masse de produits religieux divers, qui vont de la prédication à la danse en passant par les cercles thérapeutiques, les « repas fraternels » ou les concerts de "musique chrétienne". La Poc de Mulhouse, réunie dans les locaux d'un ancien supermarché dans le quartier de Bourtzviller, articule de manière saisissante le local et le global. Très active sur Internet, mais aussi sur les réseaux satellitaires (la

Crédit photo : Cit'Images - Robin Langlois

Si le Protestantisme a longtemps reposé sur un ancrage territorial fort, comme en Alsace ou en Vivarais, le développement du courant évangélique valorise aujourd'hui la conversion, l'adhésion individuelle : « son mode de socialisation est la fraternité élective, rejetant la dimension territoriale au rang de variables négligeables. »

chaîne TBN, diffusée par TPS, propose périodiquement des émissions estampillées POC), elle est parvenue à inviter en octobre 2004 une des plus grandes figures évangéliques des France, Ted Haggard, président de la puissante *National Association of Evangelicals* (NAE). Étudiée par Laurent Amiotte-Suchet et Jean-Paul Willaime (2004), la POC développe par ailleurs des dynamiques micro-locales importantes, sources d'un recrutement prosélyte qui suscite l'envie, mais aussi des réserves, de la part des concurrents religieux locaux, bien moins lotis en matière de fréquentation dominicale. En revanche, les horizons intermédiaires (région Alsace, espace national) sont moins mobilisés : la POC est clairement marginalisée dans les réseaux protestants nationaux, y compris les principaux réseaux évangéliques. Ses dynamiques réticulaires sont sélectives, privilégiant le local et l'international.

On retrouve en partie cette particularité sur le terrain des Églises issues de l'immigration, appelées parfois Églises ethniques. Ces Églises évangéliques attirent désormais l'attention des grands médias, mais elles ne sont pas si récentes. Elles existent au moins depuis les années 1920-30. On les observe alors en particulier parmi les diasporas russe, ukrainienne, roumaine (groupes baptistes). On en découvre aussi quelques-unes parmi la diaspora italienne (pentecôtisme, assemblées de frères) ou espagnole (rôle de la *Southern Spanish Mission*), mais elles sont restées peu nombreuses. Il en est de même pour les Églises évangéliques arméniennes, attachées à la défense de leur héritage culturel et spirituel propre, ou pour les assemblées juives messianiques. À partir des années Pompidou et Giscard, l'augmentation des flux d'immigration en provenance d'Afrique a progressivement changé la donne. Les Églises d'immigration se sont alors multipliées, sur fond de flux de population croissants en provenance d'Afrique noire. Le dernier recensement général de la population française, dépouillé en 1999 par l'INSEE, signale la présence en France de 400 000 africains (sub-sahariens), soit 10 % de la population immigrée totale. Ils ne représentaient que 4,2% de cette population en 1982, et 0,7 % en 1962. Parmi eux, beaucoup de Chrétiens, qui entendent retrouver en France l'univers religieux dont ils avaient l'habitude dans leur pays d'origine.

"Fruits de la dilatation du marché religieux, liées aux nouveaux modes de communication et de publicité, les megachurches, *qui commencent à s'implanter en France, cristallisent localement une consommation de masse de produits religieux divers — de la prédication à la danse en passant par les concerts"..."*

Les Églises antillaises constituent un cas particulier. Étudiées par Jean-Claude Girondin (2003), elles dessinent le profil d'Églises françaises et non de diasporas étrangères. Leur identité évangélique, bien que différenciée du milieu de métropole, n'est pas très éloignée des équivalents européens. Sans renoncer à leur culture, les Antillais convertis vivent « leur appartenance religieuse comme une nouvelle identité » (Girondin, 2003), une « méta-ethnicité » qui met à distance certaines traditions culturelles (sorcellerie) et accélère « l'émergence de l'individualisation du comportement antillais ». Ce processus, sans doute accentué par les liens étroits et anciens entre les départements d'outre-Mer et la métropole, favorise un décloisonnement qui permet à plusieurs pasteurs antillais d'exercer des responsabilités au cœur des réseaux évangéliques. Il reste que dans le cas des Églises antillaises comme dans celui des Églises africaines, on observe une articulation forte entre solidarité locale, y compris dans le domaine économique, scolaire, caritatif, et un réseau international, que celui-ci se déploie vers les Dom/Tom ou l'Afrique noire. Ce profil « glocal » court-circuite-t-il l'horizon national ? Pas forcément. Il reste qu'il propose, *a minima*, une forme d'alternative « providentielle », comme l'illustre Jean-Claude Girondin, qui souligne combien l'Église évangélique antillaise « fonctionne vraiment comme une Eglise-providence qui, à côté des institutions sociales, c'est-à-dire de l'État-providence, fait office de famille élargie avec des bénéfices concrets sur le plan social et économique dans la vie des individus et dans les familles. Ces Églises remplissent le rôle d'une famille élargie, d'une sorte de rempart, de forteresse contre la précarité sociale et économique » (Girondin, 2004). Cette « famille élargie » ne se limite pas à la congrégation des fidèles, mais s'étend au réseau transnational par le jeu des logiques de diaspora. Elle ne revêt pas forcément d'implications politiques, même si cela peut être le cas (Colonomos, 2000). Sa dimension socio-économique, en revanche, n'est pas négligeable : lorsqu'une nouvelle Église s'implante dans un quartier, l'impact ne se limite pas à l'animation religieuse strictement cultuelle. À rebours d'une tendance à reléguer le religieux dans l'espace privé, la dimension communautaire et militante de la culture évangélique agit, à l'image des cercles islamiques pieux ou du Renouveau charismatique catholique, sur toutes les dynamiques territoriales locales, induisant du coup de nouvelles régulations (Frégosi, Willaime, 2001).

L'évolution du rapport protestant au territoire français révèle, en fin de compte, l'importance d'une sociologie et d'une géographie des réseaux. Déplaçant l'analyse de l'individu ou du groupe vers leurs interactions dans des environnements spécifiques (formes de coopération, communautés virtuelles), cette approche est aujourd'hui indispensable à la compréhension des mutations de la géographie religieuse. Entre le paradigme atomisé du marché et le paradigme institutionnaliste de l'État (ou du type classique de l'Église comme bureaucratie de salut), l'approche par les réseaux permet de mieux saisir les implications spatiales d'une religion en mouvement qui a troqué le pratiquant sédentaire contre le pèlerin et le converti.

S.F.

Bibliographie des ouvrages cités

- Amiotte-Suchet, L., Willaime, J-P, (2004) « La pluie de l'Esprit, Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne », Mission du Plein Évangile. La porte Ouverte Chrétienne, *mémoire de recherche GSRL*, Paris.
- Basdevant-Gaudemet, B. (1988), *Le jeu concordataire dans la France du XIXe siècle, PUF*, Paris.
- Encrevé, A. (1985), *Les Protestants en France de 1800 à nos jours. Histoire d'une réintégration, Stock*, Paris.
- Fath, S. (2005) *Le protestantisme évangélique (1800-2005). Du ghetto au réseau*, Labor et Fides, Genève.
- Fath, S. Ed (2004), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*, Brépols, Turnhout.
- Baubérot, J. (1988), *Le protestantisme doit-il mourir?,* Seuil, Paris.
- Bizeul, I. (2004), « La dimension « ethnique » du protestantisme français», in Bastian, Jean-Pierre (Ed), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition,* Labor et Fides, Genève, pp.267-280
- Colonomos, A. (2000), *Églises en réseau. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique,* Presses de Sciences Po, Paris.
- Frégosi F. et Willaime J-P, Ed (2001), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Labor et Fides, Genève
- Girondin, J-C. (2003), « Ethnicité et religion parmi les Protestants antillais de région parisienne », *thèse de doctorat. EPHE (Sorbonne),* Paris
- Grellier, I. (2004), « L'inscription des protestantismes dans l'espace urbain français : entre le musée et le supermarché », in Bastian, Jean-Pierre (Ed), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition,* Labor et Fides, Genève, pp. 203-221
- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris.
- Sinclair C. Ed (2002), *Actualité des protestantismes évangéliques,* Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg.
- Willaime, J-P. (2004), *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, Paris.