

FOI & VIE



Quels protestantismes au 21^e siècle ?

« Le protestantisme a précarisé le christianisme mais il l'a aussi rendu apte à se réformer sans cesse »
Entretien avec Jean-Paul Willaime, p.6

« Les Églises de demain seront très différentes de celles que nous connaissons »
Entretien avec Fritz Lienhard, p.14

L'architecture sociale de l'appartenance dans la diaspora pentecôtiste africaine
Rafael Cazarin, p.17

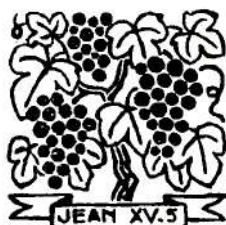
Ethnicité et identité gitane dans les Églises pentecôtistes à Madrid
Le cas de l'Iglesia Evangélica de Filadelfia et du Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús
Antonio Montañés Jiménez, p.31

Le ressenti de la cène
Jean de Saint Blanquat, p.44

Pentecôtismes en contextes
À propos des livres *Le travail de Dieu*, *Sociologie du pentecôtisme*, *Femmes et pentecôtismes*, p.51

À propos de « S'il suffisait d'être enterré ... », Essai de philosophie du discours religieux
Frédéric Rognon, France Farago, Béatrice Cléro-Mazire, Jean de Saint Blanquat, p.57

Comment l'autorité de la Bible peut-elle être mise en œuvre dans une société plurielle ?
L'autorité des Écritures pour aujourd'hui : enjeux et perspectives (Rendez-vous de la pensée protestante 2021, 4/4)
Daniela Gelbrich et Nuvind Seenundun, Bernard Coyault et François Choquet, p.68



Quels protestantismes au 21^e siècle ?

Liminaire de Jean de Saint Blanquat

(1) Les dernières projections démographiques du Pew Research Center voient 31 % de chrétiens dans le monde en 2050 tout comme en 2010. À part les hindous qui devraient rester eux aussi à 15 % (et les Juifs à 0,2 %), les autres religions et convictions soit chutent (les *non-affiliés religieusement* de 16 à 13 %, les bouddhistes de 7 à 5 %, les religions traditionnelles de 6 à 5 %), soit progressent rapidement comme l'islam (23 à 30 %). Mais la trajectoire de celui-ci devrait, du fait du ralentissement démographique en cours dans les pays musulmans, décélérer ensuite et progresser à peu près au même rythme que le christianisme que Pew voit passer à 32 % (comme l'islam) en 2070, à 34 % en 2100 (l'islam étant alors à 35 %). Les projections démographiques étant fréquemment réévaluées (on a eu plutôt tendance récemment à sous-évaluer la brutalité de la transition démographique en cours et la chute de la fécondité un peu partout dans le monde) et les tendances religieuses étant impossibles à prévoir, on prendra bien sûr tous ces chiffres avec de grosses pincettes. Voir [The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050](#), Pew Research Center, 2 avril 2015. Pew ne publie pas de prévisions sur la répartition entre chrétiens mais donnait 37 % de protestants au sens large en 2011, tout comme la [World Christian Database](#) en 2018 (contre 50 % de catholiques et 12 % d'orthodoxes et orientaux).

Un demi millénaire, et après ?

Il n'était pas écrit que la très grande variété d'Églises issues des ruptures du 16^e siècle au sein du christianisme romain constitue aujourd'hui un ensemble qui, de quelque façon qu'on l'appelle, pourrait devenir un jour majoritaire au sein du christianisme tout court. Christianisme qui, rappelons-le, ne s'effondre pas du tout mais devrait continuer à être la religion d'environ trois êtres humains sur dix dans l'avenir prévisible (1).

Car ce mode de christianisme, s'il reste mineur mais stable en France (les apports de l'immigration et de la conversion compensant les pertes de la faible transmission), connaît depuis le 20^e siècle une forte expansion au niveau mondial qui l'a fait quelque peu changer de visage. Issu d'Europe, il est aujourd'hui déjà très minoritairement européen (13 % des protestants habitent ce continent contre 37 % l'Afrique subsaharienne, 33 % l'Amérique et 17 % l'Asie-Pacifique (2)) et les traditions jusque là dominantes comme les Églises réformées et presbytériennes, luthériennes, anglicanes et méthodistes, baptistes, ne sont aujourd'hui le plus souvent que de simples cadres institutionnels abritant une multitude de configurations ecclésiales confrontées à une autre multitude d'Églises à l'institutionnalisation plus récente ou plus souple encore mais dont la théologie, lorsqu'on la creuse un peu, est malgré les apparences extrêmement semblable (si les institutionnels ont par nature un peu de mal à dialoguer, on peut d'ailleurs constater que les théologiens chrétiens, y-compris catholiques, ont aujourd'hui une grande facilité à le faire).

On peut se demander pourquoi consacrer un dossier spécifique à ces évolutions dans *Foi&Vie* puisqu'après tout, une bonne partie du contenu de cette revue a toujours consisté à tenter de les suivre. Raison pour laquelle nous signalons page suivante les articles parus depuis 2020 dans nos pages et qui auraient eu toute leur place dans ce dossier puisqu'ils traitaient de problématiques extrêmement actuelles et déterminantes pour l'avenir des protestantismes comme le ministère féminin ou l'Église en ligne. C'est que leur foi et cette manière particulière qu'ils ont de la pratiquer et de l'exprimer dans cet espace vague, peu organisé, peu structuré, localiste et concurrentiel est à peu près la seule chose que les *protestants* ont en commun et qui les différencie du reste de l'humanité. Il est donc utile de temps en temps d'examiner justement ce dénominateur (si peu dénominationnel) *commun* étant donné qu'il n'y a aucun autre domaine où l'on peut parler raisonnablement des *protestants* comme d'un ensemble pensant vaguement la même chose ou agissant de manière à peu près semblable.

La forme : comment nous appelons-nous ?

Ce mode de christianisme a aussi ceci de particulier qu'il n'a jamais vraiment réussi à trouver un nom consensuel pour se désigner. Nous disons ici *protestantisme* mais c'est un terme qui n'a commencé à être utilisé qu'au 17^e siècle et plutôt par des personnes hostiles comme Bossuet que par les membres de ces Églises. C'est aussi un terme plus utilisé en français que dans les autres langues mais, même en français, il souffre actuellement de la concurrence du terme *évangélisme* qui a tout autant sinon plus de titres à désigner l'ensemble même si cela flatte notre propension à la scissiparité qu'il n'en désigne qu'une partie. Nous avons donc ici titré *Quels protestantismes* car il faut bien choisir un terme et que c'est celui qui sera le mieux compris par un lectorat francophone, mais il ne doit être pris ni comme une affirmation ni comme une limitation et le pluriel n'est pas qu'un effet de mode : il signifie la pluralité inhérente à ce mode-là qui, s'il est appelé *protestant*, ne peut être que *protestants*.

Mais si par ici l'appellation *protestantisme* ne convient pas à qui se dit *évangélique* et l'appellation *évangélisme* ne convient pas à qui se dit *protestant*, comment faire (3) ? On peut tenter de sortir de ce piège formel en passant par le fond (que nous abordons plus bas). Du côté détaillé, il faudrait alors appeler cela le *christianisme biblique non-sacerdotal et concurrentiel* (ou *non-territorial*) ... mais c'est un peu long. Du côté synthétique, on se contenterait tout simplement de *christianisme*, en risquant de se mêler avec un catholicisme et des orthodoxies (et même des Témoins de Jéhovah) assez éloignés théologiquement et qui définissent en creux ce qu'est cet *autre christianisme* qui n'est pas seulement le *reste du christianisme*.

Car à part *christianisme*, toute appellation simple se révélera soit fautive soit biaisée. Il faut s'y résoudre : les *catholiques* ne représentent pas toute l'Église, les *orthodoxes* sont les seuls à trouver leur doctrine droite (et s'accusent régulièrement entre eux de l'avoir tordue) et les autres que nous sommes en grande partie ni ne *protestons* par nature ni ne sommes les seuls à proclamer l'*Évangile* ou à bénéficier des effets de la *Pentecôte*.

Que l'on se fasse appeler *protestant*, *évangélique*, *réformé*, *baptiste*, *methodiste*, ou *pentecôtiste*, on trouvera sous chacun de ces parapluies troués des Églises de toutes sortes et dont on pourra repérer les équivalents sous les autres parapluies. Seuls les *luthériens* et *anglicans* ont gardé grâce à leur institutionnalisation plus poussée un semblant d'unité plus stylistique que doctrinale mais qui, comme toute institutionnalisation aujourd'hui, prend eau de tous côtés. Sauf que ...

Les protestantismes du 21^e siècle dans *Foi&Vie* depuis 2020



Protestants pour (ou contre) l'Europe ? : dossier du n°2020/1 avec un tour d'horizon des attitudes politiques vis à vis de la construction européenne dans les différents milieux protestants, des aperçus de la situation en Allemagne et en Italie, un entretien avec Jean-Arnold de Clermont et une réflexion d'Olivier Abel sur l'ethos européen et le scepticisme.

Dans le dossier du n°2020/2 Paroles de confinés, un tour d'horizon sur **L'Église au temps du confinement** avec des réactions du monde protestant dans le monde, de la Chine à l'Italie, Singapour, l'Allemagne, la Namibie, Hong Kong, la Hongrie et l'Australie. Plus des aperçus de ce qui se passe en catholicisme et orthodoxie (États-Unis, Grèce).



Dans le Cahier du christianisme social **Face à la crise écologique** (n°2020/3), trois articles rappellent et analysent la lente prise en compte de cette problématique dans le protestantisme français : **Petite histoire critique d'une prise de conscience**, **Chute originelle et crise écologique**, **Mort et vie de l'écologie au sein du protestantisme français**.

Le Cahier biblique **Humanités numériques** du n°2020/5 revient en fin d'année sur les brutaux changements techniques en cours pour cause de pandémie de Covid et d'interruption forcée des services présentiels avec un article sur **L'Église hybride** et un autre sur **Les moyens vidéo et numériques au service de la transmission** du culte.



L'année suivante, le dossier sur **La diversité des ministères en Église** (n°2021/4) s'intéresse directement aux évolutions récentes du côté des desservants dont la **mixité femmes-hommes dans le ministère pastoral**, le **diaconat** et le **ministère de la réconciliation dans les Églises multiculturelles**.

Depuis le numéro 2021/5, *Foi&Vie* a publié dans chacun de ses numéros les thèses et retranscriptions des débats entre théologiens issus des diverses facultés protestantes francophones lors des Rendez-vous de la pensée protestante de 2020 (1, 2, 3 et 4) et 2021 (1, 2, 3 et 4 dans ce numéro p.57) sur l'autorité des Écritures.



Le premier Cahier d'études missiologiques et interculturelles (n°2021/6) expose les éléments du débat sur les **Prosélytismes... au pluriel** et ses incidences sur les relations entre christianismes. Le cahier comprend aussi le premier volet d'un article sur le **prosélytisme protestant en islam**, et le numéro deux articles sur les **réformes dans l'Église d'Angleterre** et le débat sur **le culte et la cène en ligne** aux États-Unis.



Le deuxième Cahier d'études missiologiques et interculturelles (n°2022/2) sur les **Chrétiens d'Orient** permet d'aborder plusieurs aspects des protestantismes des Proche- et Moyen-Orient, par exemple avec la première pasteur dans la région, la libanaise **Rola Sleiman**. Le numéro comprend également le deuxième volet de l'article sur le **prosélytisme protestant en islam**.



Le Cahier d'études juives (n°2022/4) sur les relations entre **Chrétiens et Juifs**, en plus du bilan du dialogue officiel international depuis 2000, comprend une enquête sur ce qu'il en est concrètement entre **Protestants et juifs en France aujourd'hui**.



Dans notre précédent dossier (n°2023/1-2) consacré au centenaire de la **Fraternité Spirituelle des Veilleurs**, plusieurs textes évoquent l'actualité de cette spiritualité particulière en protestantisme, en particulier son **renouveau à partir des années 1990** et ses développements en **Suisse** et en **Belgique**.



C'est que leur foi et cette manière particulière qu'ils ont de la pratiquer et de l'exprimer dans cet espace vague, peu organisé, peu structuré, localiste et concurrentiel est à peu près la seule chose que les protestants ont en commun et qui les différencie du reste de l'humanité.

(2) Chiffres issus de la brochure *Global Christianity* de 2011 par le Pew Research Center.
 (3) On aurait pourtant tendance à penser que le vocable *évangélique*, servant déjà à désigner les luthériens d'Europe centrale, presque tous les types d'Églises non-catholiques dans le monde hispanique et des Églises en phase de dynamisme dans les mondes anglophone et francophone, il a plus de cartouches que les autres pour désigner cet ensemble certes gazeux mais pas si disparate que ça.

On peut sans souci majeur passer d'une communauté protestante à l'autre, quelle que soit sa tradition et son orientation théologique. Ce sera plus difficile avec les autres christianismes dont les hiérarchies ont toujours un peu de mal à envisager la concurrence et la libre circulation entre troupeaux.

Le fond : y a-t-il une doctrine protestante ?

Sauf que trois traits permettent de mettre toutes ces Églises protestantes, évangéliques, pentecôtistes et indépendantes dans le même sac : la Bible comme juge de paix (de quelque façon qu'on l'interprète ou que l'on soupèse ses affirmations souvent contradictoires), le salut par la grâce qui désacralise toute médiation humaine et entraîne le sacerdoce universel (clé de l'accès croissant et récent des femmes au pastorat), enfin la concurrence interne non seulement entre Églises mais entre communautés locales (depuis le 19^e siècle et la fin des hégémonies ecclésiastiques héritées de la Réforme magistérielle, il n'y a pas de territoire où il n'y ait qu'un seul type d'Église : toute Église est en concurrence directe avec au moins une autre Église).

Ces trois traits ne sont pas rien, ils touchent au théologique, au socio-anthropologique, au politique. Ils sont des frontières nettes avec les autres christianismes et, hors de notre petite Europe ultra-minoritaire (où certaines Églises protestantes établies ont gardé un cérémonial proche du catholicisme et facilitent donc les allées et venues avec celui-ci), rendent difficile la fréquentation simultanée : on peut sans souci majeur passer d'une communauté protestante à l'autre, quelle que soit sa tradition et son orientation théologique. Ce sera plus difficile avec les autres christianismes dont les hiérarchies ont toujours un peu de mal à envisager la concurrence et la libre circulation entre troupeaux (4).

La simplicité de doctrine issue de la Réforme semble donc à la fois ce qui certes facilite la division (puisque chaque fidèle est pasteur·e en puissance) mais garantit l'unité de l'ensemble. En protestantismes, à l'inverse d'autres christianismes, ce n'est pas la doctrine qui est compliquée mais la pratique qui se décide et se négocie directement et difficilement entre l'individu et Dieu, principalement au moyen de la Bible et de la prière. Toujours en quête de dépannage, ces individus (comme tout automobiliste) ne regarderont pas à la marque affichée sur son garage par le mécanicien mais d'abord à son efficacité, sa disponibilité et son prix. Le but de ce dossier est de voir clients et mécaniciens à l'œuvre en ce début de 21^e siècle.

Un panorama partiel et temporaire

Pour faire une sorte de point sur cet espace difficile à nommer mais qui selon nous existe bel et bien, nous avons fait appel comme pour le premier volet sur la religion en général publié il y a deux ans (5) à l'expertise du sociologue **Jean-Paul Willaime**. Parti dans les années 1970 des interrogations sur la « précarité protestante » et le devenir d'une religion souffrant « socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité », il voit aujourd'hui ce qui pouvait apparaître alors comme des handicaps se transformer en atouts à l'heure de l'ultramodernité, caractérisée par la « crise générale des institutions » et « l'affaiblissement de leur pouvoir de régulation ». Reprenant l'expression d'Alister McGrath qui qualifie le protestantisme de « idée dangereuse » (puisqu'il « remet constamment en question l'ins-

titué chrétien »), il constate que cette idée « a impulsé une dynamique fructueuse de transformation ayant permis au protestantisme de s'adapter à un environnement changeant au cours des siècles et de se répandre dans différents continents ». Le fort développement des études sur les expressions dites évangéliques depuis les années 1990 ne peut que confirmer cette tendance et en faire une sorte de paradigme puisque, « dans une situation socio-culturelle où le fait d'être chrétien est devenu un non-conformisme par rapport à un environnement séculier dominant, tous les chrétiens sont sociologiquement des évangéliques ».

Passant du point de vue sociologique au point de vue théologique, **Fritz Lienhard** revient dans un entretien avec Frédéric Rognon sur cette « rupture de système » dont il est témoin dans les Églises luthéro-réformées « des deux côtés du Rhin » et à propos de laquelle il a écrit le livre *L'avenir des Églises protestantes*. Il y voit l'occasion de creuser certains fondamentaux du christianisme parfois un peu oubliés par les formes les plus établies du protestantisme comme « l'expérience intérieure » et une individualisation qui après tout « est notre affaire ». Une réflexion qui aboutit à des pronostics à la fois pessimistes pour « le dispositif tout entier des structures ecclésiastiques, qui ne survivront pas » et optimistes sur une « Église de demain » qui « sera sans doute plus aplatée » avec « des formes hybrides », « des groupes qui seront à la fois ecclésiastiques et non-ecclésiastiques » et forceront à « renoncer à fixer la limite entre le dedans et le dehors ».

Viennent ensuite les études de terrain de deux jeunes sociologues hispaniques membres de l'ISOR (6) qui montrent bien que le protestantisme a changé de milieux. L'Espagne est en effet aujourd'hui, moins de 50 ans après la fin d'un franquisme ultra-catholique, un observatoire idéal des nouvelles formes d'Églises, ici en milieu diasporique africain et dans la société gitane. Des entretiens avec les deux chercheurs permettent d'étendre le champ de la réflexion au delà de ces terrains très travaillés et fertiles.

Pour le milieu diasporique africain, **Rafael Cazarin** part d'une observation de trois Églises de Bilbao, au Pays Basque espagnol (en particulier une Église dirigée par un couple nigérian apôtre-prophétesse), qu'il compare ensuite à trois Églises elles aussi migrantes mais sur le sol africain, à Johannesburg (elles d'origine principalement congolaise). Mais au delà des nationalités d'origine, ce qu'il constate quelle que soit la localisation est une « omniprésente architecture sociale d'Églises au sein d'un réseau pentecôtiste africain diasporique qui permet aux fidèles d'éprouver un sentiment d'appartenance dans des localités géographiquement éloignées ». Les associations d'Église qui regroupent les fidèles par catégorie jouent un grand rôle dans ce processus puisque, comme l'explique un pasteur : « C'est pour ça qu'on organise ces groupes ; pour qu'ils sachent quel rôle jouer quand on est chrétien ». Un rôle qui doit intégrer ces migrants « à la fois dans la communauté pentecôtiste charismatique et dans leurs sociétés majoritaires sécularisées » grâce à une moralité qui « lie ces communautés ensemble avec des valeurs partagées ».

(4) Cette différence apparaît bien dans le débat sur le prosélytisme, perçu comme naturel en protestantismes mais menaçant dans les autres christianismes. Voir l'article de Jean-René Amesfort : [Perception du phénomène du prosélytisme dans des pratiques ecclésiastiques contemporaines](#), *Foi&Vie* 2021/6, pp.25-32.

(5) [Quelle religion au 21^e siècle ?](#), *Foi&Vie* 2021/5.

(6) L'ISOR (Investigacions en sociologia de la religió, Recherches en sociologie de la religion) est un institut spécialisé de l'Université autonome de Barcelone fondé en 1974 par Joan Estruch et dirigé depuis 2014 par Mar Griera que nous avons interrogée dans le précédent dossier : « [La religion est en transformation plutôt qu'en voie de disparition](#) ».

Pour la société gitane, le terrain arpenté par **Antonio Montañés Jiménez** a été madrilène : principalement 4 assemblées de l'IEF, la grande Église gitane espagnole qui « a remplacé l'Église catholique comme institution religieuse hégémonique » sur le modèle de la Mission évangélique des Tziganes de France (METz). Et, comme point de comparaison, l'Église indépendante Vino Nuevo fondée par un ancien pasteur de l'IEF qui « se définit comme multiculturelle » tout en restant à majorité gitane et bénéficiant du soutien d'un « réseau transnational américain ». Les deux types d'Église sont finalement deux stratégies différentes d'utilisation du « christianisme charismatique pentecôtiste pour gérer le changement culturel au sein de la population gitane » confrontée à des évolutions radicales depuis la deuxième moitié du 20^e siècle. L'IEF, pour l'instant ultra-majoritaire et qui fonctionne de façon à la fois centralisée, collective et consensuelle, parie sur « une stratégie de résistance » et de renversement du stigmate dans une société toujours excluante. Alors que Vino Nuevo, qui fonctionne sur le modèle de l'autorité personnelle d'un pasteur rassemblant ses « partisans inconditionnels », promeut un « modèle rupturiste d'identité » avec une stratégie d'ouverture aux non-Gitans.

Deux aspects transversaux sont abordés pour finir avec un rituel qui est toujours un marqueur important de protestantisme (même si les quakers ne le célèbrent pas) et un état de la réflexion académique francophone sur le pentecôtisme.

Durant la pandémie, la cène en ligne a été une réaction spontanée dans tout le monde protestant à l'impossibilité de se rassembler physiquement pour ce rituel. Beaucoup l'ont fait ... et beaucoup ne l'ont pas fait. Mais la distinction ne suivait pas des critères théologiques ou sociologiques. Soupçonnant là quelque chose de plus anthropologique, j'examine d'abord dans cet article si nous pouvons retrouver dans des textes anciens ce que ressentaient les fidèles pendant ce rituel. Le riche chapitre sur la cène dans l'*Institution* de Jean Calvin et l'étrange histoire de la grève de fait menée par les fidèles du 18^e au 20^e siècle dans les Églises réformées francophones peuvent certainement être utiles puisqu'ils semblent pointer trois sentiments positifs (éveil, plaisir, extase) et un négatif (crainte). J'expose ensuite les premiers résultats d'un questionnaire en ligne sur la cène pendant la pandémie chez les protestants francophones. Qui montrent une nette distinction entre les fidèles qui ont besoin ou pas de la communion mais pas seulement : interprétation théologique, sensations (et quelles sensations), pratique en ligne ... il n'y a pas de consensus sur la cène entre les protestants. À part le fait que désormais tout le monde la prend.

Quant aux trois livres récents écrits par des chercheurs francophones sur les **pentecôtismes** (Émir Mahieddin, Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer), ils permettent de se rendre compte que si les limites de cette mouvance sont aujourd'hui si difficiles à définir, c'est peut-être qu'elle est devenue paradigmatique de la « nébuleuse » protestante définie par Hubert Bost comme un « espace religieux dont on peut repérer le ou les centres, mais non circonscrire les frontières » (7).



(7) Hubert Bost, [Protestantisme : une naissance sans faire-part](#), ETR 67/3 (1992), p.371.

Parti dans les années 1970 des interrogations sur la « précarité protestante » et le devenir d'une religion souffrant « socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité », [Willaime] voit aujourd'hui ce qui pouvait apparaître alors comme des handicaps se transformer en atouts à l'heure de l'ultramodernité, caractérisée par la « crise générale des institutions » et « l'affaiblissement de leur pouvoir de régulation ».

Culte de sainte cène dans une assemblée pentecôtiste de Cotonou (Bénin) en septembre 2023 (également en première page).

« Le protestantisme a précarisé le christianisme mais il l'a aussi rendu apte à se réformer sans cesse »

Entretien avec Jean-Paul Willaime*

* Né en 1947, Jean-Paul Willaime a été successivement professeur de sociologie des religions à la faculté de théologie protestante de Strasbourg et directeur d'études (Histoire et sociologie des protestantismes) à l'École pratique des hautes études (EPHE). Il a aussi été directeur du GSRL (Groupe Sociétés Religions Laïcités, EPHE/CNRS) de 2002 à 2008 et de l'IESR (aujourd'hui IREL) de 2005 à 2010, ainsi que président de la Société internationale de sociologie des religions de 2007 à 2011. Cet entretien (dont la première partie, « [Un laboratoire permanent de réinvention du religieux](#) », a été publiée dans notre numéro 2021/5) a été réalisé par écrit, les questions ayant été rédigées par Frédéric Rognon et Jean de Saint Blanquat.

Vous avez défini assez tôt ce que vous avez appelé la précarité protestante, c'est à dire la mise en danger presque génétique de l'institution au profit du message. Cette précarité est-elle paradoxalement devenue une force dans le monde actuel et diriez-vous que le protestantisme bénéficie plus qu'auparavant des recompositions en cours, au niveau mondial comme au niveau européen et français ?

J'étais parti du constat fait par des sociologues anglo-saxons que les Églises protestantes les plus ouvertes à la modernité (comme les Églises réformées/presbytériennes) perdaient des membres alors que les Églises protestantes plus *conservatrices* en gagnaient ! Autrement dit, les Églises protestantes les plus libérales, celles qui étaient les plus en phase avec l'évolution des mœurs et qui démythologisaient le plus la foi chrétienne en reprenant maints éléments de la critique moderne des religions, étaient, quantitativement parlant, en perte de vitesse : elles ne touchaient pas les dividendes sociaux de leur adaptation positive à la modernité. Les Églises qui, au contraire, s'en tenaient à des expressions doctrinales plus orthodoxes et qui, sans être forcément totalement littéralistes, tiraient de l'autorité accordée à la Bible des positions fermes en matière de croyances et de normes éthiques, étaient en croissance.

Steve Bruce, auteur en 1990 d'un livre qui a beaucoup nourri mes réflexions sociologiques sur le protestantisme (1), démontrait de façon assez convaincante que, d'un point de vue psycho-social, une socialisation religieuse *orthodoxe* réussissait mieux à transmettre qu'une socialisation religieuse libérale. Cette dernière, en relativisant la vérité chrétienne comme une vérité parmi d'autres, contribuait selon Bruce à fragiliser la transmission du christianisme. Cette thèse est bien sûr discutable car on peut aussi montrer que des socialisations libérales ont mieux réussi que des socialisations orthodoxes. Mais si la thèse de Bruce a compté dans mes réflexions de sociologue du protestantisme, c'est parce qu'elle invitait à s'interroger sur la question de savoir si le protestantisme, en tant qu'expression sécularisée du christianisme, n'était pas socialement fragile.

J'étais aussi frappé par le fait que le catholicisme, alors même qu'il était moins généreusement ouvert à la modernité, résistait mieux à la sécularisation que le protestantisme. Des données d'enquêtes comparant en Allemagne les positions des catholiques et des protestants sur des sujets sociétaux, montraient que les réponses des protestants étaient souvent intermé-

diaires entre celles des catholiques et des *sans religion* ou même plus proches des positions des *sans religion* que de celles des catholiques. J'allais jusqu'à dire que si, selon la formule de Marcel Gauchet, le christianisme était « *la religion de la sortie de la religion* », le protestantisme pourrait bien être la confession de la sortie du christianisme, une sécularisation interne du christianisme qui, à terme, aboutirait à une sécularisation externe.

C'est ce qui m'amena à soutenir la thèse de la précarité protestante selon laquelle le protestantisme souffrirait socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité. Son institutionnalité serait instable parce que constamment remise en cause, sa critique du magico-religieux lui aurait fait perdre le sens du sacré, sa mise en cause de l'Église romaine l'aurait conduit au provincialisme ecclésiastique. Je remarquais aussi que ces déficits pouvaient être partiellement compensés et même, dans certains cas, amplement comblés par une cohérence théologique forte servant de cadre de référence aux pasteurs comme aux laïcs. L'institutionnalité du protestantisme est en effet plus théologique qu'ecclésiastique (même s'il y a des cultures d'Église) : à l'institutionnalité catholique qui s'incarne dans une structure hiérarchique au sommet de laquelle se trouve le pape s'oppose l'institutionnalité protestante qui s'incarne dans un ensemble doctrinal particulièrement systématisé dans les écrits de Luther et dans *l'Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin. Au 20^e siècle, après la Seconde Guerre mondiale, il est significatif que ce fut à travers une dogmatique, la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth, que se réaffirma l'institutionnalité protestante.

En l'absence d'un cadre de référence dominant, le protestantisme risque d'essaimer, voire de se dissoudre, dans une multiplicité d'égo-théologies articulées ou non à diverses théologies séculières au diapason du temps présent. Sans aller jusqu'à dire que « *la religion sans liturgie réduit l'Église à une ONG humanitaire* » (Isabelle de Gaulmyn (2)), je suis d'accord pour souligner l'importance de l'unité liturgique d'un groupe religieux au-delà des divergences théologiques qui le traversent. Si la théologie divise, le rite unit. Mais lorsque qu'il n'y a plus d'unité liturgique, lorsque *célébrer ensemble* n'est plus possible, c'est l'existence même du groupe religieux qui est en danger, estime Isabelle de Gaulmyn évoquant « *la guerre des rites* » (au sujet de la liturgie de la messe) qui secoue actuellement l'Église catholique. Peut-on parler d'une certaine unité liturgique du protestantisme français ? Cela m'apparaît difficile compte tenu de sa diversité structurelle au plan ecclésiastique. Mais, même là où elle est censée exister, à savoir au sein d'une même Église, on ne l'observe pas toujours.

(1) *A House Divided. Protestantism, Schism, and Secularization*, Routledge.

(2) Isabelle de Gaulmyn, *Guerre des rites et fin du catholicisme*, *La Croix*, 13 janvier 2022.

Le temple
des Assemblées de Dieu
à Lavelanet (Ariège,
aussi pp.9 et 11).



Vous me demandez, et je trouve particulièrement pertinente cette interrogation, si la précarité protestante ne constituerait pas aujourd'hui une force plutôt qu'une faiblesse. Un argument en faveur de cette thèse s'impose d'emblée : la condition ultramoderne que nous connaissons à l'heure actuelle se caractérisant par une crise générale des institutions, l'affaiblissement de leur pouvoir de régulation, la fragilité institutionnelle du protestantisme serait mieux adaptée à cette situation que la forte institutionnalité catholique. Cette dernière, comme tout système très intégré – je pense notamment au communisme d'État –, pourrait même, tel un château de cartes, s'effondrer brusquement alors qu'un système moins intégré s'étiolerait progressivement plutôt qu'il ne s'effondrerait brusquement. Je suis frappé des termes employés par les commentateurs du rapport Sauvé ayant révélé l'ampleur des abus sexuels dans l'Église catholique en France : on parle de « naufrage », de « séisme », d'implosion d'un catholicisme français qui « s'effondre ». Il est question du caractère « systémique » qu'auraient les violences sexuelles dans l'Église catholique.

Mais revenons au protestantisme : dans la conjoncture actuelle, sa dimension congrégationaliste constitue un atout dont profitent particulièrement les Églises évangéliques en raison même de leur ecclésiologie congrégationaliste. Quant au magico-religieux, il est remis en valeur dans les Églises pentecôtistes ou pentecôtisantes qui insistent sur la guérison et propagent l'idée que Dieu peut transformer ici et maintenant les vies comme l'attestent les témoignages de vies transformées régulièrement donnés par des convertis. L'engagement chrétien étant devenu minoritaire dans notre pays, ce n'est plus un christianisme par héritage qui domine, mais un christianisme par choix personnel. C'est en ce sens que j'ai parlé d'une *évangélisation* (en référence à *evangelical* qui signifie en anglais *évangélique*) sociologique du christianisme. Ayant déplacé de l'institution au message le lieu de la vérité chrétienne, le protestantisme a certes précarisé le christianisme en le faisant dépendre de l'art d'exprimer l'Évangile mais, ce faisant, il l'a aussi rendu apte à se réformer sans cesse. En désacralisant l'institution ecclésiastique, en disant que celle-ci pouvait errer et que la vérité du christianisme était sans cesse à chercher dans les Écritures (*Sola Scriptura*), en affirmant le sacerdoce universel des baptisés, le protestantisme a introduit une logique permanente de réforme au cœur de l'affirmation chrétienne : *Ecclesia reformata semper reformanda*. Historiquement, cette logique permanente de réforme s'est périodiquement traduite par la formation de nouvelles Églises jugées plus authentiques en matière de piété et plus orthodoxes en matière doctrinale. Mais, pour reprendre les catégories de Joachim Wach (1898-1955), à côté de ce *protest without* qui aboutit à la formation de nouveaux groupes religieux existent diverses formes de *protest within* qui expriment leur protestation à l'intérieur même d'un groupement religieux (tel aujourd'hui, le mouvement des Attestants au sein de l'ÉPUdF). Si les Églises protestantes ont dans leur ADN une logique de réforme, elles ne l'activent pas forcément et, si elles l'activent, les conséquences de cette activation peuvent leur être profitables ou, au contraire, néfastes. Si un britannique, Steve Bruce, m'avait inspiré pour développer ma thèse de la précarité protestante,

C'est ce qui m'amena à soutenir la thèse de la précarité protestante selon laquelle le protestantisme souffrirait socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité. Son institutionnalité serait instable parce que constamment remise en cause, sa critique du magico-religieux lui aurait fait perdre le sens du sacré, sa mise en cause de l'Église romaine l'aurait conduit au provincialisme ecclésiastique. Je remarquais aussi que ces déficits pouvaient être partiellement compensés et même, dans certains cas, amplement comblés par une cohérence théologique forte.

Le fait protestant est un faire plus qu'un être, un mouvement plus qu'une institution, bref la réforme permanente ! C'est sa force comme sa faiblesse. Son avenir tient toujours à sa capacité à poursuivre la narration de transformation du christianisme en mobilisant ses sources historiques et ressources théologiques.

un autre britannique, Alister McGrath, m'a incité à être plus attentif aux atouts de cette précarité. En parcourant du 16^e au 21^e siècle l'histoire du protestantisme, celui-ci lui apparaît comme une « *idée dangereuse* ». Pourquoi une « *idée dangereuse* » ? Parce qu'elle remet constamment en question l'institué chrétien. Loin de prendre ce constat en mauvaise part, Alister McGrath (3) montre au contraire que cette « *idée dangereuse* » a impulsé une dynamique fructueuse de transformation ayant permis au protestantisme de s'adapter à un environnement changeant au cours des siècles et de se répandre dans différents continents.

Cherchant à définir ce qui fait le propre du protestantisme, les traits qui permettent de ranger sous ce vocable des groupements religieux en réalité très divers, Alister McGrath aboutit à un cadrage selon moi pertinent. Le protestantisme désigne selon lui « *une famille de mouvements religieux qui partage certaines sources historiques et certaines ressources théologiques* » (4). Certaines sources historiques : la référence à l'une ou l'autre des Réformes du 16^e siècle. Certaines ressources théologiques : les principales affirmations des Réformes protestantes, à savoir le rôle central de la Bible, le salut par la grâce seule sans mérites humains, le sacerdoce universel des baptisés et la relativisation des médiations ecclésiastiques pour s'adresser à Dieu. C'est à partir de ces sources historiques et de ces ressources théologiques que s'est peu à peu élaborée « *une narration commune de transformation* » qui a pris le nom de protestantisme. J'ai adopté cette définition du protestantisme qui a l'avantage de souligner que le fait protestant est un faire plus qu'un être, un mouvement plus qu'une institution, bref la réforme permanente ! C'est sa force comme sa faiblesse. Son avenir tient toujours à sa capacité à poursuivre la narration de transformation du christianisme en mobilisant ses sources historiques et ressources théologiques.

Votre carrière de sociologue, que vous décrivez dans *La guerre des dieux n'aura pas lieu* (5), a embrassé plus de cinq décennies. Entre le moment où vous avez commencé à vous intéresser à la sociologie (et dans celle-ci, la sociologie des religions, et dans celle-ci la sociologie du protestantisme) au cours des années 1960 et ce début des années 2020, quelles sont les principales différences que vous identifiez d'abord dans le champ sociologique, ensuite dans la sociologie des religions, enfin dans la sociologie du protestantisme ?

En sociologie générale, en France, le grand et progressif changement des années 1960 à nos jours fut une bien meilleure prise en compte des motivations et raisons propres des acteurs dans l'analyse de l'action sociale. Des acteurs qui ne sont pas réductibles à être des agents d'un système poursuivant des *intérêts* propres à la position qu'ils occupent dans la structure. J'ai entamé mon parcours intellectuel en sociologie par une critique des schémas marxistes et marxisants selon lesquels les sociétés et leurs évolutions étaient essentiellement déterminées par l'économie. Encore fallait-il expliquer pourquoi et comment l'économie était devenu aussi déterminant, si tant est qu'il le soit devenu, dans l'évolution des sociétés. Si, à l'âge de la révolution

industrielle, nous sommes devenus, comme l'a très bien vu Max Weber, des *Berufsmenschen* (des *hommes/êtres humains de profession*), ce n'est pas seulement parce que des inventions techniques ont permis de produire plus et plus rapidement, c'est aussi parce que les façons de concevoir l'homme et le monde, de se représenter la condition humaine et les devoirs qu'elle impliquait, avaient évolué. Autrement dit, l'émergence du capitalisme fut aussi un fait socio-culturel et pas seulement économique. Max Weber m'a beaucoup plus marqué que Karl Marx et Friedrich Engels !

Par rapport à Pierre Bourdieu qui a occupé durant plusieurs décennies une place centrale sur la scène sociologique française (et au-delà), je me suis positionné ainsi : s'il y a des rapports de domination dans toute relation sociale et dans toutes les sociétés, les relations sociales et les sociétés ne se réduisent pas à des rapports de domination.

En sociologie des religions, la grande évolution fut une réception plus critique du paradigme de la sécularisation qui avait été dominant dans les années 1960-1970. Le jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religion était tout simplement faux. Non seulement parce qu'on avait du mal à faire entrer dans ce schéma des pays très *modernes* comme les USA et le Japon où le religieux restait très présent, mais aussi parce que ce paradigme ne permettait pas de prendre en compte les nouvelles ou relativement nouvelles façons d'être religieux. Ce qui apparaissait par contre plus solide dans le paradigme de la sécularisation, c'était, en tout cas dans les sociétés de l'Ouest européen, la fin du religieux comme pouvoir sur les individus et sur les sociétés. Cette dérégulation institutionnelle, le fait que les représentations et pratiques religieuses étaient de moins en moins contrôlées par les institutions, s'accompagna d'une éclosion de toutes sortes de religiosités *sauvages* qui cherchaient à se dire et à se vivre. Puis ce fut la focalisation sur l'islam et ses différentes expressions en Europe et au-delà. Peurs des sectes et des radicalisations religieuses prirent place sur les agendas sociaux, politiques et académiques. Les sociologues des religions qui avaient pu craindre un chômage technique suite au fort amenuisement de leur objet, voire même à sa lente extinction, se voyaient rassurés : la matière ne manquait pas. Le religieux ne disparaissait pas, il se transformait.

Quant à la sociologie du protestantisme (6), elle s'était d'autant plus focalisée sur le monde luthéro-réformé que celui-ci, dans les années 1950-1970, dominait sans contester la scène protestante française. Dans cette première phase, les études se focalisèrent sur la question de l'adaptation des Églises à la société moderne telle qu'elle évoluait. Trois dossiers retinrent particulièrement l'attention dans cette première phase :

- celui de l'insertion des Églises dans un monde urbain en pleine mutation à travers la problématique des paroisses, mouvements, centres de rencontres et recherches ;
- celui des acteurs avec des études sur les pasteurs et les conseillers presbytéraux ;
- celui des sensibilités théologico-religieuses à travers des études portant sur l'évolution des discours théologiques du barthisme aux théologies politiques.

(3) *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, HarperOne, 2008.

(4) *Ibid.*, p.63.

(5) Jean-Paul Willaime (entretiens avec E.-Martin Meunier), *La guerre des dieux n'aura pas lieu, Itinéraire d'un sociologue des religions*, Labor et Fides, 2019

(6) Dans *Sociologie des protestantismes. Cadres institutionnels et trajectoire individuelle*, *Archives de sciences sociales des religions* 184 (octobre-décembre 2018), pp.25-52, j'ai retracé l'évolution de la recherche en sociologie des protestantismes à travers mon propre itinéraire. On y trouvera notamment la liste des thèses que j'ai dirigées et la mention des différents colloques consacrés à la sociologie des protestantismes.



Autrement dit les études sur le protestantisme portèrent sur les trois pôles classiques de l'analyse sociologique : les structures, les acteurs, les idéologies (au sens neutre de ce terme).

Deux évolutions importantes du monde protestant marquèrent à partir de la fin des années 1970 jusqu'à nos jours ces études sociologiques du protestantisme : d'une part, la croissance du protestantisme évangélique et toutes les interrogations qu'elle suscita ; d'autre part la *découverte* d'un monde protestant multiculturel au sein même de l'Hexagone avec des Églises d'expression africaine, antillaise, coréenne, chinoise, malgache, tzigane ... Ces deux importantes évolutions du monde protestant français vinrent renforcer la mise en cause du paradigme classique de la sécularisation.

Vous avez été l'un des premiers à vous pencher sérieusement sur les nouveaux types d'Églises protestantes comme la Porte Ouverte à Mulhouse que vous avez étudié de près en démontant un certain nombre de clichés répandus sur les communautés dites évangéliques. En ce début des années 2020, n'avez-vous pas l'impression que ce modèle, dont vous avez montré l'ancrage dans la tradition protestante européenne, est en train de gagner la bataille dans le protestantisme, y-compris luthéro-réformé, puisqu'il convient mieux à des communautés désormais confessantes en milieu définitivement pluraliste et concurrentiel ?

Il y a eu incontestablement une croissance du protestantisme évangélique, de nombreux observateurs l'ont noté et plusieurs ouvrages majeurs, en particulier ceux de Sébastien Fath (7), en ont étudié les caractéristiques et les singularités propres à chacune de ses expressions. Avant de répondre plus directement à votre question, je voudrais souligner trois choses .

Premièrement que le protestantisme évangélique est un monde extrêmement diversifié, non seulement entre ces deux grandes tendances identifiées par Sébastien Fath (les sensibilités orthodoxes-piétistes et les sensibilités charismatiques-pentecôtistes), mais aussi selon que les Églises et mouvements qui s'en réclament appartiennent exclusivement soit à la FPF, soit au CNEF, ou bien aux deux à la fois, ou bien encore à aucune de ces deux instances fédératives. À ces quatre catégories organisationnelles: évangéliques FPF, évangéliques CNEF, évangéliques FPF et CNEF, évangéliques ni FPF ni CNEF, il faut en ajouter une cinquième : évangéliques au sein même des Églises luthéro-réformées (8).

Deuxièmement, que le protestantisme évangélique en France est très multiculturel, les Églises dites issues de l'immigration (de plusieurs vagues migratoires et donc de plusieurs générations) d'expressions africaine, antillaise, chinoise, coréenne, nord- et sud-américaines ... sont globalement, et chacune à leur façon, de sensibilité évangélique. Mais l'évangélisme politique tel qu'on l'observe aux États-Unis et au Brésil est peu présent en France.

Enfin, troisièmement, il semble qu'après quelques décennies, en gros des années 1970 aux années 2010,

En sociologie des religions, la grande évolution fut une réception plus critique du paradigme de la sécularisation qui avait été dominant dans les années 1960-1970. Le jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religion était tout simplement faux. Non seulement parce qu'on avait du mal à faire entrer dans ce schéma des pays très modernes comme les USA et le Japon où le religieux restait très présent, mais aussi parce que ce paradigme ne permettait pas de prendre en compte les nouvelles ou relativement nouvelles façons d'être religieux.

(7) Voir notamment Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1850-2005*, Labor et Fides, 2005.

(8) Permettez-moi de renvoyer à la communication intitulée L'univers évangélique contemporain partagé entre un évangélisme protestant et un évangélisme déconfessionnalisé : un défi pour la FPF et pour le CNEF, que j'ai présentée au colloque du 30 novembre 2019 sur *Les évangéliques de la FPF, vers un nouvel élan*, dont les actes ont été publiés en 2021 aux éditions Première Partie sous le titre *Les évangéliques. Racines, identités, engagements*. Voir pp.48-63.

de forte croissance, celle-ci soit moins nette aujourd'hui. On ne peut exclure une stabilisation de la poussée évangélique.

Je résumerai ici mes analyses du monde protestant évangélique par les deux thèses suivantes.

Dans une situation socio-culturelle où le fait d'être chrétien est devenu un non-conformisme par rapport à un environnement séculier dominant, tous les chrétiens sont sociologiquement des évangéliques. L'on est aujourd'hui de moins en moins chrétien par héritage et de plus en plus chrétien par choix. Toutes les personnes qui s'identifient aujourd'hui comme chrétiennes deviennent de facto des professants. C'est ce que j'ai appelé l'évangélicisation du christianisme et cette évangélicisation du christianisme est à bien des égards transconfessionnelle.

1) Contrairement à ce que l'on pense trop souvent, s'il y a bien un clivage entre des expressions libérales du protestantisme et des expressions évangéliques, il est contestable d'opposer systématiquement protestants luthéro-réformés et protestants évangéliques. Ces derniers font en effet pleinement partie, dès le 16^e siècle, des sensibilités protestantes et l'on peut dire qu'à bien des égards le protestantisme évangélique est une composante du protestantisme luthéro-réformé. Le clivage significatif se situe plutôt entre des évangélismes qui restent peu ou prou dans la filiation théologique et ecclésiologique des Réformes du 16^e siècle et des évangélismes qui, parce qu'ils se réfèrent exclusivement à l'ici et maintenant de la présence divine en lien avec leur leader spirituel, s'auto-suffisent et constituent un groupement indépendant vivant dans le présent. Un clivage donc entre un évangélisme protestant qui entretient des liens de filiation dans le temps et d'alliance dans l'espace, et un évangélisme déconfessionnalisé sans lien de filiation dans le temps et sans lien dans l'espace avec d'autres groupes qui se mettent en réseau sur la base d'une identité commune. Cet évangélisme déconfessionnalisé s'auto-légitime par la performance de leaders/entrepreneurs charismatiques.

2) Quant à ma deuxième thèse, elle soutient que, dans une situation socio-culturelle où le fait d'être chrétien est devenu un non-conformisme par rapport à un environnement séculier dominant, tous les chrétiens sont sociologiquement des évangéliques. L'on est aujourd'hui de moins en moins chrétien par héritage et de plus en plus chrétien par choix. Toutes les personnes qui s'identifient aujourd'hui comme chrétiennes deviennent de facto des professants. C'est ce que j'ai appelé l'évangélicisation du christianisme et cette évangélicisation du christianisme est à bien des égards transconfessionnelle.

Votre grand œuvre de début de carrière fut le travail de fond sur les pasteurs. Aujourd'hui que la féminisation semble une évidence dans la plupart des Églises protestantes et qu'on assiste également à une spécialisation croissante des ministères, comment voyez-vous les pasteures et pasteurs des années 2020 par rapport à votre terrain d'enquête des années 1970 ? Cette fonction, dont vous avez souligné l'aspect problématique en protestantisme, vous semble-t-il aujourd'hui un avantage ou un désavantage concurrentiel par rapport aux autres formes de religion ?

D'un point de vue sociologique, les professionnels du religieux, c'est à dire toutes les personnes qui, d'une façon ou d'une autre, ont lié leur condition matérielle d'existence au fait chrétien, jouent un rôle essentiel. Même dans des Églises qui, comme les Églises protestantes, insistent sur le sacerdoce universel des baptisés, même dans une conjoncture où, comme je viens de

le souligner, tous les chrétiens deviennent des professionnels, le rôle des professionnels reste important. Même si les pasteurs sont des permanents d'organisations militantes qui agissent constamment avec les bénévoles que sont les laïcs, même si les pasteurs ne seraient rien s'ils n'étaient pas reconnus et portés, y compris financièrement, par les militants de base que sont toutes les personnes engagées dans les Églises, ils sont une composante essentielle du protestantisme. D'ailleurs, celui-ci est souvent socialement perçu à travers ses professionnels. L'intérêt qu'on lui accorde et l'autorité qu'on lui reconnaît dépendent en grande partie de la qualité de ses pasteurs.

Si globalement une institution (par exemple l'école) est reconnue et évaluée à travers la qualité de ses agents (pour l'école ses professeurs), ceci est d'autant plus vrai et important dans une conjoncture d'affaiblissement des institutions, de leur perte d'autorité. Dans un régime fort d'institutionnalité, les institutions portent les fonctions et ses professionnels bénéficient de l'autorité reconnue à l'institution dans laquelle ils exercent ces fonctions. Par contre, lorsque les institutions sont affaiblies et ont perdu beaucoup de leur prestige, les personnes portent plus les fonctions que les institutions. Autrement dit, la perte d'autorité des Églises rejait sur les pasteurs : ceux-ci doivent plus payer de leur personne pour asseoir leur rôle et se faire reconnaître. Mais cette situation favorise aussi des innovations, voire des réinventions dans la façon d'être pasteur. Le pastorat est ce que j'appelle un métier vocationnel qui associe des compétences (des savoirs et des savoir-faire) et une authentique motivation spirituelle.

Sept dimensions de ce métier vocationnel me paraissent essentielles : les dimensions théologique, liturgique, spirituelle, communicative, associative, caritative. Le/la pasteur(e) est en effet à la fois :

- 1) quelqu'un qui interprète la foi chrétienne, autrement dit un théologien ou une théologienne,
- 2) un officiant conduisant le culte,
- 3) un spirituel qui a une vie religieuse personnelle,
- 4) un communicateur apologiste du christianisme,
- 5) un acteur associatif partie prenante de nombreuses relations sociales et de groupes communautaires à travers lesquelles se vit au quotidien le christianisme,
- 6) un acteur de l'entraide sociale,
- 7) un accompagnateur personnel de jeunes et d'adultes en recherches, quelquefois, en détresses.

Exercer aujourd'hui le pastorat nécessite selon moi une solide formation non seulement théologique et religieuse mais aussi une formation permettant d'avoir une intelligence du monde contemporain et de situer son agir professionnel dans le cadre d'une République laïque et d'une société désenchantée. Une formation qui devrait inclure, à l'heure de la révolution numérique, divers apprentissages en matière de communication.



Vous avez toujours insisté sur la nécessité de ne pas étudier sociologiquement les phénomènes religieux en les déconnectant des théologies et des systèmes spirituels qui y sont liés. Apparemment plus séduit par la théologie de Karl Barth que par celle de Jean Calvin, comment voyez-vous la théologie protestante au 21^e siècle, après un 20^e siècle qui n'a pas manqué de grandes figures ? Le protestantisme est-il dans un creux théologique ou la théologie passe-t-elle, se fait-elle désormais par d'autres canaux ?

Par rapport aux décennies d'après-guerre – en gros des années 1950 aux années 1970 – qui ont été des années d'intenses productions et débats théologiques dominées par le barthisme et ses différentes réceptions, nous sommes actuellement dans une période de basses eaux théologiques. Il y a certes toutes sortes de réflexions et d'approches théologiques mais aucune d'elles ne s'impose véritablement. Est-ce la fin des grandes synthèses théologiques, de ce que l'on appelait les *dogmatiques* ? Sans doute. Il y a aussi à l'heure actuelle des tendances anti-intellectualistes hostiles au travail théologique. Au nom de la primauté accordée à l'expérience religieuse (il faut qu'on l'éprouve) ou bien à l'urgence militante (il faut que cela serve), l'authenticité d'un vécu et/ou l'efficacité de l'action dévaloriseraient le travail théologique, le considéreraient comme de la pure spéculation. La priorité serait donnée à la revitalisation de la piété (la prière, la louange) et à la promotion d'actions fécondes en œuvres diverses. Autrement dit, on privilégierait un christianisme pratique, de nouvelles versions de *Life and Work* (selon le nom donné à une des composantes à l'origine du COE), et déconsidérerait l'élaboration doctrinale (*Faith and Order*, le nom donné à l'autre composante du COE), la mise en forme théologique au défi des sciences humaines et de la confrontation avec la philosophie contemporaine.

Les tendances anti-intellectualistes peuvent d'autant plus s'affirmer que l'élaboration d'un discours théologique est particulièrement difficile dans les conditions socio-religieuses actuelles ; qui plus est, un tel travail n'intéresse pas grand monde ... Et pourtant, l'avenir du christianisme ne dépend pas seulement du nombre de chrétiens, de la reproduction d'un corps social, il dépend aussi de la capacité à faire vivre un corpus de textes, un monde de figures et de signes faisant sens. Le lieu privilégié où se nouent ce corps social et ce corpus de textes est le culte, cette célébration collective régulière à travers laquelle se forge particulièrement le sentiment d'appartenir à une même communauté de sens. L'avenir du christianisme dépend de sa capacité à convaincre que la Bible est toujours une ressource vivante de sens, une ressource qui permet de dire la condition humaine en référence à la figure de Dieu fait homme en Jésus-Christ. Et de le dire de façon intelligible pour notre temps.

La situation théologique actuelle n'est pas un champ de ruines, je dirais plutôt qu'elle est un chantier qui n'en finit pas de l'être. La production théologique actuelle est en effet disséminée, extrêmement diversifiée et riche de nombreux essais. On pourrait presque dire qu'il y a autant de théologies que de théologiens ! Dans une

Nous sommes actuellement dans une période de basses eaux théologiques. Il y a certes toutes sortes de réflexions et d'approches théologiques mais aucune d'elles ne s'impose véritablement. Est-ce la fin des grandes synthèses théologiques, de ce que l'on appelait les *dogmatiques* ? Sans doute. Il y a aussi à l'heure actuelle des tendances anti-intellectualistes hostiles au travail théologique. Au nom de la primauté accordée à l'expérience religieuse (il faut qu'on l'éprouve) ou bien à l'urgence militante (il faut que cela serve), l'authenticité d'un vécu et/ou l'efficacité de l'action dévaloriseraient le travail théologique, le considéreraient comme de la pure spéculation.

conjoncture socio-religieuse complexe et une société radicalement désenchantée, dans ce que j'ai appelé *l'ultramodernité contemporaine*, le temps n'est plus – ou pas encore ? – aux grandes synthèses, le temps est plus celui de la théologie en travail (*work in progress*). Une théologie en travail sensible aux interrogations actuelles dans les domaines de l'écologie, de la bioéthique, des migrations, de la justice sociale et de la fraternité universelle. L'humanité est aujourd'hui confrontée à des questions fondamentales qui ne peuvent qu'activer la réflexion théologique.

La pratique de la sociologie et une de ses règles d'or, à savoir décrire et analyser les réalités religieuses telles qu'elles sont et non telles qu'on voudrait qu'elles soient, produisent du désenchantement. Les constats que je faisais en sociologie ont plus d'une fois heurté ma conscience religieuse. Attaché personnellement à l'ERF/ÉPUdF, j'aurais aimé constater plus de vitalité dans cette Église mais je devais reconnaître que la dynamique était du côté des Églises évangéliques, Églises que j'ai aussi apprises à mieux connaître.

Ces questions soulèvent aussi des interrogations radicales sur certains aspects du christianisme que l'on rencontre aussi sous différentes formes dans d'autres religions : *quid*, par exemple, de l'universalité du salut ? Peut-on encore croire que certains, promis à la damnation éternelle, iront en enfer ? Est-ce compatible avec la proclamation d'un Dieu d'amour universel et d'une grâce offerte à tous ? Très vieille question, direz-vous à juste titre. En fait, aujourd'hui, si certains pasteurs n'hésitent pas à menacer des feux de l'enfer les incroyants et mal-croyants, nombre de prédications présupposent que, comme le chante Michel Polnareff, « *nous irons tous au paradis* » ! Personnellement, je crois à l'enfer, pas de la part de Dieu mais de la part des hommes ! Quant à la question de l'universel, c'est aujourd'hui celle du *pluriversel*, le fait qu'il y a plusieurs voies d'accès à l'universel, que la civilisation occidentale n'est pas la seule. Ce qui implique la nécessité de repenser le christianisme face à la pluralité des civilisations et des religions. Dans les domaines de l'écologie, de la bioéthique, de la révolution numérique, de l'intelligence artificielle, ce sont aussi des questions fondamentales qui se trouvent posées. Et ces interrogations convergent toutes, en définitive, sur la question de savoir ce qu'est l'être humain, l'humanité de cet être vivant qui sait qu'il va mourir et qui, depuis des millénaires, accompagne la mort de rites funéraires.

Pour finir, vous avez dans votre livre d'entretiens des paroles très éclairantes sur la liberté et disons l'autonomie qu'un sociologue, c'est à dire dans le fond un chercheur et un scientifique, peut tirer de sa foi, d'autant plus (et cela peut sembler paradoxal dans ce pays) si son champ d'étude y est lié. Pourriez-vous résumer ici ce que votre foi chrétienne protestante a pu représenter comme aide mais aussi comme handicap à différents moments de votre carrière ?

Trop souvent l'on considère que l'absence d'affiliation religieuse est un meilleur gage d'objectivité que le fait d'être affilié à une religion. Il est vrai qu'à travers des approches sociologiques, l'on peut défendre des « *intérêts religieux* » comme s'était plu à le souligner Pierre Bourdieu (qui pensait que c'était toujours le cas), à l'occasion d'un colloque de l'Association française de sociologie religieuse. Un certain type de sociologie, dite *pastorale*, fut explicitement au service d'Églises cherchant à mieux connaître les attentes socio-religieuses des populations. En sociologie des religions comme dans d'autres domaines d'investigation sociologique, les chercheurs sont plus ou moins personnellement impliqués dans leur

objet et cela peut nuire à l'objectivité de l'étude. Mais cela n'est pas plus le cas en sociologie des religions que dans d'autres domaines de la sociologie. Ma conscience de sociologue forcément critique et ma conscience de protestant ne firent pas toujours bon ménage. À travers ma famille et les mouvements de jeunesse (UCJG et scoutisme unioniste), j'ai reçu une éducation protestante classique qui incluait une dimension anti-catholique ordinaire si je puis dire. Des saillies anti-protestantes que je captais ici ou là de la part de catholiques vinrent quelquefois réactiver la dimension anti-catholique de mon protestantisme. Mais deux facteurs importants me firent évoluer. Le facteur humain tout d'abord, tout simplement le fait d'avoir pu discuter authentiquement avec des catholiques, y compris avec quelques prêtres et théologiens. Plusieurs d'entre eux devinrent des amis. Le deuxième facteur est directement lié à la sociologie puisque j'ai beaucoup appris en fréquentant des collègues qui travaillaient sociologiquement sur le catholicisme, en lisant et discutant leurs travaux. Un des résultats les plus significatifs de ces fréquentations fut la découverte d'une diversité catholique encore plus grande que celle que j'imaginai. Relations humaines et œcuménisme scientifique contribuèrent à chasser les préjugés et stéréotypes réciproques que l'on pouvait avoir.

La pratique de la sociologie et une de ses règles d'or, à savoir décrire et analyser les réalités religieuses telles qu'elles sont et non telles qu'on voudrait qu'elles soient, produisent du désenchantement. Les constats que je faisais en sociologie ont plus d'une fois heurté ma conscience religieuse. Attaché personnellement à l'ERF/ÉPUdF, j'aurais aimé constater plus de vitalité dans cette Église mais je devais reconnaître que la dynamique était du côté des Églises évangéliques, Églises que j'ai aussi apprises à mieux connaître. À certaines occasions, j'ai déploré que le protestantisme ne soit pas à la hauteur, à d'autres j'ai constaté qu'il l'avait été.

Mais le constat qui continue à particulièrement m'interpeller est celui de la déculturation du christianisme, le fait que ses figures, ses textes, son vocabulaire, ses récits, ses rites et pratiques sont devenus incompréhensibles à nos contemporains. Une importante crise de la transmission affecte les différentes expressions, tant catholique que protestantes, du christianisme et l'on peut légitimement s'interroger sur son avenir démographique en Europe. En France, j'estime que l'on ne réfléchit pas assez aux conséquences sociales, politiques et civilisationnelles du fort affaiblissement de la socialisation chrétienne. On pourrait le faire en se demandant quels sont, dans notre société, les canaux qui socialisent à l'universel, c'est à dire qui contribuent à faire prendre conscience qu'au-delà de nos différences de langues, de coutumes, de capacités, de sensibilités politiques, de religions ... nous appartenons à une commune humanité et partageons les mêmes droits et devoirs.

L'école le fait assurément et son rôle est essentiel pour ouvrir l'espace mental de chacun aux dimensions du monde. La crise écologique qui nous rappelle que nous avons un bien commun à sauvegarder (la planète terre) est un puissant facteur de sensibilisation à l'universel. À des degrés fort divers et tout en contribuant à d'autres

socialisations dont certaines sont malvenues, la famille, les activités sportives, les associations culturelles, les médias, les réseaux sociaux, les loisirs, les voyages, les expériences internationales ... constituent des vecteurs de sensibilisation à l'universel. Diverses traditions religieuses aussi et il est à mon sens important de le reconnaître.

On souligne volontiers tous les méfaits des religions et certains estiment que ces méfaits disqualifiant à jamais les religions, les sociétés se porteraient mieux s'il n'y avait pas de religions. Devrait-on pour autant taire les bienfaits des religions pour les individus et les sociétés ? il ne s'agit pas d'exempter les religions de quoi que ce soit, il s'agit de reconnaître que certains de leurs apports sont bénéfiques pour la société. Ainsi en va-t-il des contributions chrétiennes à la sensibilisation à l'universel et à la socialisation aux valeurs au premier rang desquelles je place la fraternité. De la trilogie républicaine *Liberté, Égalité, Fraternité*, c'est en effet celle que l'État a le plus de mal à mettre en œuvre car la décréter par le haut reste une vaine incantation si elle n'est pas construite quotidiennement par le bas, portée et pratiquée par des personnes convaincues de sa valeur. Or le christianisme est incontestablement une importante ressource convictionnelle incubatrice de fraternité et d'ouverture à l'universel. Dans ce domaine, d'autres religions, ainsi que des conceptions séculières, par exemple le communisme, constituent aussi des ressources convictionnelles. Aussi bien le président François Hollande à propos des attentats terroristes de 2015-2017 que le président Emmanuel Macron en 2022 à propos de la pandémie ont publiquement reconnu le rôle positif des religions face à ces événements et exprimé leur reconnaissance à ce sujet aux autorités religieuses.

Le 22 septembre 2017, s'adressant aux protestants à l'occasion du 500^e anniversaire de la Réformation, le président Macron déclarait : « *Nous avons besoin que vous restiez la vigie de la République, son avant-garde dans les combats philosophiques, moraux, politiques qui sont ceux de notre temps* » (10). Neutralité laïque positive quand les groupes religieux confortent la République, y compris en l'interpellant, neutralité laïque négative quand ces mêmes groupes contredisent ses valeurs fondamentales et mettent en danger le *vivre ensemble* (loi de 2021 dite contre le séparatisme). Face à des discours incitant à la haine ou soutenant des actions terroristes, la République estime – et je le comprends – qu'elle est en droit de fermer un lieu de culte et de suspendre l'auteur de tels discours. Mais face à des discours promouvant la fraternité universelle et incitant à l'altruisme, face à des expressions religieuses contribuant à la paix sociale et au *vivre ensemble*, face à des socialisations formant au respect des valeurs de la République, peut-on rester drapé dans une neutralité d'indifférence au prétexte qu'il s'agit de contributions religieuses ?

Un radicalisme laïque qui aboutirait à une excommunication sociale de la religion fragiliserait la démocratie. Autant d'exemples positifs et négatifs qui montrent que la neutralité laïque vis à vis des contenus véhiculés par les groupes religieux n'est pas, ne peut pas être, une totale indifférence. *De facto*, même si cela n'est pas reconnu au niveau des discours, c'est dans la pratique

ce que j'ai appelé « *une laïcité de reconnaissance et de dialogue* » qui domine. Avec Philippe Portier, j'estime que

« entre la sectarisation communautaire des identités religieuses et un espace public qui ne serait universel que par abstention des identités, il y a place, dans le respect des règles de la République, pour une reconnaissance citoyenne et laïque des religions dans la sphère publique » (9).

Mon ancrage personnel dans la foi chrétienne et plus particulièrement mon identité de chrétien protestant m'ont aidé à me tenir à distance des modes de pensée dominants, à garder une vigilance critique. À l'époque où les approches marxistes ou marxisantes dominaient les sciences sociales des religions comme à l'époque où les disciples de Pierre Bourdieu avaient tendance à considérer que seules les approches bourdivines constituaient la vraie sociologie, je m'étais retrouvé hérétique face à ces dogmatismes. « *Un seul est votre maître, vous êtes tous frères* » (Matthieu 23,8) : j'aime ce verset biblique qui rappelle le « *Tu n'adoreras pas d'autres dieux que moi* » des dix commandements (Exode 20). Si les anarchistes disent « *Ni Dieu, ni Maître* », moi je dis : « *Parce que Dieu, aucun maître !* ».

En tant que protestant, je suis anticlérical par nature car le protestantisme, c'est la récusation des pouvoirs ecclésiastiques au nom du sacerdoce universel. Le protestantisme est structurellement pluraliste en particulier, pas seulement, dans les Églises luthéro-réformées. Mais cela n'empêche pas certains pasteurs de considérer que seule leur façon de penser l'Évangile est vraie et authentique. Ils estiment qu'il n'y a pas de salut hors de la façon dont ils comprennent l'Évangile. L'étude du livre d'Édith Tatar-Goddet *Quand la toute-puissance humaine s'invite dans l'Église* (11) qui analyse les mécanismes d'abus de pouvoir dans les Églises protestantes devrait faire partie de la formation des futurs pasteurs.

Je termine avec une citation du pasteur Marc Boegner (1881-1970) qu'il reprenait du pasteur Tommy Fallot (1844-1904), le fondateur du Christianisme social : « *L'Église sera catholique ou ne sera pas, le chrétien sera protestant ou ne sera pas* » (12). En soulignant la forte dimension institutionnelle du catholicisme et la non moins forte dimension individuelle du protestantisme, cette formule a une certaine pertinence sociologique. Boegner, qui avait une vision internationale et œcuménique du christianisme, ne se privait pas de critiquer à l'occasion certaines étroitesse d'un protestantisme français qu'il jugeait trop individualiste et provincial. Lui qui était considéré comme le *pape* des protestants français, lui qui avait assuré de nombreuses présidences protestantes, en particulier celles de la FPF et de l'ERF, il osa se demander publiquement si n'était pas venu « *le temps de refermer la parenthèse de la Réforme* » ! Il avait le sens de l'Église universelle (catholique donc mais pas dans le sens du système ecclésiastique catholique-romain) et savait la valeur de l'engagement d'hommes et de femmes profondément consacrés, de manière très diverse, au service chrétien. Un des atouts forts du protestantisme, ce sont les protestant(e)s eux-mêmes, ces personnalités aux profils riches et variés qui conjuguent conviction, compétence et engagement.

Mon ancrage personnel dans la foi chrétienne et plus particulièrement mon identité de chrétien protestant m'ont aidé à me tenir à distance des modes de pensée dominants, à garder une vigilance critique. À l'époque où les approches marxistes ou marxisantes dominaient les sciences sociales des religions comme à l'époque où les disciples de Pierre Bourdieu avaient tendance à considérer que seules les approches bourdivines constituaient la vraie sociologie, je m'étais retrouvé hérétique face à ces dogmatismes.

(9) Voir ma contribution intitulée Les protestants en France, une minorité active, dans Dominique Reynié (dir.), *Le XXI^e siècle du christianisme*, Cerf, p.113.

(10) Voir Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, *Le christianisme et la modernité européenne*, dans *Le XXI^e siècle du christianisme*, op.cit., p.111.

(11) Olivétan (Comment faire ...), 2020.

(12) Voir, à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Marc Boegner (1881-1970), les études réunies dans la *Revue d'histoire du protestantisme* 5, (octobre-novembre-décembre 2020).

« Les Églises de demain seront très différentes de celles que nous connaissons »

Entretien avec Fritz Lienhard*

* Professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de l'Université de Heidelberg. L'entretien a été réalisé par Frédéric Rognon le 13 octobre 2022.

(1) Fritz Lienhard, *L'avenir des Églises protestantes. Évolutions religieuses et communication de l'Évangile*, Voir ci-dessous la recension de Frédéric Rognon.

Lors du culte de clôture du 37^e Kirchentag à Dortmund le 23 juin 2019.

Vous venez de publier un ouvrage intitulé : *L'avenir des Églises protestantes* (1). Vous dites que c'est le fruit de trente années de recherches et de dialogues. Qu'est-ce qui vous a conduit vers cette publication ?

Le point de départ, c'est ma fréquentation de différentes Églises, en France et en Allemagne, avec lesquelles j'entretiens une solidarité critique, mais aussi ma passion pour ce que vivent nos contemporains, pour lesquels j'éprouve la même solidarité critique. J'ai été pasteur en Alsace pendant quatre ans, puis j'ai enseigné la théologie pratique à l'Institut protestant de théologie de Montpellier pendant dix ans (avec notamment un cours sur l'évangélisation), et depuis dix ans je suis professeur à la Faculté de théologie de Heidelberg. Ce livre sort maintenant parce qu'il fallait pour moi le temps de la maturation, et parce que la situation des Églises protestantes des deux côtés du Rhin est arrivée à un point de rupture de système : tout le monde sait qu'on ne peut plus continuer comme avant. Comme le disait un

sociologue avec un jeu de mots involontaire : « *L'avenir du clerc est sombre... !* ». Pour ma part, je suis convaincu que les Églises vont survivre, mais la question est de savoir comment. Sans doute faudra-t-il abandonner le modèle médiéval de la paroisse, et peut-être recommencer l'Église autour d'une table de cuisine ... Ce qui est évident, c'est que les Églises de demain seront très différentes de celles que nous connaissons. L'enjeu est donc d'accompagner ces mutations, et je le fais sans pathos révolutionnaire, sans aucune volonté de tout casser : ma solidarité critique se double de l'amitié que j'éprouve envers les militants de base. Je suis motivé à la fois par une volonté de lucidité et par une réelle sympathie dans l'appréhension du phénomène de la sécularisation : il en va en effet du devenir humain et spirituel de nos contemporains. De même, il importe de réaliser qu'il y a bien une sécularisation, mais que celle-ci n'est nullement une fatalité qui serait soi-disant liée au devenir adulte de l'être humain. La sécularisation doit être considérée comme un beau défi pour nos Églises.

Pas de fatalité de la sécularisation

Professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de Heidelberg, Fritz Lienhard nous offre, dans ce volume, le fruit de trente années de recherche. Il commence son essai sur le registre de la dramatisation : les Églises protestantes survivront-elles aux vagues de sécularisation et à la concurrence des nouvelles formes de religiosité ? Mais il s'empresse d'ajouter : l'avenir est à Dieu, et en déposer le souci entre ses mains est un geste libérateur. L'auteur articule ensuite sociologie, théologie systématique et théologie pratique, pour mener une enquête passionnante au cœur des perspectives de survie, de renoncements et de recompositions du protestantisme contemporain, en France et en Allemagne. Ce livre se propose ainsi d'éclairer les choix stratégiques des Églises protestantes pour les années à venir.

La première partie est plutôt descriptive : elle rend compte du phénomène de la sécularisation, qui se manifeste par les trois mouvements de pluralisation, de différenciation, et de désenchantement. Nous assistons à la marginalisation des Églises, c'est à dire à la perte de plausibilité des convictions croyantes. Mais Fritz Lienhard montre aussi la contingence de cette sécularisation : l'Europe est une exception, le



Vous avez recours à trois disciplines : la sociologie (vous consacrez vos deux premiers chapitres à l'analyse des recompositions du croire aujourd'hui), la théologie dogmatique (avec une réflexion d'ordre pneumatologique, dans votre troisième chapitre) et la théologie pratique (le quatrième chapitre interrogeant les modalités de communication de l'Évangile dans notre contexte actuel). Votre approche méthodologique est donc interdisciplinaire. Comment articulez-vous ces différentes disciplines, pour éviter de les juxtaposer ?

Le théologien pratique est donc un *dilettante professionnel* ... : on ne peut jamais être totalement spécialiste de plusieurs disciplines. Tout l'enjeu est en effet de les articuler. Il s'agit notamment de mettre en dialogue la théologie du Saint Esprit avec les nouvelles religiosités. Et je suis convaincu que cette façon d'articuler représente une réelle plus-value. C'est évidemment un pari, car en faisant cela on s'expose automatiquement aux critiques, qu'il faut accepter. J'ai fait le choix d'une méthode de corrélation entre théologie et société, mais non pas une corrélation au sens de Paul Tillich, que je trouve trop harmonieuse : une approche corrélatrice qui consiste plutôt à assumer les tensions, et à les rendre fécondes. Il importe par exemple d'endurer la tension entre sécularisation et évangélisation. La théologie systématique manifeste une quête de cohérence, mais une cohérence qui accepte d'être dérangée en permanence par une altérité. Et, à cet égard, il est essentiel que les théologiens fréquentent les lieux de culture de leurs contemporains, s'abonnent à Netflix et aillent au cinéma ...

Vous avez le souci de rééquilibrer la théologie en faveur de la pneumatologie. Le Saint Esprit aurait-il été oublié, voire occulté, dans le protestantisme luthéro-réformé ?

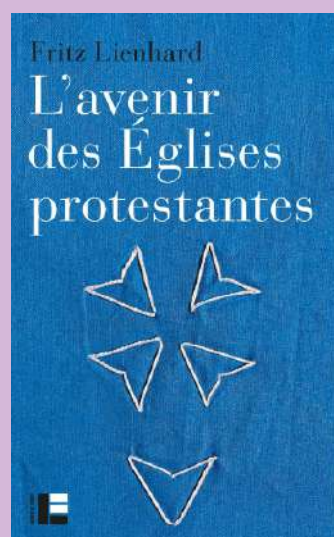
La confrontation avec les nouvelles spiritualités nous invite à redonner toute sa place au Saint Esprit, ce que faisait d'ailleurs Martin Luther, contrairement à l'image que l'on a souvent de lui. Si l'accent est mis sur la Parole extérieure de manière unilatérale, on risque l'autoritarisme ; de même, le protestantisme pourrait bien mourir de son intellectualisme. L'expérience intérieure, mise en exergue à juste titre dans les nouvelles religiosités, doit donc corriger cet unilatéralisme. À l'arrière-fond de ce souci, encouragé par ma relecture de Schleiermacher et par ma rencontre avec le théologien catholique Yves Labbé, il y a la volonté non seulement de réhabiliter le sens de l'intériorité, mais aussi de rattacher celle-ci à une Parole extérieure. C'est donc une démarche dialectique. Non pas fusionner avec Dieu pour échapper à la condition humaine, mais vivre avec sa propre finitude en vis-à-vis de Dieu, plus exactement en étant maintenu par Dieu en vis-à-vis de lui. Dans le champ de la diaconie, qui est une dimension fondamentale de l'Église : c'est l'acceptation de sa finitude devant Dieu qui nous qualifie pour entrer au service des plus petits.

Vous montrez combien les nouvelles manières de croire se caractérisent par une forte individualisation. Quel est alors le défi pour les Églises, qui sont d'abord des communautés, et comment relever ce défi ?

L'Église de demain sera sans doute plus aplatie. Elle aura recours à des formes hybrides : à des groupes qui seront à la fois ecclésiaux et non-ecclésiaux. Il s'agira donc de renoncer à fixer la limite entre le dedans et le dehors.

reste du monde se modernise sans se séculariser. Il n'y a donc pas de fatalité de la sécularisation : il n'y a que des cas particuliers, l'Europe occidentale étant l'un de ces cas particuliers parmi d'autres. Et nous sommes appelés au dépassement du sécularisme, et même à la « *laïcisation de la laïcité* » (p.354), trop souvent comprise comme une véritable religion. Car même dans nos contrées, les nouvelles spiritualités indiquent la soif de sens de nos contemporains. Il y a là un véritable défi pour les Églises.

Genève, Labor et Fides (Pratiques), 2022, 390 pages, 29 €. ISBN : 978-2-8309-1774-1.



La seconde partie est théologique. Elle commence, contre toute attente, par un traité de pneumatologie : la redécouverte du Saint Esprit par le monde luthéro-réformé permet en effet de corriger l'unilatéralité du christianisme occidental, et de prendre au sérieux les nouvelles religiosités, soucieuses d'une quête de vie intérieure. Il importe néanmoins de résister à la confusion entre l'expérience intérieure et Dieu, et de la rapporter toujours à une Parole extérieure, c'est à dire à établir une réciprocité entre le Christ et l'Esprit, dans une interaction et une tension féconde. Plutôt que congédier les nouvelles formes de spiritualité, il s'agit d'exercer à leur égard une solidarité critique.

Loin de se contenter de gérer la décroissance des Églises, Fritz Lienhard se demande ensuite comment repenser l'évangélisation. À ses yeux, c'est dans la rencontre du visage d'autrui, et dans l'expérience artistique, qu'il est possible de résister à une vision quantitative et mécaniste du monde, et ainsi de témoigner d'une Parole qui donne du sens à nos existences. Communiquer l'Évangile, ce qui est à proprement parler la mission de l'Église, c'est inviter autrui à éprouver (c'est à dire à la fois à tester et à ressentir) la plausibilité de l'attitude croyante.

Au final, l'auteur demeure confiant dans l'avenir, tout en restant lucide quant à la nécessité de quelques révisions, recompositions, et donc renoncements :

« Ce sont donc des formes humaines des Églises qui sont menacées. L'Église de Jésus-Christ, pour sa part, est en bonnes mains. C'est à la lumière de cette promesse et par-delà tous les deuils inévitables, que les évolutions nécessaires se feront sereinement. Dieu a certifié que l'Église demeurera jusqu'au dernier jour. Plutôt vers le soir » (p.369).

C'est donc une tonalité joyeuse qui se dégage de cet essai, véritable manifeste à l'encontre de la morgue et de la lamentation devant l'amaigrissement continu du peuple protestant. On ne saura trop recommander la lecture de ce livre revigorant. (F.R.)

Ce que l'on constate aujourd'hui, c'est que ce sont les individus qui fixent eux-mêmes les critères de leur pratique ecclésiale, au lieu de se soumettre aux directives de l'institution. C'est pourquoi l'Église est devenue une communauté polycentrique : le culte du dimanche matin n'est plus le temps du rassemblement de tous, mais une activité parmi d'autres.

Lors du culte de clôture de Protestants en fête à Strasbourg le 29 octobre 2017.

Il faut d'abord prendre acte du fait que l'individualisation est un phénomène chrétien : c'est assez clair chez Paul (« *Il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ...* » : les catégories collectives s'estompent). Et même le psalmiste s'exprime en *Je* devant Dieu. Luther met sa conscience au-dessus de l'institution, établissant un rapport direct de l'individu à la vérité. Notre modernité est redevable à la fois à la raison critique de l'individu des Lumières, et au cœur pieux de l'individu du piétisme. Par conséquent, l'individualisation est notre affaire.

Mais l'illusion cartésienne du sujet auto-fondé (que l'on retrouve dans certaines des nouvelles spiritualités) a été vivement critiquée par le philosophe Husserl puis par Paul Ricœur : le *Je* est toujours constitué par un *Tu* ; la relation à l'autre est plus constitutive que le rapport à soi-même. Tout faire reposer sur la subjectivité de l'individu est plus que précaire, car je vis de la Parole d'un Autre (et le *P* majuscule de *Parole* se donne toujours à travers un *p* minuscule : il faut toujours articuler fortement les deux). Le point de départ de la communauté ecclésiale est l'altérité concrète. Il s'agit donc d'assumer l'individualisation, mais de la mettre en dialectique avec le pôle de la communauté. Ce que l'on constate aujourd'hui, c'est que ce sont les individus qui fixent eux-mêmes les critères de leur pratique ecclésiale, au lieu de se soumettre aux directives de l'institution. C'est pourquoi l'Église est devenue une communauté polycentrique : le culte du dimanche matin n'est plus le temps du rassemblement de tous, mais une activité parmi d'autres. L'annonce de la Parole ne se réduit pas à la célébration culturelle classique, mais parole et sacrements peuvent se donner tout

autant dans le contexte de moments de recueillement de groupes de jeunes, par exemple.

En référence au sociologue Max Weber, vous rappelez que la sécularisation est d'abord l'effet d'un désenchantement du monde. Faut-il à présent le réenchanter, et s'inscrire ainsi dans le programme des nouvelles religiosités ? Ces orientations sont-elles une chance ou un défi pour les Églises protestantes ?

Il n'est pas question de resacraliser, au sens de diviniser le monde, mais de le rendre à nouveau significatif en nous plaçant avec lui devant Dieu. Il s'agit de sortir de la neutralité axiologique en se présentant avec le monde dans la présence de Dieu. Le théologien Alexandre Vinet disait que la foi est un regard. Elle consiste à voir le monde dans son ensemble, y compris les objets, comme cadeau de Dieu. Ce réenchantement sans resacralisation trouve sa limite, et son moteur de régulation, dans le critère de l'idolâtrie : c'est là que se niche la solidarité critique envers les nouvelles spiritualités. Car l'idolâtrie représente d'abord un obstacle pour l'amour du prochain.

Au bout du compte, au terme de ces années d'enquête sur le présent et l'avenir des Églises protestantes, êtes-vous plutôt optimiste ou pessimiste ?

Je suis un optimiste mesuré. C'est sans doute lié à mon caractère. Je pense qu'il n'y a pas lieu d'être optimiste pour le dispositif tout entier des structures ecclésiales, qui ne survivront pas. Mais l'Église ne se réduit pas à elles : elle demeure porteuse d'une Parole pertinente, qui a une autorité et donc une force. Par conséquent, elle subsistera. Bien entendu, l'Église a besoin de structures et d'institutions. Certaines des structures actuelles se maintiendront probablement, car l'articulation d'une Parole extérieure à la Bible demeure légitime, et trouvera à se légitimer. De plus, à l'ère des *fake news*, j'envisage un retour de manivelle : on risque fort de faire de moins en moins confiance à Internet, et de se tourner vers une Parole fiable, garantie par une institution. Mais il faudra revoir de fond en comble nos modèles. L'Église de demain sera sans doute plus *aplatie*. Elle aura recours à des formes hybrides : à des groupes qui seront à la fois ecclésiaux et non-ecclésiaux. Il s'agira donc de renoncer à fixer la limite entre le dedans et le dehors. Nous devons nous attendre à de profondes recompositions.

Après la publication de ce livre, quels sont vos projets de recherche et d'édition ?

Il y aura d'abord la traduction du présent volume en allemand, à laquelle je travaille déjà. Et puis, sans doute à l'automne 2023, la parution d'un deuxième tome, consacré sur un mode plus pratique aux stratégies ecclésiales. Entre les quatre modèles catholique, libéral, évangélique et pentecôtiste, j'esquisserai un modèle luthéro-réformé, axé sur la synodalité : c'est à dire sur la pluralité des opinions organisée, et sur la culture du débat, qui reste quand même notre trésor.



L'architecture sociale de l'appartenance dans la diaspora pentecôtiste africaine

Rafael Cazarin*

Des megachurches installées dans d'anciens cinémas aux groupes de prière en appartement, les pentecôtistes du monde entier ne cessent de s'activer religieusement pour intégrer au final toutes sortes de fidèles au Royaume de Dieu. Ces chrétiens *born again* reformulent leurs manières d'être en mettant fin et en rétablissant des relations interpersonnelles créées et transformées par les modernités diasporiques émergentes. J'ai examiné quelques-unes de ces changeantes manières d'être en comparant les pratiques discursives de pasteurs pentecôtistes africains à Johannesburg (Afrique du Sud) et Bilbao (Espagne). Ces études de cas montrent comment ces Églises fondées par des migrants inventent une architecture sociale, une plateforme où les fidèles africains peuvent s'intégrer socialement et spirituellement dans des contextes de plus en plus mondialisés. J'avance que la subdivision de ces grandes congrégations en associations spécialisées offre aux migrants africains des stratégies alternatives pour acquérir un sentiment d'appartenance dans un réseau diasporique en expansion. En diffusant des valeurs africaines/africanisées et pentecôtistes liées à l'âge, au genre ou aux rôles sociaux, leur mission d'éducation spirituelle transformatrice les aide à surmonter leur situation de minorité marginalisée pour devenir un groupe puissant occupant un terrain moral élevé.

1. Introduction

Lorsque nous regardons une mappemonde ou écoutons les informations, nous imaginons que territoire et culture sont marqués par des séparations géopolitiques apparemment statiques. Une telle similarité entre territoire et culture se révèle pourtant problématique lorsque nous regardons ceux qui vivent à travers de telles frontières (1) ou le long de ce que Gloria Anzaldúa (2) appelle cette « étroite bande entre d'abrupts rebords ». Cela fait longtemps que les chercheurs étudiant les migrations, diasporas et phénomènes transnationaux abordent culture et territoire comme des constructions qui ne sont ni statiques ni similaires. Leurs travaux montrent plutôt combien les rituels et les processus sociaux peuvent remplir ces espaces de significations, pratiques et expériences complexes, perturbant les notions hermétiques du local et du global, de l'indigène et de l'étranger, du traditionnel et du moderne (3).

En ce sens, la plupart des religions ne sont pas limitées par des frontières géopolitiques mais cherchent à transcender ces limites matérielles en cultivant et en répandant une vision du monde et une éthique particulières. Bien que le christianisme ait des connexions historiques avec certains États-nations, l'idée de l'Évangile est qu'il ne peut être renfermé en une seule personne ou un seul lieu ni lié à eux. L'Évangile est au contraire compris par les croyants comme un message chrétien qui doit être révélé au monde en de multiples lieux et sous des formes variées (4). Le pentecôtisme en particulier s'est répandu de façon transnationale dans notre époque de mondialisation tout en maintenant de fortes connexions à travers les frontières. Il s'adapte bien à un nouvel ordre mondial dans lequel les affiliations nationales n'expliquent pas complètement comment l'identité d'une personne est socialement, symboliquement ou matériellement construite (5).

Dans le cas des pentecôtistes africains, les migrants ne coupent pas les liens avec leurs pays d'origine mais créent plutôt des réseaux *trans*-territoriaux sur le continent africain et au-delà de lui (6). L'internationalisation des biens commerciaux, des activités, des gens et des idées a poussé les Églises pentecôtistes à produire de modernes versions des communautés religieuses transnationales. Ces Églises ne sont ni limitées par les puissances et autorités coloniales ni strictement caractérisées par des identités ethno-nationales spécifiques. Les notions statiques de culture se dissolvent alors que la mobilité transnationale crée de nouvelles formes d'appartenance culturelle et religieuse (7).

Les Églises observées dans cette étude ont une souplesse structurelle en matière de sens, de pratique et de discours religieux. Les dirigeants religieux aident à construire des espaces communautaires et individuels au sein de leurs Églises en se confrontant aux tensions et défis expérimentés par les migrants dans un contexte diasporique. Ces expériences vécues déterminent la façon dont les gens parviennent à se sentir subjectivement part d'une ou plusieurs communautés. Je soutiens qu'une telle construction *religio*-culturelle d'appartenance est parallèle à la notion d'*architecture sociale* : l'élaboration consciente d'un espace qui forge les différentes réactions, sentiments, émotions, souvenirs, comportements et discours des êtres humains (8).

Dans cet article, je tire mes arguments d'un travail de terrain ethnographique réalisé dans six Églises pentecôtistes fondées par des migrants : trois à Bilbao

* Cette recherche a été financée par la bourse *Formación y Perfeccionamiento de Personal Investigador (2011-2015) No Ref BF-2011-263 Modalidad AE* du gouvernement du Pays Basque-Eusko Jauriaritzan, avec également le soutien de l'ISOR (Investigacions en sociologia de la religió), Université Autonome de Barcelone. Merci à Anna Halafoff (Deakin University), Jim Spickard (University of Redlands) et Denise Lim (Yale University) pour leur aide et leurs avis pénétrants sur le contenu et la forme de cet article, qui ont significativement amélioré son manuscrit. L'article original, [The Social Architecture of Belonging in the African Pentecostal Diaspora](#), est paru dans *Religions* 10/7 (juillet 2019). Il a été traduit de l'anglais par Jean de Saint Blanquat (qui a également traduit de l'espagnol l'entretien réalisé par écrit). Tous les liens internet ont été consultés le 11 août 2023.

(1) Akhil Gupta et James Ferguson, [Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference](#), *Cultural Anthropology* 7/1 (février 1992), pp.6-23.

(2) Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinster/Aunt Lute, 1987, p.3.

(3) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, Verso Press, 1991 ; James Clifford, *Diasporas*, in Montserrat

Guibernau et John Rex (éd.), *The Ethnicity Reader : Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, 1997 ; Peggy Levitt et Nina Glick Schiller, [Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society](#), *International Migration Review* 38/3 (automne 2004), pp.1002-1039.

(4) Lamin Sanneh, *Translating the Message : The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books (American Society of Missiology Series), 1989.

(5) Ruth Marshall, [Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism](#), *Journal of Religion in Africa* 28/3 (août 1998), p.278.

(6) Afe Adogame, Contesting the Ambivalences of Modernity in a Global Context : The Redeemed Christian Church of God, *North America, Studies in World Christianity* 10/1 (avril 2004), pp.25-48.

(7) Roswith Gerloff, The Holy Spirit and the African Diaspora : Spiritual, Cultural and Social Roots of Black Pentecostal Churches, *EPTA Bulletin (Journal of Pentecostal and Charismatic Christianity)* 14/1 (1995), pp.85-100 ; Stephen Hunt, 'Neither Here nor There' : The Construction of Identities and Boundary Maintenance of West African Pentecostals, *Sociology* 36/1 (février 2002), pp.147-169 ; Peggy Levitt, Redefining the Boundaries of Belonging : The Transnationalization of Religious Life, in Nancy T. Ammerman (éd.), *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, 2007, pp.103-120.

(8) Cette définition est une réinterprétation de l'expression *architecture sociale* telle qu'elle est définie par *The Oxford Dictionary of Architecture* comme l'« *architecture destinée à être utilisée par la masse des gens en tant qu'êtres sociaux et en réaction contre l'architecture s'occupant de forme et de style a priori pour les membres dominants de la société* ». James Stevens Curl et Susan Wilson, *The Oxford Dictionary of Architecture*, Oxford University Press (Oxford Paperback Reference), 2015.

(9) Mairie de Bilbao, [Observatorio de la inmigración en Bilbao](#), dont pour cet article : *Inmigración extranjera en Bilbao*, 2017.

(10) Un consentement oral était accordé et enregistré au début de tous les entretiens pour lesquels les personnes interrogées recevaient un résumé du projet de recherche. Cette procédure suivait les règles éthiques de l'American Anthropological Association for Institutional Review Board in Ethnographic Research (section 6, 4^e paragraphe) disponible [ici](#). Toutes les personnes interrogées pour cet article ont accepté d'être citées en utilisant leurs *noms de scène (stage names)*. L'utilisation de *noms de scène* est justifiée par les personnes interrogées par le fait qu'elle fait partie du processus *born-again* et/ou quand elles assument une position dirigeante. Les chrétiens *born-again* adoptent ainsi des noms de personnages bibliques qu'ils admirent et qui sont aussi destinés à inspirer les autres et leur montrer les dons spirituels et les talents charismatiques qu'ils ont acquis, ainsi que la voie chrétienne qui est associée à ces noms bibliques.

(Espagne) et trois à Johannesburg (Afrique du Sud). Ces Églises étaient majoritairement, si ce n'est exclusivement fréquentées par des migrants venus de pays d'Afrique de l'Ouest et centrale. J'ai analysé des récits de vie à partir d'entretiens approfondis avec dix pasteurs de ces Églises dans les deux pays. En outre, j'ai participé aux cultes dirigés par ces pasteurs et observé ce qu'ils disaient en public pour le comparer à ce qu'ils disaient en privé. Dans une position institutionnelle de pouvoir et ayant eux-mêmes une expérience de migration, je vois ces dirigeants d'Églises créer une architecture sociale partagée pour leurs communautés religieuses.

Malgré leurs différences (diversité dénominationnelle, ethnique, nationale, etc.), chacune de ces congrégations s'est divisée en sous-groupes plus réduits ou associations (*fellowships*) spécialisées selon des variables comme le genre, l'âge et les dons spirituels individuels. Cela révèle une architecture sociale pentecôtiste africaine qui crée des espaces d'appartenance pour les fidèles dans des contextes de diaspora. Trois stratégies guident ce processus :

1. La division de la communauté ecclésiale au sens large en associations plus réduites destinées à ce que les fidèles et les pasteurs assument des missions de transformation sociale ;
2. La (re)configuration des valeurs africaines et pentecôtistes des migrants pour arriver à des rôles assumés au sein de la communauté ecclésiale et de la société majoritaire ;

« Le christianisme est migratoire par définition »

Première question à propos de votre article sur la diaspora pentecôtiste africaine : êtes-vous toujours en contact avec les Églises où vous avez enquêté (à Bilbao et Johannesburg) et si oui, savez-vous comment elles ont traversé la crise pandémique ?

Rafael Cazarin : J'ai terminé ma recherche en 2015 et j'ai ensuite quitté Bilbao pour travailler sur d'autres recherches en Afrique du Sud et maintenant en Catalogne. Depuis lors, je n'ai pas eu de contact avec ces Églises bien que, comme je l'ai signalé dans d'autres articles concernant cette recherche, ces pasteurs et ces Églises étaient déjà très présents sur les réseaux sociaux et les plateformes virtuelles. C'est un aspect qui leur a certainement servi de valeur ajoutée à un moment où il a fallu affronter les restrictions de contact social pendant la pandémie.

On a un peu l'impression que le pentecôtisme est un rêve de sociologue (d'où la multiplicité des études ?) : un type d'organisation religieuse beaucoup plus calée que les autres sur les formes et évolutions sociales et où les substrats théologique, historique ou national semblent moins prégnants qu'ailleurs. Pouvez-vous nous expliquer ce qui vous a amené à l'étudier ?

Effectivement, la singularité de ce mouvement attire les chercheurs en sciences sociales dans le monde entier

mais je crains que ces dernières décennies, une série de phénomènes sociaux religieux et non-religieux ne présentent des caractéristiques analogues à celles du pentecôtisme : par exemple les mouvements de caractère philosophico-spirituel comme le yoga, ou méditatif comme la méditation de pleine conscience, ou même la croissance rapide de pratiques de conseil comme le *coaching*. Tous ces phénomènes ont une grande capacité d'adaptation à des contextes distincts et acquièrent des formes variées associées à des changements de style de vie, des rapprochements avec la santé physique et mentale depuis des régimes émotionnels spécifiques, du prosélytisme et d'autres aspects.

Mon intérêt pour le pentecôtisme est initialement né de mes études en sociologie des migrations et intégration psychosociale, pendant lesquelles j'ai participé à une recherche à Bilbao en 2012 dont les résultats ont été publiés dans les actes du Congrès des migrations internationales (1). Dans

(1) Rafael Cazarin et Diarío Páez, [Religiosidad y cohesión social : un estudio sobre las relaciones entre pertenencia religiosa y el proceso de integración psicosocial de inmigrantes en el País Vasco](#), (Religiosité et cohésion sociale : une étude sur les relations entre appartenance religieuse et processus d'intégration psychosociale des immigrés au Pays Basque), VII Congreso Migraciones internacionales en España (Bilbao, 11-13 avril 2012).



3. La formation de liens de type familial et de relations à fondement éthique au sein de la congrégation, ce qui remodèle la diversité ethnique des fidèles en un creuset africain et pentecôtiste focalisé sur la restauration morale de sociétés fragmentées.

Je soutiens que cette approche en trois dimensions aide à insérer les fidèles dans un cadre de référence pentecôtiste africain. Ce cadre donne du sens aux discordances du groupe en incitant la société majoritaire à se conformer à des relations plus guidées par la spiritualité et plus liées à la moralité. Cette architecture sociale est ainsi capable de faire passer une minorité marginalisée sur un terrain moral plus élevé, étant donnée sa mission de transformation spirituelle. De cette façon, où qu'ils vivent, les pentecôtistes africains se voient comme membres d'un groupe qui possède des traits désirables ou les *bonnes* formules pour traiter les misères du monde présent.

2. Méthodologie

Le pentecôtisme est connu pour sa diversité linguistique, raciale, ethnique, nationale et culturelle, exemplarisée par l'usage de plusieurs langues pendant les cultes et la formation de congrégations initiées indépendamment. La taille et le type des temples pentecôtistes va des petits garages, espaces de bureaux et bâtiments industriels jusqu'à de nouveaux immeubles commerciaux, d'anciens théâtres et cinémas. Ces derniers sites sont souvent utilisés par des institutions religieuses ayant des directions organisationnelles fournies ; les premiers tendent à

abriter des groupes plus réduits. Mais à côté de la taille et du type, qu'est-ce qui relie le pentecôtisme au niveau mondial ? Est-ce que des traits mondiaux, continentaux ou locaux relient ou différencient les versions africaine, nord-américaine ou latino-américaine du pentecôtisme ?

Ce projet de recherche a été initialement conçu pour explorer le phénomène des Églises fondées par des migrants dans la Communauté autonome du Pays Basque, dans le nord de l'Espagne. J'ai choisi la plus grande ville de cette région, Bilbao, et son agglomération, pour mener mon travail de terrain. J'ai sélectionné trois Églises situées dans les districts d'Ibaiondo et Errekalde – les secteurs de la commune de Bilbao avec les plus forts pourcentages d'étrangers (9). Les Églises étaient géographiquement proches l'une de l'autre et situées généralement dans des quartiers populaires.

La phase initiale du travail de terrain s'est concentrée sur une Église à direction nigériane, Hand of God Ministries International, que l'on considérait comme la plus importante congrégation pentecôtiste africaine à Bilbao. De 2011 à 2012, j'ai régulièrement visité cette communauté et assisté à des cultes hebdomadaires et à des réunions d'associations plus réduites. On m'a présenté à l'apôtre David (10), fondateur de l'Église et à son épouse la prophétesse Irene, dirigeante de l'association des femmes. J'ai aussi rencontré Edward, un pasteur résident et dirigeant de l'association des jeunes.

Souhaitant étendre mes observations à des contextes différents, j'ai aussi visité d'autres Églises aux caractéristiques plus ou moins semblables (nombre de pasteurs

Cette architecture sociale est ainsi capable de faire passer une minorité marginalisée sur un terrain moral plus élevé, étant donnée sa mission de transformation spirituelle. De cette façon, où qu'ils vivent, les pentecôtistes africains se voient comme membres d'un groupe qui possède des traits désirables ou les bonnes formules pour traiter les misères du monde présent.

(2) Tenant compte de plusieurs variables.
(3) Créé en 1993, l'ACMS se consacre à « la recherche et à l'enseignement sur la mobilité humaine » et particulièrement les relations entre celle-ci et « les politiques migratoires, la pauvreté et la transformation sociale ». Il fait partie de l'École de Sciences sociales de l'Université du Witwatersrand (Wits University) à Johannesburg.
(4) Loren Landau enseigne à Oxford et à l'ACMS, Rijk van Dijk à Leyde et à Constance, Achille Mbembe à la Wits University.

cette analyse multivariée (2), j'ai remarqué que les pentecôtistes du Pays Basque avaient les résultats les plus bas en ce qui concernait les affects (émotions) négatifs mais aussi la satisfaction quant à leur existence.

En partant de cette étude d'analyse quantitative et en utilisant la psychologie sociale, j'ai proposé de creuser les significations symboliques, les discours et les émotions liés au sentiment d'appartenance dans les Églises pentecôtistes fondées par des pasteurs d'origine africaine qui étaient alors les Églises sur lesquelles il y avait le moins de recherches dans le contexte espagnol. Mais déjà avant cette recherche, pendant mon premier séjour d'étude en Afrique du Sud en 2010, à l'African Centre for Migration & Society (3), j'avais été introduit aux études pentecôtistes africaines par de prestigieux universitaires qui travaillaient à ce moment-là dans ce domaine.

J'ai pu suivre quelques recherches avec l'anthropologue et médecin Lorena Núñez à propos de pratiques de guérison spirituelle et de *deliverance* très populaires parmi les pentecôtistes. En plus de cela, à la même époque, j'ai pris connaissance des études des professeurs Loren Landau, Rijk van Dijk et Achille Mbembe (4) dans les domaines de la religion, des migrations et de la sociologie urbaine en Afrique.

C'est une constatation souvent faite que la scissiparité des Églises pentecôtistes est une des explications de leur succès et de leur adaptabilité à des milieux très différents. Pour vous, cette tendance est-elle due à

leurs racines protestantes ou à une forme particulière d'organisation de l'autorité avec une autonomisation plus importante qu'ailleurs des différents ministères et types d'accueil ? Ou même à une plus grande importance du charisme des personnes en charge (du fait des pratiques collectives plus démonstratives et physiques) et une plus grande exigence des fidèles, typique de notre époque ?

La forme spécifique d'organisation décentralisée et l'adaptabilité aux environnements variés dont font preuve les dirigeants charismatiques sont des arguments très importants dans le spectre de ceux qui expliquent le succès du pentecôtisme ... mais avec quelques nuances. En ce qui concerne ses racines protestantes, je crois que le pentecôtisme occupe un lieu particulier car sa croissance et son développement sont beaucoup plus récents que les autres religions chrétiennes de tradition protestante. Les autres dénominations protestantes *classiques* (le méthodisme ou le presbytérianisme par exemple) n'ont pas atteint une croissance comparable. Ce qui limite un peu l'idée que le protestantisme en son sens le plus historique influence le développement du pentecôtisme actuel. D'un autre côté, si nous considérons le rôle leader des Églises pentecôtistes pendant la période de luttes pour l'indépendance dans quelques pays africains, ou pendant les luttes pour les droits civiques de la population noire aux États-Unis, nous rencontrons des variables politiques et sociales qui aident à connecter le pentecôtisme avec l'idée de rupture que nous pouvons extrapoler de ses racines protestantes.

Comme l'Espagne, l'Afrique du Sud est un important hub migratoire et abrite l'une des plus importantes populations de migrants chrétiens sur le continent africain.

(11) Pew Forum on Religion & Public Life, 2012.

(12) Ou échantillonnage de chaîne de référence : les premières personnes interrogées indiquent d'autres personnes à interroger et ainsi de suite.

(13) Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Brill Academic Publishers, 2009, p.47.

ou desservants, site industriel, origines nationales des personnes interrogées). En 2012, j'avais choisi et visité deux Églises de plus à Bilbao. L'une était dirigée par le pasteur Kando, un migrant congolais qui avait fondé la Misión Evangélica de la Reconciliación en 2009 ; l'autre les Christ the Rock Ministries, fondés par le pasteur Ehis, un nigérian, en 2010.

Durant cette année d'observation, j'ai entendu plusieurs fois des pasteurs parler de leur participation à des réseaux religieux transnationaux, particulièrement ceux qui étaient liés à l'Afrique. Pour enrichir la dimension transnationale de mon travail, j'ai décidé d'entreprendre une étude de terrain dans des Églises créées par des migrants sur le continent africain. Un séjour de recherche de six mois en 2013 à Johannesburg en Afrique du Sud m'a permis de choisir trois Églises de plus créées par des migrants pour les comparer à celles que j'avais étudié en Espagne.

Comme l'Espagne, l'Afrique du Sud est un important hub migratoire et abrite l'une des plus importantes populations de migrants chrétiens sur le continent africain (11). La première de mes trois Églises était la Bread of Life Foundation, dirigée par le pasteur congolais Steven et son adjoint le pasteur Richard. Elle était située dans le quartier de Honeydew. La deuxième était la Diplomat's Assembly, dirigée par les pasteurs nigériens Victor et Emmanuel ; elle était située à Strydompark. La dernière, La Louange, était une congrégation dirigée par des Congolais située dans la banlieue de La Rochelle où j'ai rencontré la pasteure Esther et le pasteur Alfred. Ces

trois banlieues sont éloignées géographiquement mais rappelaient la configuration urbaine des trois Églises espagnoles : toutes étaient dans des zones semi-périphériques destinées aux services avec des entrepôts industriels, des bureaux et des garages.

Au total, j'ai collecté les douze récits de vie de ces pasteurs : cinq hommes et une femme dans chaque agglomération. Ils étaient tous âgés d'entre 30 et 55 ans. En dehors de l'Église, ils avaient des emplois temporaires peu qualifiés ou travaillaient au noir. Ceci bien que la plupart d'entre eux affirment avoir été à l'université et dans certains cas avoir obtenu des diplômes dans des matières comme l'économie, l'ingénierie et l'enseignement. Je n'ai pas choisi les pasteurs en fonction de leur nationalité ; la diversité nationale de mon échantillon a résulté plutôt d'un mélange d'échantillonnage *boule de neige* (12) et de ma fréquentation des cultes et conférences interdénominationnelles que j'avais vues annoncées sur des affiches ou des tracts.

La diversité est cependant importante. Claudia Währisch-Oblau (13) montre combien sont encore mal explorées par la littérature académique les manières actuelles de comprendre l'intersectionnalité de la nationalité des membres d'une Église et de leur identité dénominationnelle. Elle affirme que, « *alors que certaines Églises sont clairement mono-culturelles et mono-nationales, d'autres sont multiculturelles et plurinationales* ». L'importance de l'identité plurinationale parmi les pentecôtistes en Espagne et en Afrique du Sud a été révélée par mes données puisque les membres de

Pourtant, le sentiment de rupture avec les aspects les plus formels, liturgiques et ecclésiastiques du christianisme a sa propre lecture en pentecôtisme. Pendant les premières décennies du 20^e siècle, cette rupture est marquée par une manière révolutionnaire de vivre l'expérience religieuse et aboutit au développement de formes autochtones de vivre la religion, à tel point que nous pouvons aussi lire le pentecôtisme dans une perspective décoloniale. Dans ce contexte de rupture avec un christianisme hégémonique européen et blanc, les Églises pentecôtistes se distinguent par l'importance de l'expérience collective et en même temps de l'autonomie spirituelle de l'individu à partir d'une relation personnelle cultivée avec Dieu.

L'expression d'émotions en public par le moyen de mouvements corporels et d'expériences extatiques (aussi bien de la part d'hommes que de femmes) ou l'usage constant de la musique et de la technologie (télévangélisme, réseaux sociaux) sont par exemple des aspects qui marquent la distanciation par rapport au christianisme liturgique ecclésiastique du protestantisme classique ou du catholicisme qui, d'une manière générale, laissent au second plan la corporalité et exercent un certain contrôle sur les capacités charismatiques de leurs dirigeants. Vient aussi renforcer cette ligne de rupture le fait que la présence de femmes aux postes de direction est plus évidente dans les Églises pentecôtistes et néo-pentecôtistes, bien que de nombreuses recherches sociologiques aient montré les inégalités des rôles de direction entre hommes et femmes (5).

Pour finir, la complexité du phénomène pentecôtiste tient aussi à ses ambiguïtés. Le caractère hautement révolu-

tionnaire de quelques Églises par rapport à des traditions et pratiques chrétiennes hégémoniques peut se voir aussi contrecarré par des Églises extrêmement conservatrices. Dans certains cas, les autorités religieuses pentecôtistes poussent leurs propres communautés à se contrôler et surveiller entre membres pour ce qui concerne l'habillement, l'aspect extérieur, les usages de consommation audiovisuelle, le vocabulaire et les pratiques sexuelles.

En plus de la scissiparité, un autre trait protestant des Églises pentecôtistes est leur vision de l'au-delà qui est repoussé à la fin des temps avec d'ici là une mort effective et l'inexistence d'âmes errantes. Leur succès est d'autant plus surprenant dans des sociétés habituées à une présence des morts dans la vie de tous les jours. Cela n'explique-t-il pas (par compensation) la très grande importance de la démonologie dans nombre de ces Églises ?

Il est certain qu'en théorie, comme vous dites, les Églises pentecôtistes n'admettent pas la notion d'*âmes errantes* ou la *présence des morts*. De ce que j'ai pu constater dans ma recherche en Afrique du Sud et en Espagne, l'approche pentecôtiste des entités du mal ou de l'obscurité est un terreau fertile pour une série de formes analogues à la notion d'*âmes errantes* ou de *présence des morts* si on les comprend comme des forces spirituelles exerçant une influence réelle dans la vie quotidienne.

Cela peut exister dans des Églises situées aussi bien dans des sociétés du Sud comme du Nord. Mon focus sur les

(5) Rafael Cazarin et Mar Griera, Born a pastor, being a woman : biographical accounts on gendered religious gifts in the Diaspora (Naître pasteur, être une femme : compte-rendus biographiques sur les dons religieux genrés en diaspora), *Culture and Religion* 19/4 (octobre 2018), pp.451-470.

Les Églises pentecôtistes fondées par des pasteurs d'origine africaine (...) étaient alors les Églises sur lesquelles il y avait le moins de recherches dans le contexte espagnol.

mes six congrégations étaient issus d'une grande variété de cultures de part et d'autre de nombreuses frontières nationales.

Les pasteurs que j'ai interrogé interprétaient aussi les différentes origines culturelles des membres comme un signe de la riche diversité de l'Église. Un pasteur nigérian en Afrique du Sud refusait l'étiquette d'*Église de migrants*, en indiquant qu'environ 60 % de sa congrégation était de citoyenneté sud-africaine. Plus tard, ce pasteur a proposé une autre définition des migrants en suggérant que les fidèles étaient divers car ils venaient aussi de différentes provinces et traditions culturelles sud-africaines. C'est alors que j'ai décidé de concentrer mon travail sur des Églises pentecôtistes africaines en Espagne et en Afrique du Sud qui soient à la fois petites et pluri-ethniques. Cet échantillon d'Églises offrait des différences visibles lorsqu'on comparait les trajectoires, les récits et les pratiques de mes interlocuteurs. Pourtant, l'étude de terrain montre qu'aussi bien à Johannesburg qu'à Bilbao, les ressemblances sont plus importantes que les différences. Malgré les divisions ethniques, nationales ou sociétales inhérentes aux deux contextes, le partage de composantes africaines et pentecôtistes parmi ces populations établissait une architecture sociale, une stratégie commune d'organisation qui structure ce que racontent les prédications et la division sociale de la congrégation, tout en insérant l'expérience religieuse dans des sentiments de communauté (dé)localisés.

Mon approche des ces multiples et divers espaces est en résonance avec ce que Ghassan Hage a décrit comme un « *seul site géographiquement discontinu* »

(14). Il a problématisé en ethnographie le concept de *multilocalisation* (*multisitedness*) lorsque l'on étudie des migrants qui partagent une sorte de culture unificatrice dans un certain nombre d'endroits du monde. J'adopte la perspective de Hage pour définir le paysage socio-religieux particulier dans lequel les participants à cette étude de cas étaient immergés. Le site discontinu est ici l'omniprésente architecture sociale d'Églises au sein d'un réseau pentecôtiste africain diasporique qui permet aux fidèles d'éprouver un sentiment d'appartenance dans des localités géographiquement éloignées. Cela peut être un culte où un vieux pasteur congolais échange fluidement avec un jeune prédicateur nigérian et une évangéliste espagnole à Bilbao ; cela peut être une conférence interdénominationnelle sur l'autonomisation (*empowerment*) féminine à Johannesburg, où une évangéliste sud-africaine et un pasteur congolais expliquent les « *merveilles spirituelles* » du corps féminin. Bref, la familiarité avec les répertoires africain/africanisé et pentecôtiste entraîne la nécessaire fluidité pratiquée par les pasteurs quand ils développent leurs missions et visions à une échelle mondiale et dans des contextes locaux.

3. (Dé)localiser le pentecôtisme africain

Les décennies précédentes, un large corpus de littérature académique a discuté plusieurs approches pour *réussir* et stimuler l'intégration de migrants dans une société déterminée (15). Ces politiques stratégiques ont transformé l'*intégration* en un concept important et largement exploré en sciences sociales en ce qui

(14) Ghassan Hage, A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community, *Anthropological Theory* 5/4 (décembre 2005), pp.463-475.

(15) Eve Hepburn et Ricard Zapata-Barrero, *The Politics of Immigration in Multi-Level States : Governance and Political Parties*, Palgrave Macmillan (Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series), 2014 ; René Houle, Comunicació Presentada al II Seminari. Integration of Migrants and Refugees in Local Communities : Problems and Policies, CED (Centre d'estudis demogràfics), 2000, pp.1-25 ; Matthias Koenig, Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany, *Journal of International Migration and Integration* 6/2 (mars 2005), pp.219–234.

(6) *Ibid.*

Églises pentecôtistes essentiellement africaines ajoute une variable particulière avec l'idée que le mal et l'obscurité sont l'origine et la conséquence de problèmes sociaux, individuels et spirituels du présent et du passé. Par exemple, il était très commun d'entendre des pasteurs qui associaient des styles de musique comme le reggaeton ou le mariage juridiquement égalitaire aux forces du démon. Au niveau individuel et selon ce que disent ces pasteurs, ces forces affectent les fidèles qui déclarent avoir développé une addiction à des substances illégales ou à des pratiques sexuelles considérées comme immorales. On y inclut là aussi le rejet de coutumes séculaires comme la décision de ne pas avoir d'enfant ou de ne pas se marier.

Mon focus sur les Églises pentecôtistes essentiellement africaines ajoute une variable particulière avec l'idée que le mal et l'obscurité sont l'origine et la conséquence de problèmes sociaux, individuels et spirituels du présent et du passé.

La plupart des études soulignent aussi le rôle que peut jouer le pentecôtisme (mais pas tous les pentecôtismes) dans l'affirmation des femmes au sein des Églises et des sociétés où elles évoluent, avec d'abord la multiplication des couples dirigeants (pasteur/prophétesse ou pasteur/pasteure) plus ou moins égalitaires puis la création d'Églises effectivement dirigées par des femmes, beaucoup plus que dans le reste de ce qu'on qualifie de protestantisme évangélique. Avec ensuite l'affranchissement par rapport aux rigidités familiales et claniques que constitue le choix au sein de cette nouvelle communauté d'un conjoint qui s'engage à en suivre les règles moins patriarcales en matière familiale. Quelles sont selon vous dans ce domaine les spécificités des Églises en contexte migratoire, où la situation de chacune et chacun est forcément plus fragile et mouvante que dans le milieu d'origine ?

Il est vrai que la situation des femmes peut être plus fragile si nous pensons au manque de réseaux de soutien socio-affectif et familial en contextes migratoires. Mais d'un autre côté, les possibilités de développement individuel et de rupture avec les rôles strictement genrés peuvent renforcer l'autonomie de ces femmes comme autorités religieuses ou même dans leur noyau familial. Ce débat se retrouve dans l'article que nous avons publié avec Mar Griera (6) et où nous explorons ce que des pasteurs d'origine latino-américaine et africaine racontent de leur vie religieuse. Ce qui avait attiré notre attention était la claire différence qu'il y avait entre l'autonomisation dont faisaient preuve ces pasteurs dans les Églises où elles exerçaient des fonctions dirigeantes et leur rôle dans le milieu domestique comme mères et épouses où elles se retrouvaient avec une autonomie plus limitée. Les Églises de migrants leur offrent une plateforme qui amplifie l'autonomisation féminine au niveau socio-religieux par rapport à leurs communautés. Dans cet espace-temps (pendant les cultes, dans le temple), ces pasteurs se sentent plus autonomisées. Dans le cadre domestique, cette autonomisation n'a pas la même résonance étant données les attentes des deux mondes (d'origine et d'arrivée) en matière de rôles de genre. Dans le cadre quotidien, le contexte migratoire expose l'individu à une série de limitations de ses droits comme à des interactions sociales et des expériences vécues dans l'espace public. Pour les pasteurs que nous avons interrogé, le plus grand problème si l'on veut faire son travail de dirigeante religieuse en Espagne était la conciliation de la vie personnelle, professionnelle et familiale avec la vie religieuse étant donné que les réseaux de soutien familial et

(16) Ronald Skeldon, *Migration and Development : A Global Perspective*, Routledge (Longman Development Studies), 2014.

(17) Andrea Mubi Brighenti, *Urban Interstices : The Aesthetics and the Politics of the In-between*, Ashgate, 2013, Introduction.

(18) Homi K. Bhabha, *O Local da cultura*, 1998, Editora UFMG (Belo Horizonte), traduction en portugais de *The Location of Culture*, Routledge, 1994 (traduction française : *Les lieux de la culture*, Payot, 2007).

(19) Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity : Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge University Press, 2000, p.11.

(20) Levitt, *Redefining the Boundaries of Belonging*, 2007, *art.cit.* (note 7).

concerne les politiques publiques et sociales ainsi que les programmes de coopération internationale dans les pays développés. Malgré cela, les processus migratoires ne sont pas un phénomène exclusivement déterminé par les politiques des États-nations. Leur impact ne se limite pas à ces pays développés, la mobilité humaine reste très importante dans les dynamiques Sud-Sud où on observe des flux complexes entre villes et campagnes ou intra-continentaux tout au long de l'histoire (16).

La baisse de la légitimité morale des structures gouvernementales et des institutions politiques montre que c'est justement dans les interstices spatiaux des aires urbaines que l'intégration joue un rôle essentiel. De tels espaces sont souvent vus comme des échecs en matière de développement urbain car ils manquent d'*espace public salubre* et peuvent être appréhendés comme des *anti-espaces publics* (17). Des quartiers de migrants aux entreprises ethniques et aux marchés informels, ces interstices ou espaces sociaux de différenciation sont parfois perçus comme marginalisés, hétérogènes, mélangés, familiers et délocalisés. Ils semblent être une alternative communautaire à l'organisation d'une réalité fragmentée où sont négociées des expériences intersubjectives et des valeurs culturelles (18).

À l'intérieur des périmètres urbains des grandes villes africaines comme européennes en particulier, les Églises pentecôtistes charismatiques semblent créer des espaces où les fidèles peuvent trouver de nombreuses ressources pour affronter les tensions mondiales et locales survenant pendant leur processus migratoire.

À ce propos, l'anthropologue Simon Coleman a utilisé l'expression *co-cultures* (*part-cultures*) pour analyser les ambivalences théologiques des charismatiques pentecôtistes. Pour cet auteur, « *leurs manifestations maladroitement mondialisantes* » (19) offrent des visions du monde destinées à l'exportation qui sont holistiques dans un sens mais, comme nous l'avons vu, en tension également avec les valeurs de toute société d'accueil.

Ces *co-cultures* permettent de créer une appartenance transnationale, un pont entre le *ici* et le *là-bas*, tout comme une connexion entre le passé et le présent, la tradition et la modernité. Dans certains cas, cette pratique religieuse comprend la participation à une congrégation spécifique avec une doctrine, une hiérarchie et une structure clairement établies. Mais dans d'autres cas, il n'y a ni sentiment d'appartenir à une congrégation particulière, ni dévotion personnelle envers une doctrine ou hiérarchie particulière ; l'expérience religieuse peut avoir lieu dans toute Église proche (20). Ces Églises à disposition deviennent un espace dans lequel les expériences transnationales des fidèles prennent du sens, un endroit où les processus migratoires deviennent racontables par le partage d'expériences genrées, sociales, racisées, générationnelles ou spirituelles à la fois *au départ* et à *l'arrivée*.

Les pentecôtistes apprécient ces deux approches différentes – établie ou à disposition – parce que le pentecôtisme n'est justement pas basé sur une théologie unifiée. Les chercheurs ont souvent remarqué que c'est là la *clé* pour prendre en compte la modernité et la mondialisation

social sont plus limités en contextes migratoires. Pourtant, il semble qu'il soit plus complexe d'assumer un rôle dirigeant dans les Églises d'origine car souvent, les rôles de genre associés aux femmes sont plus stricts et sont constamment contrôlés non seulement par la communauté religieuse, mais aussi par le système culturel ou par l'État avec des lois et des normes sexistes. D'un autre côté, la conciliation de la vie familiale et professionnelle avec la vie religieuse y est facilitée par le large réseau de soutien social et familial dont elles disposent.

On sait le rôle du pentecôtisme dans la construction mentale des communautés roms, gitanes, tsiganes ou voyageuses européennes en un ensemble plus large et fédérateur. Le pentecôtisme joue-t-il le même genre de rôle dans la construction d'une nation noire africaine appelée à une mission particulière et surmontant les différences de langues et de traditions ? Ou bien l'accent qu'il met aussi sur la réussite sociale de ses membres (et de ses Églises) l'oblige-t-il au contraire, en contexte migratoire, à élargir sa base bien au-delà des racines ethniques ?

Ma recherche dans le contexte d'Églises de migrants d'origine africaine examine deux aspects qui se présentent parallèlement : les formes dans lesquelles discours et pratiques configurent un imaginaire d'identité panafricaine ; et la manière dont des caractéristiques ethno-culturelles plus spécifiques sont cultivées dans les Églises. Observer des contextes migratoires (que certains chercheurs considèrent plutôt comme une diaspora africaine) rajoute des variables spécifiques importantes lorsque l'on veut comparer avec

des Églises pentecôtistes d'autres régions du monde. Premièrement, les luttes et guerres civiles ou d'indépendance qui marquent la période post-coloniale en Afrique sont relativement récentes. La littérature académique spécialisée (7) signale que dans de nombreux pays, des dirigeants pentecôtistes ont eu un rôle actif dans les processus d'indépendance et de formation des nouveaux États. Deuxièmement, à cela s'ajoutent des dynamiques plus récentes liées à la concurrence pour les moyens et les fidèles qui, en contextes migratoires, limite les possibilités de croissance des Églises : en d'autres termes, chaque pasteur cherche une stratégie distincte pour établir sa dénomination en proposant des styles d'expérience de la religion plus ou moins identifiables. Ce qui fait que certaines recherches anthropologiques dans ce domaine se concentrent plus spécialement sur les processus de différenciation entre Églises. Certains pasteurs congolais que j'ai interrogé mentionnaient par exemple l'existence d'un style de prédication nigérian qui se révélait peu attractif pour les Congolais. Un troisième point important de différenciation est la question de la langue qu'ils utilisaient comme facteur d'attraction ou d'exclusion de certains groupes. Il y a évidemment la séparation entre Églises francophones et anglophones, mais aussi la capacité (ou les moyens humains) de certains pasteurs pour traduire la prédication en langues locales communes à une région, comme par exemple le lingala au nord-ouest de la RDC, au Congo, en Angola et en Centrafrique ; ou ces pasteurs qui peuvent utiliser plus d'une langue nguni (8), importantes en Afrique australe. Cependant, le développement historique des Églises pentecôtistes et leur expansion, aussi bien sur le continent africain que vers l'Europe, ont

(7) Voir par exemple Ogbu Kalu (1942-2009), historien et théologien nigérian et son *African Pentecostalism : An Introduction*, Oxford University Press, 2008.
(8) Les langues nguni sont un groupe de langues bantoues assez proches comprenant certaines des principales langues non-européennes d'Afrique du Sud (zoulou, xhosa, swati ...).

Certains pasteurs congolais que j'ai interrogé mentionnaient par exemple l'existence d'un style de prédication nigérian qui se révélait peu attractif pour les Congolais.

actuelles dans la religion. La caractéristique distinctive du pentecôtisme parmi les principaux groupes religieux est qu'il adopte et s'adapte aux échanges mondiaux et au changement. La variété des courants d'interprétation théologique ou des approches au sein du pentecôtisme résiste à l'idée d'un système doctrinal unique guidé par une logique particulière (21).

Dans le mélange mondial de groupes ethniques, nationaux, linguistiques et raciaux variés, les expériences corporelles et émotionnelles humaines sont retravaillées en langages transcendants qui facilitent l'incorporation des nombreuses voix du *local* (22). La diversité théologique du pentecôtisme et sa mosaïque culturelle trouvent un champ commun dans les expériences du surnaturel, les manifestations du Saint-Esprit étant ancrées dans le corps et issues de lui.

De ce point de vue, Roswin Gerloff (23) affirme que le mouvement pentecôtiste charismatique non-blanc propose à la chrétienté traditionnelle une série de réponses dans lesquelles les aspects expérientiels de la religion jouent un plus grand rôle que ne le font le dogme, les arguments rhétoriques ou les ouvrages didactiques. Gerloff attire l'attention sur la foi puissante qui en émerge avec un sentiment renouvelé d'indépendance par rapport à la chrétienté occidentalisée hégémonique tout en prenant en compte sérieusement la marginalisation structurelle, l'exploitation et l'oppression.

Les mouvements pentecôtistes en Afrique ont longtemps proclamé une histoire biaisée qui laissait aux institutions,

dirigeants et expériences de l'Occident la responsabilité de définir ce qui constitue un fait et ses conséquences. C'était offrir un cadre trompeur pour comprendre combien les pentecôtistes africains s'étaient développés indépendamment des missionnaires occidentaux (24). Jusqu'à la fin des années 1990, la majorité des études réalisées sur l'histoire de la chrétienté en Afrique se focalisait exclusivement sur le rôle des missionnaires chrétiens blancs dans l'évangélisation des Africains au lieu de s'intéresser aux évangélistes africains eux-mêmes (25).

Bien que les représentations des pentecôtistes dans les médias internationaux se focalisent principalement sur les pentecôtistes blancs nord-américains, le pentecôtisme dans l'ensemble des pays en développement non-blancs compte jusqu'aux trois quarts des chrétiens *born-again* dans le monde (26). Au lieu de se baser sur « *l'application d'idées non-imaginées exportées par l'Ouest* », l'anthropologue James Fernandez (27) avait conseillé aux chercheurs de « *commencer par les images africaines et, méthodologiquement prudents, apprendre ce qu'elles impliquent – ce qui est ancré en elles* ».

Les mouvements pentecôtistes charismatiques en Afrique sont interactifs et devraient être appréhendés indépendamment des récits historiques occidentaux du travail missionnaire chrétien. Leur architecture sociale d'appartenance et d'adhésion est un processus d'intégration de migrants par strates dans les espaces ecclésiaux. Ce qui rend compte de la part des pentecô-

(21) Walter Hollenweger, *An Introduction to Pentecostalism*, *Journal of Beliefs & Values* 25/2 (août 2004), pp. 125-137 ; Clark Pinnock, *Divine Relationality : a Pentecostal Contribution To the Doctrine of God*, *Journal of Pentecostal Theology* 8/16 (janvier 2000), pp. 3-26.

(22) Michael Wilkinson, [Canadian Pentecostal Diversity : Incorporating the Many Voices](#), *Canadian Journal of Pentecostal-Charismatic Christianity* 2 (2011), pp. 41-82 (p. 42).

(23) Gerloff, *The Holy Spirit and the African Diaspora*, art. cit. (note 7).

(24) Musa Gaiya, [The Pentecostal Revolution in Nigeria](#), Center for Afrikastuider/Université de Copenhague, 2002 ; Jesse Fungwa Kipimo, [Studying Pentecostalism Missiologically : The Congo Evangelistic Mission in Katanga Province, Democratic Republic of Congo](#), University of South

Le succès dépend de la capacité des Églises à répondre à une demande spécifique. Les Églises disparaissent, croissent ou se maintiennent en fonction de comment elles répondent aux demandes.

souvent un caractère ambivalent ethno-national et panafricain. Dans certains cas, les Églises promeuvent aussi des rencontres entre pasteurs de diverses origines, comme cela se passa lors d'une de mes observations à Bilbao où un pasteur congolais, un pasteur brésilien et une pasteure gitane espagnole ont partagé le culte où ils étaient invités.

Pour finir, comment définiriez-vous la spécificité d'une Église migratoire ? Est-ce fatalement un statut transitoire étant donnée l'évolution sociale très rapide de ses membres ou bien au contraire un modèle destiné à durer car finalement mieux adapté à la mobilité des sociétés actuelles ?

Dans une perspective historique, le christianisme (comme le judaïsme et l'islam, entre autres) a pour vocation l'expansion géographique et est donc migratoire par définition. Cela fait donc des siècles que le christianisme est *migratoire*, bien que le contexte et l'organisation des sociétés l'ait identifié comme projet de colonisation au profit de la notion de *civilisation*. Si nous analysons maintenant le monde actuel, il est important de se rappeler que les Églises font partie d'un modèle de société plus *statique* et limité aux frontières des États-nations. La notion d'Église en elle-même comprend les éléments nécessaires pour analyser les relations sociales d'une communauté religieuse en n'importe quel endroit du monde tout comme la relation de cette communauté avec son environnement social et culturel. Mais bien-sûr, dans cette logique actuelle, si nous incluons la variable migratoire (Églises de migrants, Églises initiées par des migrants), il s'agit d'un contexte plus complexe dans lequel les fidèles font face à une rupture avec

l'environnement social et culturel d'origine. En ce sens, nous parlons d'une Église qui cherche à transformer et en même temps recréer l'expérience religieuse précédente.

Tout au long de ma recherche, j'ai très souvent entendu la question : les Églises de migrants intègrent-elles ou s'isolent-elles des communautés de leur environnement ? Et je répondais à chaque fois qu'il n'y a pas qu'une réponse pour expliquer l'impact des Églises fréquentées par les immigrés. Dans certains cas, on parle d'un sentiment diasporique (comme les Gitans), dans d'autres on insiste sur une nouvelle croisade contre le sécularisme. Il y a aussi les efforts pour se reconnecter au pouvoir politique (comme au Brésil). Ce qui revient à dire que le pentecôtisme cherche des moyens d'accumuler des positions de pouvoir selon les demandes de chaque communauté, mais qu'il a aussi ses limites. Dans un contexte migratoire où l'expansion des Églises est fortement régulée par l'État et les sociétés en processus de sécularisation accentué comme c'est le cas en Europe, il est plus compliqué d'imaginer une grande expansion d'Églises pentecôtistes réussissant à attirer des personnes non-immigrées. Pourtant, il y a des cas comme par exemple Hillsong, une Église pentecôtiste d'origine australienne qui a du succès à Barcelone auprès de jeunes des classes moyennes qu'ils soient d'origine étrangère ou Espagnols. Dans ce cas, une fois de plus, le succès dépend de la capacité des Églises à répondre à une demande spécifique. Les Églises disparaissent, croissent ou se maintiennent en fonction de comment elles répondent aux demandes et, à la différence d'autres traditions chrétiennes, il semble que le pentecôtisme innove dans sa manière de répondre à ces demandes.

Africa, 2014 ; Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press, 2008 ; Ogbu Kalu, A Discursive Interpretation of African Pentecostalism. *Fides et Historia* 41/1 (hiver-printemps 2009), p.71 ; Nahashon Ndung'u, [Persistence of Features of Traditional Healing in the Churches in Africa : The Case of the Akurinu Churches in Kenya](#), *Thought and Practice* 1/2 (décembre 2009), pp.87-104. (25) Kalu, A Discursive Interpretation, 2009, art. cit. (note 23). (26) The Pew Forum on Religion & Public Life, [Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals](#), Pew Research Center, 2006. (27) James W. Fernandez, *African Religious Movements*, *Annual Review of Anthropology* 7 (1978), pp.195-234. (28) Emmanuel Akyeampong, [Africans in the Diaspora : The Diaspora and Africa](#), *African Affairs* 99/395 (avril 2000), pp.183-215. (29) Étant données les dimensions de la municipalité de Bilbao (351 000 habitants en 2012), la densité de la population est l'une des plus élevées en Europe (8 300 au km²). L'agglomération s'étend sur environ 15 km le long du fleuve Nervión, c'est là que sont situés les temples dans un secteur stratégique assez proche du centre de la ville (données INE).

« Nous intercédons pour le Pays Basque et nous intercédons aussi pour l'Espagne. Nous prions donc pour tout le monde. Nous prions pour la ville, nous prions pour l'État, nous prions pour la mission. »

tistes africains d'une réponse distincte à la modernité et aux complexes processus migratoires qui ont lieu sur le continent africain et dans la diaspora africaine. Avec cet arrière-plan historique impliquant des dynamiques raciales, sociales, politiques et culturelles, ces congrégations pentecôtistes deviennent ce qu'Emmanuel Akyeampong (28) a défini comme des « *espaces importants pour l'établissement des réseaux d'affinité et familiaux tout en répandant l'expérience religieuse émotionnelle initiée par les Églises pentecôtistes dans le pays d'origine* ».

Dans cette étude, j'examine les façons dont les espaces sont structurés par les dirigeants religieux et comment ces dirigeants interprètent religieusement les processus de migration, les transformant en des expériences d'église pleines de sens pour les fidèles. Mes données montrent comment les pasteurs réorganisent l'espace religieux pour négocier des identités morales et culturelles qui soit aident à renforcer l'intégration des migrants dans des rôles sociaux nouveaux, soit dupliquent les expériences communautaires d'une patrie construite tout en adaptant ces pratiques à de nouvelles circonstances environnantes.

4. Une architecture sociale : missions, associations et rôles

« Chaque vendredi, les intercesseurs se rassemblent pour intercéder pour l'Église. Ils intercèdent pour les nôtres, nous intercédons pour le Pays Basque et nous intercédons aussi pour l'Espagne. Nous prions donc pour tout le monde. Nous prions pour la ville, nous prions pour l'État, nous prions pour la mission. Nous avons un autre groupe ici qui s'appelle le groupe des femmes. Au groupe des femmes, c'est ma femme qui s'occupe d'elles. Alors elle les motive sur comment les femmes doivent se comporter dans l'Église, chez elles et même dans la société. Nous avons aussi des groupes d'hommes et ils sont aussi chargés de comment se comporter dans l'Église, chez eux et dans la société. Nous avons les jeunes, les célibataires qui ne sont pas mariés et qui ont eux aussi des réunions. J'ai vu il y a quelques jours dans leurs réunions comment ils s'organisent : comment se comporter en société et se comporter dans l'Église pour qu'il n'y ait pas de violence. Nous avons aussi un groupe d'enfants. Nous les enseignons sur le christianisme et comment lire ce qu'ils ont appris à l'école, comment lire la Bible et étudier la Bible. Comment respecter leur père et leur mère ; parce que la plupart des enfants dans la société aujourd'hui, en particulier les enfants espagnols, ne savent pas comment respecter. Nous devons enseigner à nos enfants comment respecter leurs parents. » (Apôtre David, nigérian, à Bilbao, Espagne, 2014)

L'apôtre David, fondateur de Hand of God Ministries International, prêche à Bilbao avec sa femme, la prophétesse Irene, et Edward, un pasteur assistant ou résident, dans une congrégation surtout fréquentée par des Nigériens et d'autres ressortissants des pays d'Afrique de l'Ouest. Ces trois pasteurs vivent à Bilbao depuis plus d'une décennie et leur résidence prolongée dans le pays a permis d'obtenir les papiers nécessaires à l'exercice de leurs activités. Avant de résider en Espagne, ils ont vécu dans divers pays d'Europe et d'Afrique et fait des études allant de la formation professionnelle au diplôme universitaire. Leur situation *privilegiée* contraste avec

celle de la plupart des fidèles qui participent à leur congrégation. Comme le pasteur Edward me l'a expliqué, ces fidèles sont souvent des migrants sans papiers ayant fait peu d'études. Situé dans un quartier de proche banlieue (29) à 10 pâtés de maisons des boutiques haut de gamme, des rues à cafés et des zones touristiques, le temple rappelle l'époque où l'industrie faisait croître l'économie espagnole dans la première moitié du 20^e siècle. La dénomination est aussi implantée dans la ville d'origine de David (Benin City, Nigeria) et dans les villes espagnoles de Valence et Pampelune. De 2006 à 2016, j'ai été témoin du développement du siège de l'Église à Bilbao, aussi bien en superficie qu'en nombre de fidèles, actuellement au nombre d'environ 150.

Le profil des fidèles est varié : enfants, jeunes et adultes qui semblent participer aux cultes avec leurs familles proches. La congrégation organise de nombreuses activités pour ses membres, allant de sorties le week-end et de catéchisme aux mariages, baptêmes, associations, groupes de prière et chœurs. Cette diversité crée des subdivisions que l'on appelle généralement *fellowsips*, qui assurent des pratiques dévotionnelles spécialisées. C'est une stratégie très répandue chez les pentecôtistes. De telles rencontres aident à socialiser chaque membre selon une pratique spirituelle déterminée soit par le genre soit par l'âge ; elles peuvent aussi encourager le développement de talents charismatiques ou musicaux particuliers. Après avoir fréquenté un an l'Église de l'apôtre David, je me suis rendu compte de l'importance de ces activités religieuses en plus du culte du dimanche. Les nombreuses activités proposées sont pour les fidèles un moyen de socialisation à la fois dans la tradition pentecôtiste africaine et dans la société espagnole. J'ai observé ce schéma dans d'autres congrégations également.

Les dirigeants des Églises pentecôtistes voient ces activités comme des formes d'enseignement ou d'exercice pour les fidèles migrants. On apprend aux membres à affronter les tensions de leur société d'accueil et les interactions avec les autres migrants et les locaux. Selon David, on s'occupe dans ces rencontres de thématiques sociales, d'expériences et de circonstances problématiques, tout en explicitant les vertus propres à chaque groupe : on enseigne la responsabilité aux hommes, aux enfants le respect envers leurs parents, aux jeunes le calme et l'apaisement (afin d'éviter la violence). Les pasteurs et les fidèles discutent de leurs réactions aux attaques xénophobes, luttent contre le chômage en promouvant des boulots au noir dans la communauté, parlent des conflits de genre, conjugaux et de travail.

J'ai aussi visité la Diplomat's Assembly, une Église pentecôtiste à direction nigérienne dans les banlieues proches du Randburg, dans le grand Johannesburg. Le bâtiment, typique d'une zone industrielle, n'avait rien de surprenant là où il était pour une Église pentecôtiste telle que j'en ai observé durant mon travail de terrain à Bilbao et Johannesburg. La congrégation avait été fondée par le pasteur Emmanuel, assisté par le pasteur Victor dont les activités comprennent la prédication lors d'émissions radio et de vidéos diffusées en ligne. Trois autres succursales de l'Église ont développé des activités au sein de cette dénomination particulière : deux à Port Harcourt et

Lagos (Nigeria) et une à Nairobi (Kenya). Selon le pasteur Victor, la vision de l'Église est fortement marquée par l'enseignement des fidèles non seulement dans les questions spirituelles mais aussi dans divers aspects de la vie sociale allant des relations affectives aux finances. Avec ces brefs aperçus de l'Église du pasteur Emmanuel à Johannesburg et de l'Église de l'apôtre David à Bilbao, j'ai esquissé une première image de ce que j'ai observé plus tard dans toutes les congrégations choisies pour mon travail de terrain. En tant que pasteurs expérimentés, eux-mêmes migrants et détenteurs de talents charismatiques, ces dirigeants d'Église délimitent des sections et des subdivisions parmi les fidèles qui façonnent une culture hybride africaine et pentecôtiste. Leur architecture sociale permet des espaces stratégiques pour la négociation des tensions culturelles et pour l'établissement de codes moraux et modes de comportement qui configurent les réponses pentecôtistes africaines à la modernité. Pour le dire autrement, en (re)produisant cette architecture sociale, les pasteurs et les fidèles sont aussi en train de créer (et d'appartenir à) un royaume de Dieu sans frontières.

Comme je cherche à le montrer, l'intégration des fidèles à une telle architecture sociale s'accomplit d'abord par la fragmentation de la communauté d'Église en plus petites assemblées. Ces groupes plus petits procurent un capital social spécialisé pour les fidèles puisqu'on leur enseigne les valeurs pentecôtistes africaines dont ils ont besoin pour surmonter les vicissitudes de la vie dans leurs pays d'accueil : Espagne et Afrique du Sud. Deuxièmement, chaque groupe pousse ses membres à un processus de transformation spirituelle qui les prépare à assumer des rôles familiaux (mères, pères, enfants, hommes, femmes, vieux), des rôles religieux (évangélistes, missionnaires, pasteurs) et des positions professionnelles (professeurs, docteurs, entrepreneurs ou entrepreneuses, etc.). Une troisième dimension de ce processus implique l'attribution de sens aux relations interpersonnelles entre les membres du groupe. Forger des liens quasi-familiaux et créer une communauté morale semble rassembler par le partage de leurs expériences biographiques les membres de différents groupes ethniques ayant suivi des parcours éducatifs variés. Les membres entrent en contact au travers des frontières sociales et échangent des récits de leurs expériences quotidiennes, suggérant les uns aux autres des solutions aux problèmes soulevés par leurs vies de migrants. Ces relations d'aide mutuelle produisent un sens partagé d'appartenance à une communauté religieuse simultanément inclusive et exclusive.

En bref, les sections suivantes explorent les façons dont de telles communautés retravaillent les éléments culturels d'Afrique du Sud ou d'Espagne en des traits africains et européens dans un cadre pentecôtiste. Cette approche offre un modèle particulier pour une réalité réunissant les modèles variés de réalité – locale, mondiale, conservatrice, progressiste, espagnole, sud-africaine – particulièrement évidente en contextes diasporiques (30). C'est un modèle qui les aide à redéfinir leurs vies et donner du sens aux relations à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté d'Église à Bilbao ou Johannesburg ; il les aide aussi à donner du sens à leur mission de transformation spirituelle à l'intérieur de l'Église.

5. Forger des afro-chrétiens

À Bilbao comme à Johannesburg, les associations d'Église étaient organisées de la même façon par genre, âge et dons spirituels individuels. Les pasteurs assistants ou proposant et les autres figures dirigeantes (c'est à dire les chefs d'associations, les meneurs de prière, etc.) étaient souvent chargés de la responsabilité d'organiser les activités où l'âge et le genre étaient identifiés par les dirigeants d'Église comme les caractéristiques démographiques les plus importantes pour la croissance spirituelle et sociale. Certains talents distinctifs acquis ou offerts par les fidèles marquent leur intégration dans les différents groupes. Par exemple les appariteurs organisent les cultes. Des pratiques spirituelles comme la prière et la musique deviennent des services importants que les membres cultivent en se socialisant et en s'intégrant, et permettent de sentir que l'on appartient au groupe.

Le pasteur Ehis, un dirigeant d'Église nigérian interrogé à Bilbao, est à la tête de Christ the Rock Ministries, une Église pentecôtiste dans le secteur d'Errekalde. La congrégation accueille environ 120 personnes, la plupart nigérianes et anglophones. Il m'explique les objectifs des associations par genre et âge dans son Église :

« L'association des hommes est pour leur faire comprendre comment vivre en homme marié. Quand tu es marié, il y a des principes que tu as besoin de suivre. Ce sont les principes du Christ que tu as besoin de suivre. L'organisation des femmes est pour leur apprendre com-

(30) Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, in Michael Banton (éd.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, 1966 (Routledge, 2004), pp.1-46.

Les membres entrent en contact au travers des frontières sociales et échangent des récits de leurs expériences quotidiennes, suggérant les uns aux autres des solutions aux problèmes soulevés par leurs vies de migrants.

Lors de la convention générale des Hand of God Ministries de Bilbao en 2020 (également pp.18, 27 et 29).



« Et alors, plus on en savait, plus notre esprit s'ouvrait et plus je me retrouvais à prêcher moi-même, à parler à de plus en plus de gens. »

ment vivre en femme mariée. Ce qu'elles ont besoin de faire et la responsabilité d'une femme mariée chrétienne. Les jeunes, tu leur apprends quoi faire quand on est jeune et la vie qu'ils ont besoin de vivre, la sorte de genre de vie que tu as besoin de vivre quand tu es chrétien. C'est pour ça qu'on organise ces groupes ; pour qu'ils sachent quel rôle jouer quand on est chrétien. » (Pasteur Ehis, Bilbao, Espagne 2014)

En plus de ces associations, le pasteur Ehis a aussi souligné l'importance du groupe d'anciens, dont la fonction est similaire à la tradition culturelle africaine des dirigeants qui représentent l'ensemble de la communauté et discutent des affaires en son nom. Ces anciens sont des membres respectés de la congrégation pentecôtiste africaine et ne sont pas seulement des fidèles laïques comme peuvent l'être une femme adulte ou un jeune garçon. Ils sont définis comme de sages fidèles et prêchent souvent pour des cultes ou des rencontres d'Église spécifiques.

En ce sens, ces sous-groupes n'incarnent pas seulement des rôles-clés chrétiens mais ils respectent aussi et maintiennent des valeurs sociales et des codes moraux enracinés dans ce que l'on comprend et honore comme une part de la culture africaine. Trouver le moyen d'arriver à des relations réellement affectueuses, faire face aux conflits familiaux ou renforcer la loyauté et l'honnêteté en amitié étaient parmi les soucis les plus pressants pour les dirigeants d'Église et les participants. Ces sujets étaient régulièrement discutés dans les divers groupes d'associations, avec des références constantes à la Bible. Ces références aident les croyants à cultiver une compréhension partagée des conflits personnels pouvant être anticipés ou même résolus par des moyens spirituels.

De plus, appartenir à une communauté religieuse exige des compromis : non seulement en termes de pratiques culturelles mais aussi dans la formation des groupes d'affinité. De telles affinités ont été auparavant définies par la structure organisationnelle de l'Église (par exemple les *combattants de la prière*, membres du chœur, associations, etc.) et son souvent rappelées et déployées dans des rassemblements collectifs de toute sorte (par exemple des cultes *intradénominaux* ou *interdénominaux*, festivals, conférences, etc.). Ces groupes d'affinité peuvent aussi être liés à des catégories migratoires. Quand on est à Bilbao par exemple, valeurs et morale sont articulées sous les auspices d'ontologies européennes et africaines stéréotypées. De temps en temps, les pasteurs insistent sur ce que signifiait d'être un « vrai Africain » ou ils s'adressaient à la communauté comme « Nous, Africains » en opposition à « ces Européens ». À Johannesburg, le point de comparaison à l'autre était lié à la société sud-africaine sécularisée en opposition à ses homologues plus traditionnelles. La société majoritaire (31) était caractérisée à grands traits comme violente, xénophobe, inefficace et matérialiste, en opposition à des attributs plus positifs tendant à cultiver une forte éthique professionnelle ou la recherche d'opportunités éducatives et entrepreneuriales prometteuses.

La structure en petits groupes augmente pour les migrants le nombre d'opportunités pour développer un sentiment d'appartenance parmi ceux qui partagent le même genre de combats et qui savent ce qu'est une expérience de migration. Cette architecture sociale de l'appartenance est partagée non seulement dans la communauté de référence mais aussi parmi ceux qui sont dans d'autres congrégations africaines. Il n'est pas rare par exemple de participer à des conférences dédiées aux associations dans un réseau particulier d'Églises ou une dénomination. De même, un croyant peut participer à une association qui ne fait pas partie d'une congrégation particulière mais est en elle-même un ministère indépendant.

Par exemple, le pasteur Emmanuel qui est maintenant une personnalité médiatique et un pasteur senior à la Diplomat's Assembly Church, m'a dit qu'il avait été peu à peu introduit au monde de la prédication en participant à une association d'étudiants au Nigeria, son pays d'origine.

« On entrait dans les associations, a-t-il dit, et il fallait qu'on sache tant de choses qu'on ne savait pas et qui avaient été expliquées aux prêcheurs pentecôtistes ; et alors, plus on en savait, plus notre esprit s'ouvrait et plus je me retrouvais à prêcher moi-même, à parler à de plus en plus de gens. »

Alors que le pasteur se plaignait de ne pas se sentir intégré socialement en ce temps-là dans le milieu universitaire, l'association lui avait ouvert une nouvelle voie de socialisation avec les autres étudiants dans des cadres non-académiques. En plus de cela, l'association d'étudiants d'Emmanuel à l'université était constamment visitée par des pasteurs de différentes congrégations qui avaient l'habitude de s'occuper d'associations d'étudiants dans d'autres universités du reste du Nigeria et d'ailleurs. La relation d'Emmanuel avec ce réseau de pasteurs l'a aidé plus tard à créer sa propre Église en Afrique du Sud.

Ces scénarios rappellent ce que Loren Landau (32) a précédemment mis en relief comme la capacité de la religion à lier les communautés d'une « manière stable », en proposant des canaux d'inclusion et des mécanismes d'exclusion. De plus, dans ses rapports avec les non-croyants ou les nouveaux croyants, la religion a la capacité de renforcer la cohésion et la résistance. Les travaux de Landau montrent que les organisations religieuses sont capables de relier communautés d'accueil et migrantes tout en offrant un terrain fertile sur lequel préserver « une nuance de familiarité dans un autre identifiable » (33).

Les différents types de diversité observés dans les Églises de Bilbao et Johannesburg sont également à mettre en parallèle avec ce que Steven Vertovec appelle « superdiversité » ou « la prolifération et les effets mutuellement conditionnants de variables additionnelles » (34). Il montre que la diversité ne peut pas être seulement vue à travers des lunettes ethniques ou linguistiques. Ces variables additionnelles ont été observées ici par les pasteurs qui exprimaient leur

(31) Je définis la société majoritaire (*wider society*) comme incluant les Basques, les Sud-Africains, les personnes hors de la congrégation ou les autres groupes migrants. Il est toutefois reconnu que la société majoritaire n'est pas une construction uniforme dans laquelle la reconnaissance sociale et culturelle entre membres serait monolithique. Pour nos objets, les notions de société d'accueil ou majoritaire sont des efforts discursifs pour appréhender l'altérité tout au long de la construction sociale du nous.

(32) Loren Landau, *Living Within and Beyond Johannesburg : Exclusion, Religion, and Emerging Forms of Being*, *African Studies* 68/2 (août 2009), pp.197-214.

(33) *Ibid.*, p.9.

(34) Steven Vertovec, *Super-Diversity and Its Implications*, *Ethnic and Racial Studies* 30/6 (septembre 2007), pp.1024-1054 (p.1025).

difficulté à s'adapter aux différents niveaux de spiritualité et de foi parmi les fidèles. Selon eux, de tels « *déséquilibres* » sont dus aux différences culturelles, sociales, éducatives, migratoires, générationnelles et linguistiques parmi les membres de la congrégation, ce qui explique le programme intensif de socialisation afro-chrétienne. Selon Kando, pasteur fondateur de la Misión Evangélica de la Reconciliación, il faut que les pasteurs examinent le plus finement possible un ensemble divers de variables individuelles et de traits personnels, et qu'ils prennent en charge la spiritualité pour que les membres de la congrégation « *chantent en étant bien accordés* ». Malgré son emplacement inhabituel (l'entrepôt souterrain d'un immeuble abandonné dans un quartier de migrants d'Ibaiondo, à Bilbao), l'Église assure toute une série d'activités hebdomadaires. Ces activités permettent aux fidèles de développer collectivement leurs dons spirituels comme le chant choral, la prière ou l'étude de la Bible.

Le processus d'*intégration par strate* des fidèles dans la communauté d'Église crée donc des liens stables entre égaux sans insister sur l'ethnicité ou la nationalité. Cette intégration spirituelle dans les associations aide les membres de la congrégation – qu'ils soient immigrants ou locaux – à se définir eux-mêmes socialement. La subdivision de l'Église en associations spécialisées aide aussi à créer des rôles qui semblent en cohérence avec les valeurs chrétiennes africaines, quel que soit le lieu où habitent les fidèles. L'adhésion aux associations aide les pasteurs à gérer la diversité sociale et culturelle de leurs congrégations. Mais cela ne suffit pas en soi. Cela permet également de donner un nouveau sens à la parenté et aux liens sociaux parmi les fidèles migrants.

6. La négociation du genre et des rôles familiaux

Comprendre les formes d'appartenance parmi les pentecôtistes africains dépend des façons qu'ont les pasteurs de gérer la socialisation et l'intégration d'un membre de la congrégation au sein d'un groupe plus nombreux, encourageant les membres à « *se tenir les coudes* », quel que soit le lieu où ils habitent. De plus, les liens émotionnels entre membres de la congrégation encouragés par les pasteurs pentecôtistes à Bilbao et à Johannesburg sont suscités au moyen de processus solidaires d'individualisation et de *communautarisation* de certaines valeurs, rôles et idées. Mais comment s'opère ce type de *corrélation* ? Quels sont les aspects rappelés et déployés dans un tel processus ? À quel point les idéaux familiaux et les rôles genrés des migrants pentecôtistes africains sont-ils différents des idéaux européens et non-chrétiens et comment ces dirigeants d'Église et de communautés gèrent-ils ces différences ?

En participant aux activités hebdomadaires et à la vie quotidienne de ces cercles d'Église, les migrants sont constamment appelés à la réactivation des valeurs familiales *perdues* et au maintien d'une sécurité ontologique qui ne peut se trouver que dans la parenté qui caractérise le *Royaume de Dieu*. Les relations entre fidèles sont développées sous l'égide d'une *nouvelle famille* où la parenté et les liens sociaux sont reformatés

par des discours harmonieux de contrôle et de stabilité. Cette famille idéale englobe les notions biologiques de famille nucléaire tout en s'étendant aux frères et sœurs spirituelles, les *papas* et *mamas* comme on les appelle affectueusement dans les communautés chrétiennes pentecôtistes africaines.

En regardant de plus près, il est clair que quelque chose ressemblant à une renégociation des rôles de genre a lieu à l'intersection des parentés chrétienne et africaine/ africanisée. Au delà des titres religieux qu'ils ont obtenu, on parle souvent des dirigeants d'Église comme du papa ou de la mamma spirituel(le) de la communauté, tandis que les fidèles s'appellent frères et sœurs en Christ. L'âge, le mariage, la maternité et la paternité ont leur reflet au niveau spirituel afin de rappeler les piliers d'une congrégation chrétienne. La maturité est définie comme une forme de connaissance spirituelle acquise en conséquence de son statut marital (par exemple : célibataire ou marié, père ou épouse). L'insistance réitérée sur le mariage et la parentalité montre que la combinaison de connaissance spirituelle et de maturité au travers de la vie familiale est une condition pour diriger. Selon les mots du pasteur Adam, pasteur en poste des Hand of God Ministries à Bilbao, le statut marital et le niveau des connaissances sont le « *passport pour être juste* ».

Dans les cas que j'ai étudié, les pasteurs ont un discours qui considère le milieu social et séculier contemporain qui les domine et les environne comme problématique. Ceci à la fois à cause de ce que l'on perçoit comme un manque de croyances chrétiennes et des erreurs éma-

L'insistance réitérée sur le mariage et la parentalité montre que la combinaison de connaissance spirituelle et de maturité au travers de la vie familiale est une condition pour diriger. Selon les mots du pasteur Adam, (...) le statut marital et le niveau des connaissances sont le « *passport pour être juste* ».



Un point sur lequel une pasteure a particulièrement insisté est que « les femmes sont le mystère de Dieu ». Elle a expliqué que les femmes sont mystérieuses par nature à cause du rôle important joué par les émotions dans la formation du caractère féminin.

nant de la modernité. Les prêcheurs à Johannesburg et Bilbao voyaient le maintien de la famille patriarcale comme un comportement dont on héritait ; de telles valeurs filiales étaient caractérisées comme culturellement africaines, avec quelques variations selon les pays d'origine. De fait, le Nigeria et la République Démocratique du Congo (RDC) étaient caractérisées comme « plus chrétiens » par rapport aux sociétés sud-africaine et espagnole, mais aussi « plus africains » ou « plus modernes » selon les sujets de comparaison.

À Bilbao, les pasteurs décrivaient les Espagnols et les Européens comme trop modernes et en conséquence comme non-chrétiens ou immoraux. Ils prévenaient aussi les fidèles à propos de leurs compatriotes africains qui arrivaient en Europe et oubliaient Dieu dans leur quête nuisible du matérialisme et de l'individualisme. À Johannesburg, les critiques des pasteurs étaient doubles : d'un côté, ils ciblaient la nature non-chrétienne des traditions sud-africaines en les assimilant à de la sorcellerie et des croyances magiques. Ce qui était vu comme la « vieille Afrique » alors que les pentecôtistes du Nigeria et de la RDC défendaient la nouvelle Afrique. D'un autre côté, ils accusaient la richesse de l'économie sud-africaine d'être le *mal* qui avait apporté le matérialisme et des comportements modernes impies et non-africains : les drogues, le divorce, la violence, etc. De mon point de vue, ces réponses ambiguës montrent un positionnement tactique à propos du genre et des rôles familiaux qui semble toujours être pour les pentecôtistes la *bonne formule* pour régler les problèmes sociétaux.

À plusieurs occasions, les pasteurs migrants ont fait référence aux défis auxquels les familles font face en apprenant à se conformer aux exigences du culte pentecôtiste dans la vie quotidienne. Tandis que le divorce et la dévotion *moderne* envers la vie de célibataire étaient tous deux vus négativement parmi les dirigeants pentecôtistes dans leurs sociétés respectives, les femmes étaient souvent décrites comme à la fois protagonistes et victimes de tels contextes. Lors d'une conférence féminine à la Bread of Life Foundation à Johannesburg, des pasteurs hommes et femmes ont présenté une série d'anecdotes bibliques comme des raisons pour lesquelles les femmes avaient besoin d'une attention spécifique dans les prières. Papa Shaun, un pasteur expérimenté et fondateur de l'Église, a utilisé l'acronyme W.O.M.A.N. pour décrire les caractéristiques et rôles joués spirituellement par les femmes : W pour *wise* (sage), O pour organisatrice, M pour *manager*, A pour *adviser* (conseillère) et N pour *nurse* (nourrice, infirmière). Papa Shaun s'est servi de versets bibliques variés pour soutenir et interroger chacun de ces concepts verbaux et a bâti un court récit théologique à propos des devoirs sociétaux de la femme dans la famille. Il a fait l'éloge de l'aspect « naturel » de pureté et de « propriété » présent dans la féminité. Des orateurs invités appartenant à d'autres Églises ont aussi présenté leurs vues sur le sujet.

Un point sur lequel une pasteure a particulièrement insisté est que « les femmes sont le mystère de Dieu ». Elle a expliqué que les femmes sont mystérieuses par nature à cause du rôle important joué par les émotions dans

la formation du caractère féminin. Selon cette pasteure, cette caractéristique genrée contraste avec la personnalité publique masculine qui est généralement plus rationnelle. De cette façon, le mystère et la rationalité servaient d'outils pour mettre en scène et représenter les changements et la prise de conscience de ce que la pasteure considérait comme des « faiblesses naturelles » de la femme : les émotions. Après cette idée venait l'association des femmes avec les serpents, symboles du mal et de la tentation. La conférence promettait aux femmes de leur donner la force (*empower*) de lutter contre leurs faiblesses, qui se manifestaient elles-mêmes par des agissements comme le défi à l'autorité masculine, le matérialisme, le divorce, l'abandon des enfants ou le fait de ne pas se marier. Ce type de narration a attiré mon attention car j'avais entendu des comparaisons similaires entre féminité et *mystère* dans plusieurs cultes, à Bilbao comme à Johannesburg.

Dans les contextes africain comme européen, les pasteurs définissaient l'autonomisation (*empowerment*) des femmes dans la sphère privée comme leur capacité à affronter les questions familiales tout en conservant un rôle de femme comme épouse et mère. Parfois, les pasteurs mettaient cette vision en contraste avec la façon *locale* d'assumer ces rôles. Les Espagnoles et les Sud-Africaines étaient souvent qualifiées de non-Africaines et accusées de mener des modes de vie non-chrétiens ; la conséquence en était le mauvais comportement des enfants, l'homosexualité et l'incapacité des femmes comme des hommes à se marier ou à rester mariés. Au contraire, la contribution cruciale des femmes chrétiennes à la société était d'élever et donner de l'amour et du soin à un environnement par ailleurs fragmenté. En plus de cela, d'autres pasteurs ont affirmé être inquiets du rôle de plus en plus matérialiste assumé par les femmes. Ils craignaient que la détresse financière finisse par pousser les femmes à sombrer dans la prostitution ou dans des relations sans amour.

Pourtant, l'amour était le sentiment auquel on se référait le plus puisqu'au delà du genre. L'amour s'exprimait aussi en images symbolisant l'union entre un homme et une femme qui s'aime. On distribuait des dépliants et des posters dans les quartiers autour des temples avec la photo du couple pasteur(e)-partenaire en train de diriger le culte (35). Sur ces images, les femmes étaient représentées en rassembleuses de la famille par le soutien à leurs enfants, le maintien d'un mariage harmonieux et d'un foyer fonctionnel. Ces *tâches* étaient vues comme constitutives de la mission à remplir pour chaque femme chrétienne qui appartenait ou voulait appartenir au Royaume de Dieu. Une mission qui n'était pas limitée à elles-mêmes mais cherchait aussi à convertir à ces rôles celles qui étaient « perdues » (Sud-Africaines, Espagnoles, autres migrantes africaines) afin de les réintégrer dans le Royaume de Dieu.

De même, on donnait aux hommes une image claire du modèle à suivre, particulièrement pour ceux qui servaient dans l'Église. Tous les pasteurs hommes interrogés étaient mariés et tous avaient au moins un enfant. Les sermons en Espagne comme en Afrique du Sud exprimaient de façon répétée l'idée qu'être un

(35) Rafael Cazarin, [African pastors and the religious \(re\) production of a visual culture](#), *Etnográfica* 21/3 (numéro spécial du 20^e anniversaire, 2017).

vrai *homme de Dieu* était lié au fait d'avoir une épouse et d'être père. En fait, plus que l'âge et le niveau de connaissances, c'était le mariage et le fait d'être parent qui étaient vus dans ces congrégations comme des caractéristiques importantes de la vocation. Même si tous les pasteurs avaient en gros entre 30 et 50 ans, il n'était pas question d'âge quand on leur demandait les conditions pour être un dirigeant. Le statut et le pouvoir d'un pasteur semblaient donc liés à son rôle familial, particulièrement s'ils étaient – ou non – « *devenu un homme* ». Ici, la notion de masculinité était liée à l'archétype de l'*homme africain (chrétien)* qui ne se réalise que lorsqu'il a une épouse et des enfants.

Inspirés par une parenté trouvée en Dieu, les pasteurs africains ont symboliquement légitimé les frontières sociales et l'imagination collective de la piété filiale en enseignant aux membres de leurs congrégations à rejeter le passé et adopter une nouvelle famille avec une morale afro-chrétienne intrinsèque. En imaginant cela, l'Église grandit en tant que symbole d'une *famille* harmonieuse qui surpasse toutes les autres. Elle adopte des stratégies défensives pour se protéger contre les maux de la modernité qui menacent ses liens sacrés. En s'occupant des échecs et des réussites courantes de la vie maritale des membres de l'Église, les pasteurs se servent de leur propre expérience conjugale pour élaborer des leçons morales et des formules sacrées afin d'aider les membres de la congrégation à surmonter les tensions émotionnelles de la vie privée et quotidienne des migrants. Cette parenté spirituelle, fondée discursivement sur des concepts d'harmonie et d'amour, s'étend à ceux qui restent fidèles à l'Église en pentecôtistes fervents et activement engagés, quel que soit l'endroit où ils habitent.

7. Restaurer des sociétés fragmentées pour en faire le Royaume de Dieu

L'idée de réparer socialement et moralement la société qui environne l'Église a son origine dans la communauté d'Église elle-même, mais aussi dans chaque fidèle en particulier. En d'autres termes, le discours d'un pasteur doit refléter la mission d'apporter le Royaume de Dieu à un monde où les objectifs tangibles sont d'abord focalisés sur les domaines de l'intime et du familial. Les dynamiques concernant les processus migratoires sont devenues un souci de première importance pour les Églises pentecôtistes, particulièrement dans la diaspora africaine. C'est là qu'a résonné en premier le cri du cœur pour un sentiment oublié (essentialisé comme africain) de communauté et une éthique chrétienne.

Les pasteurs voient comme un devoir de montrer aux membres de la congrégation que les valeurs chrétiennes soulageront les dissonances psycho-sociales entre la *religio*-culture des migrants et les tensions de la société majoritaire – ici l'Afrique du Sud ou l'Espagne. Deuxièmement, l'Église attribue une valeur spéciale aux liens sociaux à l'intérieur de la congrégation, renforçant ainsi la fierté collective au détriment des caractéristiques indésirables des autres groupes.

L'appel à la restauration d'une éthique africaine et chrétienne perdue exige la transposition d'un sentiment

de communauté africain dans la spiritualité quotidienne de ses membres (36). Selon Dmitri Bondarenko, l'idée de sentiment de communauté « *est plus large que la communauté au sens où, en tant que principe d'organisation de la vie sociale et base de la culture, elle peut se manifester dans des sociétés complexes, bien au-delà de la communauté* » (37). Le sentiment de communauté sert de véritable matrice pour bâtir une société complexe avec des piliers permettant une reconstruction.

La transmission du sentiment de communauté à l'intérieur et au-delà des frontières de ces congrégations est de deux ordres : elle restaure ceux qui sont à la fois *près* et *loin* de leurs congrégations respectives. Ainsi définie par plusieurs pasteurs, une *mission* implique que ce sentiment de communauté africain soit en ligne avec une éthique chrétienne qui crée un simulacre du Royaume de Dieu *en ce monde*. En d'autres termes, c'est l'*éducation spirituelle* ou la *maturité* de la congrégation dans un cadre pentecôtiste africain qui donne du sens aux dissonances de groupe et défie la société majoritaire pour se restaurer et devenir un ordre social mû par la spiritualité. Cette idée transforme l'image d'une minorité immigrante marginalisée en un groupe qui possède les *bonnes* formules pour affronter la détresse du monde présent.

Cette reconstruction des liens, de la morale et des valeurs est focalisée sur un *projet* religieux modernisé pour *réparer* et restaurer une société fragmentée. Les pasteurs articulent ces objectifs dans des discours cosmopolites, mettant l'accent sur les forces respectives de leurs sociétés d'accueil et de leurs sociétés d'origine, tout en rappelant ce qu'ils ont appris tout au long de

(36) .Adogame, Contesting the Ambivalences, 2004, art.cit. (note 6) ; Humpfrey Waweru, *The Bible and African Culture, Mapping Transactional Inroads*, Zapf Chancery, 2011 ; Alpha Sow, Ola Balogun, Honorat Aguessy et Pathé Diagne, [Introduction à la culture africaine : Aspects généraux](#), 10/18/Unesco, 1979. (37) Dmitri Bondarenko, [Kinship, Territoriality and the Early State Lower Limit](#), *Social Evolution and History* 7/1 (mars 2008), pp.19-53.



« *Quand je suis allée en Afrique, je suis allée prêcher dans notre Église et je leur ai aussi parlé de choses qui sont bonnes ici et qu'ils doivent appliquer. Où que l'on soit dans le monde, on doit voir quelque chose de bon (...). Peut-être que tu ne vois rien de bon, mais il y en a et tu peux en cueillir.* »

leurs processus migratoires. La prophétesse Irene en a donné des exemples qui se réapproprient le terme *civilisation* pour expliquer comment elle a été capable de donner un sens spirituel à ses expériences en Afrique et en Europe :

« Oui, il y a des différences. Quand je suis allée en Afrique, je suis allée prêcher dans notre Église et je leur ai aussi parlé de choses qui sont bonnes ici et qu'ils doivent appliquer. Où que l'on soit dans le monde, on doit voir quelque chose de bon à un endroit où il se peut que tu n'aies pas cette bonne chose. Peut-être que tu ne vois rien de bon, mais il y en a et tu peux en cueillir. Tu connais la civilisation ? Tu y vas et tu cueilles ces bonnes choses et les ajoutes aux tiennes, et tu seras plus riche qu'avant. Alors j'ai aussi pris des choses d'ici [Bilbao] qui sont bonnes et je leur en ai parlé. »
(Prophétesse Irene, Bilbao, 2015)

De mon point de vue, la civilisation dont parle Irene n'est ni africaine ni européenne ; elle implique une compréhension de la moralité chrétienne ancrée dans la Bible qui absorbe des valeurs aussi bien africaines/ africanisées qu'européennes/européanisées. Tout cela fonctionne ensemble pour aider à *restaurer* une société à laquelle les migrants pentecôtistes africains peuvent facilement se relier. En construisant un prototype mental qui réunit être Africain, être migrant et être pentecôtiste, ces pasteurs reconstruisent les catégories communes de masculinité, maternité, européanité, africanité, religion, tradition et culture. Par ce moyen, leurs Églises deviennent « *productrices de pouvoir institutionnel en se servant habilement de la mondialisation pour créer un empire religieux mondial* » (38). De telles dynamiques rappellent aussi les processus de maintien des frontières (39) et d'*ethnicisation* (40), par lesquels on développe solidarité et cohésion dans un groupe et l'on définit une culture pentecôtiste transnationale.

8. Conclusion

Les résultats de mon étude montrent qu'il y a une architecture sociale pentecôtiste africaine qui crée des espaces d'appartenance pour les fidèles dans des contextes diasporiques. Trois stratégies guident ce processus :

- 1) la division de la plus large communauté d'Église en de plus réduites associations destinées à donner des missions socialement transformatrices aux fidèles et aux pasteurs ;
- 2) la (re)configuration des valeurs africaines et pentecôtistes des migrants pour trouver des rôles effectifs dans la communauté d'Église et la société majoritaire ; et
- 3) la création de liens para-familiaux et de relations basées sur la moralité dans la congrégation pour reformuler la diversité ethnique des fidèles en un creuset africain et pentecôtiste centré sur la restauration morale de sociétés fragmentées.

Cette architecture sociale ne démontre pas seulement comment les processus de socialisation servent en matière d'appartenance d'intermédiaires aux dispositifs institutionnels religieux mais aussi la complexité qu'il y a à intégrer les migrants à la fois dans la communauté pentecôtiste charismatique et dans leurs sociétés

majoritaires sécularisées. Des rencontres dominicales hebdomadaires, associations ou écoles bibliques à l'établissement de relations avec les migrants d'autres congrégations, ces espaces interstitiels s'étendent et croissent pour devenir un réseau de référence. Le développement de liens religieux et de structures d'organisation ne repose pas exclusivement sur une demande fonctionnelle ; les expériences vécues des différents membres de la congrégation en de multiples lieux sont elles aussi significatives. Tandis que les cultes, les conférences et les réunions des associations ont lieu dans des entrepôts désaffectés, des immeubles de bureaux ou des salons privés, ces rencontres spirituelles ne peuvent se prolonger dans le temps que si les individus se sentent effectivement reliés par leurs changeantes expériences de vie.

Comme l'a noté Homi K. Bhabha, dans des espaces interstitiels marqués par la diversité, « *l'échange des valeurs, des significations et des priorités peut ne pas être toujours collaboratif et dialogique mais profondément antagonique, conflictuel et même incommensurable* » (41). Pour soulager les dissonances sociétales, par leurs sermons, prières, cantiques et témoignages, les pentecôtistes africains réinterprètent, relocalisent et cherchent à négocier et résoudre leurs problèmes en faisant entrer les fidèles dans des associations spécialisées, chacune avec son rôle distinctif stratifié par âge, genre et/ou statut conjugal.

Comme l'ont affirmé les dirigeants religieux que j'ai interrogé, la nouveauté du mouvement pentecôtiste africain n'est pas nécessairement basée sur une juxtaposition des façons selon lesquelles s'est bâtie l'Église d'origine et de l'invention de stratégies complètement différentes pour une nouvelle Église. Les congrégations pentecôtistes africaines réussissent plutôt à l'échelle transnationale parce que précisément, elles fournissent une architecture sociale de moralité pentecôtiste africaine. Dans un processus d'intégration stratifiée, cette moralité lie ces communautés ensemble avec des valeurs partagées selon les rôles attachés à leurs genre, âge ou don spirituel.

Que ce soit à Johannesburg ou Bilbao, l'architecture sociale d'appartenance créée dans ces Églises pentecôtistes africaines n'est pas strictement liée à des frontières géographiques. Elle est plutôt composée d'expériences religieuses qui intègrent les croyants dans une congrégation et une vision du monde spécifiques. De telles expériences peuvent

- 1) déconstruire des notions particulières d'intégration par le pentecôtisme, aussi bien que
- 2) offrir des espaces d'appartenance par des projets collectifs, individuels et transformateurs au sein d'un réseau diasporique.

Comme affirmé plus haut, cette architecture sociale est une plateforme où les fidèles peuvent faire bouger et élever leur statut social des marges vers le centre tout en reliant passé et présent, tradition et modernité, individuel et communautaire, leurs points d'origine et leurs points d'arrivée.

(38) Kim Knibbe, 'We did not come here as tenants, but as landlords' : Nigerian Pentecostals and the Power of Maps, *African Diaspora 2/2* (2009), pp.133-158.
(39) Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Universtitetsforlaget, 1969 (Waveland Press, 1998).
(40) Jonathan Sarna, *From Migration to Ethnicity : Toward a New Theory of «Ethnicization»*, *Ethnicity* 5 (1978), pp.370-378.
(41) Bhabha, *O Local Da Cultura*, 1998, *op.cit.* (note 17), p.6.

Ethnicité et identité gitane dans les Églises pentecôtistes à Madrid

Le cas de l'Iglesia Evangélica de Filadelfia et du Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús

Antonio Montañés Jiménez*

Les relations entre identité, ethnicité et religion occupent une place importante dans les débats contemporains sur la sociologie et l'anthropologie de la religion. Pourtant, il n'y a que peu d'études empiriques qui rendent compte de la multiplicité de formes dans lesquelles l'identité et l'ethnicité d'un groupe social peuvent s'articuler avec une religion déterminée dans un même espace géographique. Dans ce présent article, nous analysons en perspective comparée deux Églises qui, en conjuguant de manière différente l'identité et l'ethnicité gitane avec le pentecôtisme, luttent pour l'hégémonie dans le champ religieux protestant de Madrid. Le travail de terrain ethnographique, réalisé dans l'Iglesia Evangélica de Filadelfia et au Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús, a été réalisé entre les années 2012 et 2014. La thèse principale de l'article est que ces deux Églises utilisent le pentecôtisme pour gérer le changement culturel dans des contextes de changement social.

1. Introduction (1)

Le christianisme charismatique pentecôtiste s'est répandu avec succès dans différentes régions de la planète (Amérique latine, Afrique, Asie), dans une extrême variété de contextes (urbains, ruraux, migratoires) et parmi des populations très diverses et différentes (classes moyennes émergentes, pauvres, minorités sociales et/ou ethniques). Mais quelle est la relation entre le christianisme charismatique mondial et les populations locales et/ou ethniques ?

Dans cet article, nous abordons la relation entre l'ethnicité, l'identité et la religion dans les processus de conversion au christianisme charismatique pentecôtiste d'une des minorités ethniques qui a accueilli avec le plus d'enthousiasme l'arrivée de *la religion du Saint-Esprit* en Europe : les Gitans espagnols. Est utilisée une approche comparative et généalogique basée sur l'analyse de deux Églises gitano-chrétiennes à Madrid en examinant le contexte dans lequel elles sont nées toutes les deux. Les données ethnographiques ont été recueillies lors d'une étude de terrain réalisée pendant 12 mois entre les années 2012 et 2014 dans diverses églises gitanes de l'Iglesia Evangélica de Filadelfia (Église évangélique de Filadelfia, IEF) (2) en plus d'un début d'approche ethnographique du Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús (Centre chrétien Vin Nouveau le Roi Jésus) dans

les derniers temps de cette période. L'importance de la première Église examinée, l'IEF, au sein de la population gitane est exceptionnelle. L'IEF est la branche espagnole du mouvement protestant gitan Mission Évangélique des Tziganes (METz) apparu en France dans les années 50 du siècle dernier. Ces 50 dernières années, l'IEF a remplacé l'Église catholique comme institution religieuse hégémonique dans la population gitane, en plus d'être l'Église protestante comptant le plus de lieux de culte en Espagne avec au moins 657 d'entre eux enregistrés au sein de la Fédération des entités religieuses évangéliques d'Espagne (FEREDE) sur les 4358 recensés par l'Observatoire du pluralisme religieux (3). L'étude de terrain sur l'IEF a consisté à assister régulièrement aux cultes de deux églises situées au sud de la ville de Madrid et de deux autres de la zone centrale d'une taille variant entre les 50 et 100 assistants réguliers. Les églises visitées au sud de Madrid sont des congrégations d'un bas niveau socio-économique tandis que les églises de la zone centrale sont d'un niveau socio-économique moyen-haut. En termes ethniques, toutes ces congrégations comptaient une certaine part de population non-gitane – habituellement apparentée à la population *calé* (4) – mais toutes se définissaient comme des églises gitanes. La technique de sélection *par paire* des unités de recueil de données pendant l'étude de terrain (deux églises au sud de Madrid et deux autres dans le centre) est justifiée par la relation initiale de tutorat (*églises mères et filles*) entre les églises de chaque zone.

La seconde Église dans laquelle a été menée l'étude de terrain, le Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús (Vino Nuevo dans la suite de cet article), est une Église chrétienne née dans le sud de Madrid. Cette Église se définit comme multiculturelle mais la population *calé* y est majoritaire. Le chef et fondateur de l'Église Vino Nuevo est un ancien pasteur de l'IEF qui, à la fin des années 1990, a rompu avec l'une des plus importantes églises de l'IEF au sud de Madrid, celle de Cañoroto à Carabanchel en réussissant à emmener une bonne partie de la congrégation avec lui. Cette congrégation compte actuellement environ 80 membres réguliers. Grâce au soutien postérieur d'un réseau transnational américain lié à la théologie de la prospérité, Vino Nuevo essaye d'étendre son influence dans la région madrilène depuis plus d'une décennie. Dans le corps de cet article, l'IEF sera le principal objet d'étude et Vino Nuevo un objet de comparaison dans la deuxième partie du texte.

* Docteur en sociologie et anthropologie sociale de l'Université de St. Andrews et de l'Université autonome de Barcelone, membre de l'ISOR et actuellement à la School of Anthropology de l'Université d'Oxford. L'article original en espagnol, [Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la Iglesia Evangélica de Filadelfia y el Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús](#), a été publié dans les *Papeles del CEIC* (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco) 2016/2, pp.1-26. Il a été traduit par Jean de Saint Blanquat ainsi que l'entretien qui a été réalisé par écrit. Tous les liens ont été consultés le 26 août 2023.

(1) Ce travail n'aurait pas été possible sans l'aide à la Formation de personnel de recherche (FPI-BES-2011-043768) qui m'a été accordée par le ministère de l'Économie et de la Compétitivité du gouvernement espagnol. Je dois exprimer ma reconnaissance aux relecteurs anonymes pour leurs suggestions et critiques sur le texte et aux éditeurs du livre et de la revue pour leurs générosité et patience pendant le processus d'évaluation et d'édition.

(2) En Espagne, le qualificatif *evangélico* (évangélique) est utilisé préférablement à celui de *protestante* pour toutes les Églises issues de la Réforme. Toutes celles-ci étant d'implantation récente (au plus tôt et clandestinement au milieu du 19^e siècle), la dichotomie entre protestants *historiques* et *évangéliques* est encore moins opérante qu'ailleurs et peu comprise. Hors intitulés institutionnels, nous traduisons donc ici systématiquement *évangélico* par *protestant* mais conservons *évangéliser* pour *evangelizar*. Par ailleurs, le mot *culto* désignant en contexte protestant hispanophone à la fois l'assemblée locale et le culte, nous avons distingué les deux en traduisant par *église* (sans majuscule) quand il s'agissait d'assemblées locales de l'IEF, suivant l'usage adopté par la Mission évangélique des Tziganes de France. (Note du traducteur, NdT)

(3) Chiffre des églises de l'IEF sur le site de la [FEREDE](#) (fédération protestante espagnole), chiffre des lieux de culte protestants (hors adventisme) donné par l'[OPL](#) (Observatorio del Pluralismo Religioso en España) en 2023.

(4) Le terme *gitano* (gitan) est utilisé indifféremment par Gitans et non-Gitans espagnols. Les Gitans utilisent aussi le terme *calé* qui désigne en caló (créole romani qui connaît des variantes selon la principale langue de contact : espagnol, catalan, basque ...) l'ensemble des groupes gitans en Espagne, au Portugal, dans le Midi de la France et ailleurs (Amérique latine, Maghreb ...). (NdT)

(5) Patrick Williams, [Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les Tziganes](#), *Archives de Sciences sociales des religions* 73 (janvier-mars 1991), pp.81-98 (ici p.87).

(6) *Payo* est le qualificatif utilisé usuellement par les Gitans pour désigner les non-Gitans. (NdT)

(7) Clément Le Cossec, *Mi aventura entre los gitanos* (Mon aventure parmi les Gitans), Asociación Cultural RTV Amistad (Sabadell), 1991 (NdT : le terme *gitan* est appliqué par les Gitans protestants espagnols – et donc par cet article – à l'ensemble des populations cibles de leur évangélisation partout dans le monde, de même que les protestants francophones de la METz ont choisi pour cela le terme *tzigane*).

(8) Williams, *art.cit. ibid.*

(9) Paloma Gay y Blasco, Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective, *Social Anthropology*, 10/2 (juin 2002), pp.173-188.

(10) Matéo Maximoff, Parallèles des lois de l'Ancien Testament et des lois des roms, *Vie et lumière* 26 (1966), pp.24-25 (ici p.25).

(11) Adolfo Jiménez Ramírez, *Llamamiento de Dios al pueblo gitano* (Appel de Dieu au peuple gitan), Terrasa, 1981, pp.26-27.

La thèse principale soutenue par cet article est qu'aussi bien l'IEF que Vino Nuevo ont utilisé le christianisme charismatique pentecôtiste pour gérer le changement culturel au sein de la population gitane dans des contextes plus larges de changement social. L'émergence et le succès de ces deux Églises montrent en même temps la capacité qu'a le pentecôtisme à articuler différents projets d'ethnicité dans un même groupe social et dans une même zone géographique.

2. La re-création de la culture et de l'identité gitane dans les structures religieuses de l'IEF

Depuis sa naissance dans les années 50 en terres françaises, la Mission Évangélique des Tziganes (METz) s'est donnée comme objectif d'évangéliser tous les Gitans du monde, indépendamment de leur langue, classe ou nation. Le mouvement français s'était articulé sur deux principes fondateurs : internationaliser son projet évangélisateur et répandre une notion de *totalité* qui puisse servir de base à la construction de catégories et formes unifiées pour représenter la population gitane mondiale (5). Une fois lancé cet ambitieux projet évangélisateur à grande échelle, les évangélistes du mouvement – *payos* (6) et gitans – ont parcouru des dizaines de pays pour transmettre le message divin aux Gitans du monde (7). Pour construire un sentiment d'appartenance globale et inclusive, le mouvement a promu un important concept traditionnel dans l'histoire du christianisme : celui de *peuple de Dieu* (8). Avec cette expression de *peuple de Dieu*, la METz, au moyen

« Le facteur identitaire est crucial »

Vous avez basé votre thèse (1) sur une petite église gitane de la banlieue de Madrid. Comment la caractériseriez-vous par rapport à d'autres églises gitanes ? Continuez-vous à voir des gens de cette communauté et leur parler et savez-vous comment ils ont traversé la pandémie ?

Antonio Montañés Jiménez : Je dirais que l'église où j'ai réalisé la majeure partie de mon travail de terrain pour ma

thèse de doctorat est une église très comparable en termes de composition ethnique et culturelle avec le reste des églises du mouvement d'évangélisation gitane en Espagne qui s'est regroupé sous le nom d'Iglesia Evangélica de Filadelfia (IEF). C'est une église dont le pasteur est gitan et la majorité des membres est gitane, bien que la congrégation comprenne aussi des personnes non-gitanes unies par des liens matrimoniaux ou filiaux avec des Gitans. Le noyau central de la congrégation est une des grandes familles gitanes qui habitent dans le secteur. Cette superposition entre parentèle et congrégation est très commune dans les églises protestantes gitanes.

(1) [Christianity, Stigma, and Mass Conversion among Spanish Gitanos](#) (Chrétienté, stigmatisation et conversion de masse chez les Gitans espagnols), 2021, sous la direction de Paloma Gay Blasco (Université de Saint-Andrews) et Mar Griera (Université autonome de Barcelone, ISOR).



Culte de Sainte Cène
le 16 juillet 2023
à l'IEF Madrid
Centro.

d'une logique diasporique (9) et performative, a défini son groupe *cible* à évangéliser de manière à ce qu'il soit constitué, reconstruit et en même temps défragmenté par l'*appel divin*. Durant ce processus ont été créés en outre, surtout par les intellectuels et théologiens du mouvement, des récits institutionnels destinés à tracer des parallélismes entre le peuple gitan transnational et le peuple d'Israël (10). La clé de cette identification du mouvement avec le peuple d'Israël se trouve dans la promesse éternelle – l'Alliance – que Dieu a conclu avec lui dans l'Ancien Testament : c'est en parcourant le monde dans « *le rejet et le manque* » que le peuple d'Israël trouvera le paradis céleste grâce à l'intervention divine. Avec ce récit, les intellectuels du mouvement posèrent les bases idéologiques permettant de justifier l'indépendance de la METz vis à vis du reste des mouvements protestants non-gitans et ils s'arrogèrent le droit divin à se constituer comme agent légitime de propagation du message pentecôtiste parmi les Gitans du monde.

Comme l'ont écrit certains des premiers dirigeants institutionnels de l'IEF dans divers textes officiels destinés à la propagation, la METz est arrivée en Espagne au milieu des années 60 par le moyen d'évangélistes français (dont certains gitans) et d'évangélistes gitans espagnols venus de France. Comme l'explique Jiménez Ramírez (11), ces évangélistes du mouvement sont venus en Espagne dans l'intention explicite de former des dirigeants gitans locaux pour impulser et prendre en charge *La Obra* (l'œuvre, le travail), nom donné à ce mouvement qui, en Espagne, s'est converti en un mou-

vement clairement *calé*, dirigé par les Gitans espagnols eux-mêmes avec la volonté explicite de se convertir en une Église ethnique (12).

En se développant, le mouvement espagnol s'est transformé en l'Église Évangélique de Filadelfia (IEF) qui s'est liée à la METz en tant qu'Église nationale indépendante et autonome. Actuellement, l'IEF participe aux conventions internationales du mouvement et promeut – par l'envoi de contributions et surtout de pasteurs – les projets internationaux d'évangélisation de la population gitane, plus particulièrement (à ce que m'en ont dit les pasteurs de l'IEF) en Amérique latine et en Europe de l'Est. Ce caractère intrinsèquement dual de l'institution – national/transnational – explique l'existence de deux niveaux d'identification nettement différents au sein des églises : le niveau diasporique/panethnique – qui regroupe tous les Gitans du monde – et le niveau ethnique – qui ne regroupe que les Gitans *calés* espagnols –. Le niveau d'identification panethnique, qui a été très important dans les premières phases du processus d'extension du mouvement en Espagne, est nettement institutionnel et appartient à l'imaginaire des dirigeants, moniteurs bibliques et pasteurs. Malgré cela, actuellement, comme me l'ont assuré la majorité de mes informateurs non liés aux ministères de l'Église, la plus grande partie des Gitans membres de l'IEF ne se reconnaît pas trop dans ces représentations panethniques et continue à s'identifier prioritairement à la catégorie ethnique nationale. Pour ce qui concerne ce niveau d'identification, l'idée de *peuple de Dieu* est ordinairement limitée aux Gitans *calés* espagnols.

La plus grande partie des Gitans membres de l'IEF ne se reconnaît pas trop dans ces représentations panethniques et continue à s'identifier prioritairement à la catégorie ethnique nationale. (...) L'idée de *peuple de Dieu* est ordinairement limitée aux Gitans *calés* espagnols.

(12) Mar Giera, [New Christian geographies : Pentecostalism and ethnic minorities in Barcelona](#), dans José Mapri et Ruy Llera Blanes (éd.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Brill, 2013, pp.225-249 (p.238).

Économiquement, le confinement a fait beaucoup de mal aux Gitans puisque beaucoup d'entre eux vivent sans épargne et gagnent leurs revenus quotidiens sur des marchés forains ou en recueillant de la ferraille.

J'ai gardé des amis dans la congrégation et j'ai suivi de près leurs expériences pendant la pandémie. La crise sociale et sanitaire du Covid-19 a affecté de manière particulière les membres et les proches des fidèles avec lesquels je travaille. Économiquement, le confinement a fait beaucoup de mal aux Gitans puisque beaucoup d'entre eux vivent sans épargne et gagnent leurs revenus quotidiens sur des marchés forains ou en recueillant de la ferraille. La population gitane a aussi été fortement touchée par le virus, surtout dans les zones urbaines périphériques, en partie à cause du fait que pour des raisons économiques, plusieurs générations coexistent habituellement dans chaque foyer et que la distanciation sociale était plus difficile. À peu près tous les fidèles que je connais ont été infectés par le virus et beaucoup d'anciens sont morts.

Cette situation m'a poussé à m'intéresser au rôle du christianisme pentecôtiste dans les crises sanitaires parmi les familles rom en Espagne. Mon projet post-doctoral, auquel je travaille à l'Université d'Oxford, est justement consacré à cette question. Je suis encore en train d'analyser mes matériaux d'investigation mais je peux déjà vous dire que la foi chrétienne joue un rôle fondamental quand il s'agit d'aider les Gitans à gérer les problèmes produits par le Covid-19.

Ce qui est très frappant dans votre thèse est à quel point les Gitans espagnols pentecôtistes n'ont pas renié mais utilisé leur propre manière d'être (les *lois gitanes*) au bénéfice de leur Église tout en exprimant en même temps un protestantisme plus fidèle à ses traits

d'origine que bien d'autres Églises actuelles. On a l'impression d'une Église à la fois tout à fait gitane et tout à fait protestante. Pour la partie tout à fait gitane, peut-on dire comme dans d'autres Églises pentecôtistes, qu'il y a une réutilisation des croyances précédentes au bénéfice du combat spirituel (les esprits devenant les démons personnels hostiles à la conversion) ?

Comme cela se passe dans d'autres Églises pentecôtistes, les croyants gitans croient que le Démon joue un rôle fondamental en empêchant les non-croyants de se convertir au christianisme, attaquant en outre les croyants eux-mêmes pour affaiblir leur propre foi et les pousser à la questionner. En ce sens, les croyants considèrent que leur foi en Christ et leurs activités d'évangélisation font partie d'une guerre spirituelle contre les forces du mal.

Par rapport à cette question sur les croyances pré-existantes, une des raisons qui ont amené le christianisme pentecôtiste et charismatique à s'étendre mondialement parmi les populations non-occidentales et moins sécularisées est sa capacité à intégrer dans son propre corpus de croyances chrétiennes des visions du monde spirituelles locales comme par exemple les croyances préexistantes en des esprits mauvais, la sorcellerie, le mauvais œil, etc. L'anthropologie a été particulièrement utile quand il s'est agi de montrer comment, dans différentes régions du monde, les Églises chrétiennes réinterprètent les cosmologies locales en langage chrétien et créent avec cela un monde de hiérarchies dans lequel on subordonne le reste des esprits et forces spirituelles à l'Esprit le plus puissant de tous, le

(13) Teresa San Román, *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos* (La différence inquiétante. Anciennes et nouvelles stratégies culturelles des Gitans), Siglo XXI, 1997.

(14) Dans ce large éventail de pratiques religieuses, on notera les conventions (*convenciones*) nationales ou internationales, les marathons de prière (*maratonas de oración*) et les concerts parrainés par l'IEF ainsi que les rencontres (*re-encuentros*) entre églises proches appartenant à la même zone.

La mission d'évangéliser les Gitans espagnols et de devenir une institution *calé* a nécessité, en termes d'organisation, la création de nouvelles racines culturelles partagées et reconnues comme propres pour rendre possible l'unité des Gitans dans des structures bureaucratiques. Il était nécessaire de *gitaniser* les structures bureaucratiques car les caractères hiérarchique, formel et centralisé qui leur sont associés peuvent avoir un effet centrifuge dans des cultures comme la culture gitane où la décentralisation du pouvoir ethnique ainsi que les réseaux de parentèle et l'horizontalité de l'autorité parmi les familles sont des valeurs très ancrées (13). Les organes et les divisions territoriales de l'IEF se répartissent en zones qui recoupent plus ou moins les divisions régionales de l'État espagnol. Les limites géographiques concrètes de juridiction de ces zones sont, selon les dirigeants eux-mêmes de l'IEF, constamment reconfigurées afin d'optimiser le travail de gestion institutionnelle. Dans ce processus de division en zones, qui reflète la nécessité de compartimenter géographiquement le territoire et de rendre plus efficace et efficient le travail d'évangélisation et de gestion des centres religieux, les schémas décentralisés et gérontocratiques de compréhension du pouvoir ethnique propres aux Gitans ont été intégrés dans la structure administrative et dans les processus de prise de décision de l'institution. La direction institutionnelle est entre les mains des responsables de chaque zone qui, avec le président de l'institution, font partie de son conseil de direction. Les postes de responsabilité de l'IEF sont confiés à des pasteurs ayant une longue carrière derrière eux et une bonne réputation dans l'institution, anciens pour la majorité d'entre

eux. Mais même si ce conseil de direction des anciens a autorité sur l'institution, la rotation rapide des postes de responsabilité pour gérer celle-ci empêche que le pouvoir institutionnel s'accumule en mode personneliste entre les mains d'un seul pasteur gitane. En outre, au moins jusqu'à récemment, il est très significatif qu'il n'y ait pas dans l'IEF de figures de prestige qui, profitant de leur charisme et de leur aura sociale, pourraient la défier doctrinalement et créer leurs propres Églises, ce qui est la règle dans les autres Églises pentecôtistes non-gitanes dont on connaît la taille et l'importance dans le champ religieux protestant. Les intérêts personnels des pasteurs qui dirigent l'IEF doivent donc rester dilués dans une structure dont la survie est plus importante que ceux qui la dirigent.

2.1. La structuration des églises gitanes de l'IEF

Les églises gitanes, en plus d'être les cellules de base constitutives de l'IEF, sont les premiers espaces auto-gérés ethniquement dans l'histoire religieuse des Gitans en Espagne. Il y a aujourd'hui une église dans pratiquement chaque quartier ayant une population gitane. Dans ces églises gitanes de l'IEF, il n'y a pas de séparation radicale entre les formes familiales et institutionnelles d'organisation mais plutôt une tendance à l'articulation entre elles. Il y a d'un côté des événements périodiques inter-ecclésiaux au niveau local, provincial ou national qui rassemblent des Gitans sans liens antérieurs de famille ou de voisinage (14). Au cours de ces événements, en plus de prier, de louer et prêcher, on encourage et

Saint-Esprit. Dans le cas des Gitans, il est certain que les pasteurs s'efforcent de dissuader les fidèles de participer à des rituels liés à la sorcellerie, de lire des horoscopes, d'être superstitieux ou d'adorer le pouvoir d'autres êtres surnaturels. Pourtant, ce n'est pas une partie centrale de l'activité des pasteurs au sein des congrégations puisque, bien que ces visions du monde locales existent chez certains Gitans, elles ne jouent pas un rôle important dans la vie communautaire et sociale des Gitans du 21^e siècle. Les pasteurs gitans ont plutôt consacré la plus grande partie de leurs efforts à éviter que les croyants participent à des activités religieuses liées au catholicisme populaire comme l'adoration de la Vierge, des saints ou l'assistance à des processions ou des pèlerinages. La véritable concurrence cosmologique spirituelle entre les Gitans croyants est dans le cadre du christianisme lui-même et oppose le catholicisme populaire aux églises pentecôtistes.

Une partie très intéressante de votre thèse porte sur l'organisation de l'Église de Filadelfia, bien difficile à discerner de l'extérieur, et apparemment marquée par un souci extrême de consensus. C'est un modèle qui semble reproduire au niveau espagnol ce qui se passait auparavant à des niveaux beaucoup plus réduits et locaux. Pouvez-vous nous résumer ici ce que vous avez compris de ce système de gestion de l'autorité dans l'Église ?

Le mode d'organisation de l'Église de Filadelfia est assez complexe et pour le comprendre, on doit d'abord être familiarisé avec la tradition religieuse protestante et la

culture gitane. L'IEF est structurée selon le modèle initial créé par le pasteur Clément Le Cossec dans le mouvement d'évangélisation gitane en France (2), qui fut à l'origine du mouvement transnational ayant fini par arriver en Espagne et dans d'autres endroits du monde. Pour résumer, l'IEF se divise en trois niveaux : une assemblée qui est l'organe dirigeant national, plusieurs assemblées qui sont les organes dirigeants des régions qu'on appelle zones, et des centaines d'églises locales.

En matière de gouvernance, l'IEF suit un modèle d'organisation politique presbytérien (*Presbyterian polity*), rejetant les hiérarchies ecclésiastiques basées sur la tradition épiscopaliennne (*Episcopal polity*) et s'éloignant aussi des modèles dans lesquels les congrégations sont totalement indépendantes (*Congregational polity*). Ici, l'autorité s'exerce de haut en bas mais elle est aussi contrôlée de bas en haut, particulièrement avec le système de vote individuel des pasteurs locaux.

Ce modèle à trois niveaux est géré de la manière suivante. Chaque église ou congrégation locale est gouvernée par une assemblée formée du pasteur principal et d'un groupe d'anciens pasteurs qu'on appelle pasteurs *obreros* (*ouvriers, travailleurs*). Tous les pasteurs de toutes les églises locales votent périodiquement pour choisir les membres ou *anciens* des directions régionales et nationale. Les assemblées régionales et nationale de direction ont autorité sur les églises locales puisqu'elles sont les seules à pouvoir reconnaître et accorder le grade de pasteur aux candidats proposés par les assemblées des églises locales formées

Le mode d'organisation de l'Église de Filadelfia est assez complexe et pour le comprendre, on doit d'abord être familiarisé avec la tradition religieuse protestante et la culture gitane. L'IEF est structurée selon le modèle initial créé par le pasteur Clément Le Cossec.

(2) Sur le modèle créé (ou plutôt co-créé) en France par Clément Le Cossec, on peut lire Régis Laurent : *Du traumatisme des camps à la naissance d'une nouvelle institution, et Les usages sociaux des pentecôtistes tsiganes*, L'Harmattan, 2019.

on expérimente un sentiment de *fraternité* (*hermandad*) ethnique au delà des réseaux de parentèle. D'un autre côté, on observe dans la structuration même des cultes célébrés quasi quotidiennement une forte présence des réseaux familiaux qui sont historiquement à la base de l'organisation, de l'identité et de la sociabilité ethnique.

Le caractère mono-familial ou inter-familial de chaque église diffère totalement selon l'équivalence de statut économique, les liens antérieurs et la concentration résidentielle des familles gitanes. Pourtant, une constante que l'on observe sur le terrain est que lorsqu'une congrégation regroupant diverses familles a du succès et augmente notablement le nombre de ses participants, les propositions et les tentatives de dédoublement apparaissent presque automatiquement. Ces dédoublements répondent à une logique sous-jacente. Les familles, dès qu'elles réunissent un capital économique suffisant pour louer un nouveau local pouvant servir pour le culte, ont tendance à préférer gérer leurs propres églises plutôt que collaborer avec d'autres familles, surtout s'il n'y a pas de liens antérieurs forts entre elles. Ces dédoublements sont aussi importants parce qu'ils servent les intérêts individuels des nombreux pasteurs qui entament une *carrière spirituelle*. Le titre de pasteur jouit d'un grand prestige ethnique et communautaire, ce qui explique que la vocation pastorale soit très courue dans la population gitane masculine. Tout pasteur, du moment qu'il en fait la demande à l'institution, a la pleine liberté de créer de nouvelles églises tant qu'elles restent intégrées à la structure de l'IEF.

Lorsqu'un pasteur réussit à ouvrir une nouvelle église, celle dont il vient et où il a obtenu son titre de pasteur devient ce que l'on nomme une *église mère* (*iglesia madre*). Pour que l'autonomie de cette nouvelle église soit reconnue, elle doit d'abord prouver qu'elle peut se maintenir seule pendant quelques mois. Au cours de ce processus de consolidation, une partie de la congrégation de l'église mère peut être invitée à accompagner le pasteur dirigeant la nouvelle église, surtout si elle a des liens de parenté avec lui. Il est important de signaler que ce processus ne provoque pas une scission. Les églises mères s'efforceront, surtout durant les premières phases, de soutenir les nouvelles églises en encourageant *les visites* de membres connus de leur congrégation pour prêcher et faire venir de nouveaux fidèles. En raison donc de l'importance des réseaux de parenté et de voisinage parmi les Gitans et de la vocation communautaire et locale propre de l'institution, l'IEF a tendance, dans ses stratégies de dédoublement et d'expansion, à privilégier l'éparpillement et la multiplication *ad infinitum* de ses églises plutôt que des dynamiques de concentration et de centralisation sous la forme de grosses églises.

En matière d'organisation, la culture de l'IEF est fondée, comme nous l'avons vu, sur la création de processus d'adaptation entre des valeurs culturelles gitanes bien ancrées et les exigences propres d'une structure bureaucratique. Ces processus d'adaptation peuvent se voir à l'intérieur des églises. Dans le pentecôtisme, de manière générale, la congrégation a tendance à s'installer comme un espace qui réclame pour lui-même une

Une constante que l'on observe sur le terrain est que lorsqu'une congrégation regroupant diverses familles a du succès et augmente notablement le nombre de ses participants, les propositions et les tentatives de dédoublement apparaissent presque automatiquement.

De l'extérieur, ce flux continu et cette mutation des pasteurs (...) paraissent chaotiques mais je crois que c'est un mode particulièrement imaginaire et efficace d'éviter l'apparition de leaderships individualistes et personnalistes parmi des pasteurs très influents dans la communauté.

des pasteurs principaux et des pasteurs *obreros*. Les assemblées régionales et nationale de direction décident aussi de la nomination des pasteurs dans chaque congrégation.

Il est important de signaler que pour être membre des assemblées régionales et nationale, on doit avoir plus de 20 ans d'expérience comme pasteur. La majorité des dirigeants dans ces assemblées sont donc des anciens en termes gitans, c'est à dire qu'il s'agit d'ordinaire de personnes avec au moins deux niveaux de descendance (enfants et petits-enfants). Même s'il peut y avoir des pasteurs jeunes dans les conseils des églises locales, les voix qui ont le plus d'autorité sont en conséquence celles des pasteurs plus âgés. Cette forme d'organisation basée sur la prééminence des anciens ou *elders* à chacun des trois niveaux de la structure de l'IEF reproduit les modèles culturels traditionnels de reconnaissance de l'autorité dans la culture gitane. Au delà, dans la culture gitane, les décisions en cas de conflit entre familles sont prises par des hommes respectés des deux côtés. Les assemblées dans lesquelles sont prises les décisions de l'IEF, où on cherche à les prendre de manière collective et consensuelle, rappellent aussi cette manière d'affronter les conflits dans la culture gitane.

Ce système très élaboré paraît destiné à éviter toute sur-puissance pastorale ou individuelle, danger d'autant plus réel que les pasteurs sont désormais les véritables chefs de la communauté. Pouvez-vous nous détailler les différents types de pasteurs et leurs fonctions ?

Paradoxalement et en contraste avec la réponse à la question précédente dans laquelle on voyait que l'autorité ecclésiastique et institutionnelle dans l'IEF appartenait aux anciens, la majorité des pasteurs principaux qui dirigent les églises locales et y prêchent sont jeunes. Ces pasteurs jeunes ont un grand pouvoir et de l'influence sociale dans les communautés gitanes protestantes puisqu'ils dirigent les cultes et gèrent tout ce qui concerne la vie religieuse quotidienne des croyants. Les pasteurs sont chargés d'assurer la croissance spirituelle de leurs congrégations, de prêcher, visiter les malades et peuvent servir de médiateurs dans les conflits au sein des couples ou des familles. La majorité des pasteurs jeunes changent régulièrement de poste de direction et d'église. En plus, ces pasteurs principaux doivent prendre des décisions sur leurs congrégations en accord avec les assemblées locales formées de pasteurs *obreros*, qui sont habituellement des anciens. Cette rotation continue des pasteurs principaux et les modes collégiaux de prise des décisions empêchent l'apparition de leaderships charismatiques. De l'extérieur, ce flux continu et cette mutation des pasteurs – ce qui bien sûr peut créer des tensions quand les nouveaux pasteurs ne s'entendent pas avec les communautés locales de croyants – paraissent chaotiques mais je crois que c'est un mode particulièrement imaginaire et efficace d'éviter l'apparition de leaderships individualistes et personnalistes parmi des pasteurs très influents dans la communauté.

Une partie de la dynamique des Églises pentecôtistes gitanes est entretenue par l'objectif de convertir les autres membres de la communauté. Maintenant que la

Dans l'espace ecclésial, les obreros sont subordonnés doctrinalement et formellement à la figure du pasteur mais en pratique, leur pouvoir social est tel qu'ils peuvent en arriver à le destituer par leur influence dans l'église et leur pouvoir institutionnel.

centralité explicite et manifeste dans la vie du croyant et qui articule ses propres critères de direction. Le pasteur, dans les Églises pentecôtistes, fait et défait, reprend les croyants s'ils ne satisfont pas aux standards moraux évangéliques et leur rôle de chef de la congrégation leur donne un rôle prédominant dans la prise de décision. Les études en sociologie de la religion sur le pentecôtisme montrent qu'en conséquence de ces dynamiques, il se produit souvent dans les congrégations une accumulation personnaliste de pouvoir et de capital religieux qui dérive fréquemment en relation autoritaire pasteur-congrégation (15). En contraste avec ce qu'indiquent ces études, la relation de la congrégation avec le dirigeant religieux dans les églises gitanes de l'IEF ne suit pas ces schémas personnalistes. Dans l'IEF, la relation pasteur-congrégation a l'institution comme médiatrice et est toujours limitée dans le temps. La conséquence la plus importante en est qu'aucun pasteur n'accumule très longtemps du capital religieux dans la congrégation puisqu'ils en changent très fréquemment.

Le changement de pasteur dans une congrégation est un moment clé et déterminant dans lequel entre en jeu un processus de dialogue et de négociation entre les églises et la direction. La direction de l'IEF garantit à toutes les églises un pasteur si celui qui y est actif laisse sa place mais l'arrivée du nouveau pasteur est toujours négociée avec les hommes importants de chaque congrégation que l'on appelle *obreros* (*ouvriers, travailleurs*). Le titre d'*obrero* équivaut à celui de pasteur sans église ou *en congé* et s'applique habituellement à ces pasteurs locaux qui ont fondé l'église à l'origine. Les

obreros sont le pouvoir de fait dans la congrégation et en sont les figures – au pluriel car il y en a habituellement plusieurs par paroisse – les plus prestigieuses. La figure de l'*obrero* est la charnière ou l'élément de médiation le plus important entre l'ordre institutionnel et le champ local. Le capital symbolique d'un *obrero* se mesure à son âge, son rôle dans l'institution et son influence sociale, qui s'exprime par son niveau d'implication et l'étendue de son réseau de parenté dans la paroisse. Dans l'espace ecclésial, les *obreros* sont subordonnés doctrinalement et formellement à la figure du pasteur mais en pratique, leur pouvoir social est tel qu'ils peuvent en arriver à le destituer par leur influence dans l'église et leur pouvoir institutionnel.

3. Articulation et changement : le projet de gestion du changement culturel de l'IEF dans les milieux urbains

La création et le développement des paroisses IEF à Madrid, à la fin des années 1970, a coïncidé avec les processus d'installation des Gitans dans la grande ville. En un demi-siècle se sont conjuguées au moins quatre circonstances qui ont encadré une bonne part du processus de propagation religieuse et d'évangélisation à Madrid dans des milieux où la pression assimilatrice était grande et dans un contexte de crise sociale.

Le premier facteur important est la sous-urbanisation des espaces où ont été relégués la majorité des Gitans lors de leur installation dans la capitale. Pour une bonne partie de la population gitane, le processus migratoire vers

(15) Christian Lalive d'Epinay, *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile* (Havre des masses. Une étude sur le mouvement pentecôtiste au Chili), Lutterworth, 1969.

grande majorité des Gitans espagnols sont convertis, comment l'Église va-t-elle continuer à entretenir cette dynamique ? Vers les payos espagnols (le cas de certaines Églises mixtes comme le Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús décrit à Madrid pourrait montrer la voie) ? Par la mission vers d'autres communautés tziganes ou roms ailleurs ? Ou-bien le réchauffement plus ou moins régulier des croyants gitans refroidis suffira-t-il ?

Cette question concerne l'un des principaux défis pour l'IEF à l'avenir. Je me permets de formuler ma réponse en termes de reproduction et d'expansion.

En ce qui concerne la reproduction, le premier grand défi que doit affronter l'IEF est de préserver sa position hégémonique parmi les Gitans. Pour cela, elle doit réussir deux choses. La première est que les conversions gitanes soient plus durables. Une part importante des Gitans protestants sont des convertis *faibles (débiles)*, c'est à dire qui s'identifient aux valeurs et croyances de l'IEF mais ne participent pas nécessairement aux services religieux tout au long de leur vie. La deuxième est d'éviter les scissions. Il est de plus en plus fréquent que des pasteurs gitans formés dans l'IEF cherchent à avoir une carrière pastorale hors de l'IEF, créant leurs propres Églises sans le contrôle presbytéral et idéologique de l'IEF. Le cas du Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús, une Église liée à la théologie de la prospérité à laquelle j'ai consacré une certaine attention dans mes travaux académiques, est un exemple paradigmatique de ces processus de séparation interne.

En ce qui concerne l'expansion, l'IEF a déjà commencé des processus d'ouverture à d'autres ethnicités. Il existe des Églises mixtes (50/50) entre *Payos* et Gitans, même si elles sont minoritaires. L'IEF a aussi aidé à créer des Églises protestantes parmi les populations roms non-espagnoles en Espagne, particulièrement parmi les Gitans roumains. Malgré cela, je crois que le facteur identitaire est crucial pour comprendre l'histoire et le pouvoir social de l'IEF parmi les Gitans et mon intuition est que l'IEF continuera à être une Église gitane à l'avenir, c'est à dire que la majorité des pasteurs et des fidèles continueront à être gitans et qu'ils continueront à s'organiser d'une manière basée sur leur culture. Il est donc peu probable à mon avis que l'expansion future des églises de Filadelfia passe par un effort d'attraction de la population non-gitane ou de la population gitane non-espagnole. Je crois plutôt que nous verrons une intensification de la concurrence entre l'IEF et d'autres Églises protestantes auprès de la population gitane espagnole convertie.

Il est de plus en plus fréquent que des pasteurs gitans formés dans l'IEF cherchent à avoir une carrière pastorale hors de l'IEF, créant leurs propres Églises sans le contrôle presbytéral et idéologique de l'IEF.



Culte des prémices
le 31 janvier 2021
à Vino Nuevo.

la grande ville dans les années 1960 et 1970 s'est traduit par une installation dans des bidonvilles ou des logements précaires comme les UPU (*Unidades Prefabricadas de Urgencia*, Unités préfabriquées d'urgence) ou les UVA (*Unidades Vecinales de Absorción*, Unités vicinales d'absorption). Aujourd'hui, même si les bidonvilles ont été éradiqués dans la majorité des quartiers de Madrid et si de grands progrès ont été réalisés pour normaliser l'accès au logement parmi les Gitans, les effets dérivés de la ségrégation spatiale et de l'exclusion immobilière sont toujours de gros problèmes pour la population *calé* (16).

La deuxième circonstance problématique qui a affecté la population gitane s'est produite avec l'arrivée de celle-ci dans des quartiers *normalisés* et la mise en pratique de ce qu'on appelle les *politiques de relogement* (*políticas de realojo*). D'un côté, étant donnée la forte stigmatisation sociale, l'arrivée de Gitans relogés est vue par la population *paya* comme une menace pour la bonne entente dans le voisinage et comme un signe clair de la détérioration socio-économique de ces quartiers. De l'autre, dans les cas où la population gitane est relogée dans des quartiers périphériques non demandés et éloignés de ses réseaux primaires de parenté, ou obligée d'habiter un appartement sans qu'il y en ait eu demande explicite, l'apparition de problématiques liées à la bonne entente dans le voisinage et à l'abandon de l'attention aux zones communes devient quelque peu récurrente, ce qui contribue à perpétuer une image sociale négative et stéréotypée tout en alimentant le rejet par les voisins (17). Une logique perverse de jeu à somme nulle vis à vis de l'État et des services sociaux tend à s'imposer en outre au delà du conflit interethnique. Les Gitans sont accusés de monopoliser les prestations sociales disponibles sans y avoir droit et d'être privilégiés par l'administration. Ces situations de concurrence, les récurrentes coexistences manquées et la stigmatisation ont provoqué la période de mobilisation collective anti-gitane des années 1980 et 1990 dans divers lieux du pays, Madrid étant la ville ayant compté le plus grand nombre de mobilisations anti-gitanes (18). L'année 2005, une étude du CIS plaçait les Gitans comme le groupe le plus rejeté comme voisin potentiel avec les personnes sorties de prison (19) et en 2013, dans une étude du même organisme, ce groupe ethnique menait en solitaire – avec 18,3% des personnes signalant qu'elles seraient « assez » ou « très » gênées d'avoir quelqu'un de gitane comme voisin – la liste des voisins les moins désirés (20).

La troisième circonstance est liée au cadre des interactions ethniques elles-mêmes. Les grandes familles gitanes ont été dispersées dans différents quartiers de la grande ville et, l'administration publique faisant preuve d'une grande irresponsabilité et d'une grande ignorance de la réalité gitane, on a groupé aux mêmes endroits des familles n'ayant auparavant pas de liens entre elles. La densification de la population gitane a saturé les niches économiques que les Gitans, ayant toujours eu tendance à se disperser géographiquement, avaient l'habitude de gérer territorialement et familialement (21). Résultat de cette surpopulation, il y a eu des tensions et parfois des conflits violents entre des familles gitanes. Ces conflits,

en plus de cela, activent un trait du répertoire culturel gitane qui se révèle catastrophique dans des milieux où il y a une grande densité de population *calé* : l'unité et la défense collective face aux attaques et offenses contre les membres de son organisation familiale ou *raza* (*race*) (22). Les conflits violents entre familles gitanes ont conduit à des *vendettas* ou *quimeras* entre groupes familiaux hostiles qui sont apparues plus d'une fois sous une forme sensationnaliste dans les pages d'actualités des principaux journaux nationaux et à la télévision.

La quatrième circonstance est la participation de certains jeunes Gitans à la vente et au trafic de drogues illicites – surtout de l'héroïne dans les années 80, d'abord de la cocaïne dans les années 90 – dans les quartiers les plus déshérités de la ville de Madrid. Cette circonstance est liée à la succession de différentes crises économiques dans les dernières décennies – comme la crise pétrolière des années 70, la grande récession de 1993 ou le crash financier de 2008 –, à la ségrégation spatiale et sociale de certains quartiers de Madrid et à l'exclusion ethnique et de classe du marché du travail. Dans ces contextes, la forte rentabilité économique liée à la vente et au trafic de drogue attire quelques jeunes Gitans vers cette pratique illégale. Cette opportunité économique de la vente de drogue déstabilise le tissu familial d'autorité et le système d'occupation basé sur la parenté puisque les jeunes Gitans participant aux réseaux de vente ne dépendent plus de l'autorité paternelle pour obtenir des revenus économiques jusque très avant dans la vie adulte comme c'était jusque là traditionnellement le cas. De même, une minorité de familles gitanes a orienté ses activités économiques vers des pratiques délinquantes et est entrée en famille sur le marché de la drogue, donnant naissance à des *clans gitans* (23). En outre, à cause de la spectaculaire augmentation de l'offre de drogue, quelques Gitans ont sombré dans les années 80 et 90 dans la consommation abusive et la toxicomanie, déstabilisant les sources de revenus et destructurant le principal refuge culturel des Gitans face à leur situation de précarité économique et sociale : la cohésion et les liens de solidarité familiale.

Dans de tels contextes, l'IEF a utilisé le pentecôtisme comme outil d'intervention, offrant des solutions à des problématiques collectives et permettant à la population gitane de gérer ce changement culturel à ses propres conditions.

3.1. Les ethnicités à base religieuse promues par l'IEF

Ce qui explique la capacité des églises gitanes à gérer le changement social repose sur leur pari de créer des ruptures avec certains traits culturels répandus dans une bonne partie de la population gitane et de faire naître des modèles alternatifs d'ethnicité.

Premièrement, le pentecôtisme, avec sa doctrine de fraternité et d'amour du prochain, s'oppose à toute expression violente liée aux zones d'influence territoriale des familles et aux tensions produites par la vie en commun et par les obligations culturelles de défense de

(16) Fundación Secretariado Gitano (FSG), [Mapa sobre Vivienda y Comunidad Gitana en España, 2007](#) (Carte sur le logement et la communauté gitane en Espagne, 2007), *Gitanos : Pensamiento y Cultura* 47-48 (décembre 2008-janvier 2009), pp.33-48.

(17) Juan Montes, *Sobre el realojamiento de los gitanos* (Sur le relogement des Gitans), dans Teresa San Román (éd.), *Entre la marginación y el racismo ; reflexiones sobre la vida de los gitanos* (Entre marginalisation et racisme, réflexions sur la vie des Gitans), Alianza, 1986, pp.155-170.

(18) Juan F. Gamella, [Exclusión social y conflicto étnico en Andalucía. Análisis de un ciclo de movilización y acción colectiva antigitana \(1976-2000\)](#), *Gazeta de Antropología* 18 (2002).

(19) [Baromètre de novembre 2005 du CIS](#) (Centro de Investigaciones Sociológicas), Estudio 2625 (question 17).

(20) [Percepción de la discriminación en España](#), CIS, 2013, Estudio 3000 (question 2).

(21) E. Ardévol, *Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos* (Constances et changement dans la culture des Gitans), dans Teresa San Román (éd.), *Entre la marginación y el racismo, op.cit.* (note 17), pp.61-109.

(22) San Román, *La diferencia inquietante*, 1997, *op.cit.* (note 13), p.119.

(23) Lors de mon travail de terrain, j'ai pu vérifier à quel point les conséquences néfastes du commerce de drogue – en particulier l'incarcération de personnes de la famille – se révélait une des principaux sujets d'angoisse pour la population gitane dans les paroisses de l'IEF de la zone sud. Pour approfondir sur les processus de criminalisation et de surreprésentation des minorités ethniques dans les prisons espagnoles et particulièrement le cas des femmes gitanes, voir Equipo Barañi, *Mujeres gitanas y sistema penal* (Femmes gitanes et système pénal), Editorial Metyel, 2001.

(24) Martí Marfà i Castán, [El ritmo de la conversión : La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana](#) (Le rythme de la conversion : l'expansion du pentecôtisme parmi les Gitans catalans de Barcelone et le rôle de la rumba catalane) dans Mónica Cornejo, Manuela Cantón Delgado et Ruy Llera (coord.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, FAAEE, 2009, pp.157-172 (p.167).

(25) Paloma Gay y Blasco, *The politics of evangelism : Masculinity and religious conversion among Gitanos* (Politique de l'évangélisme : Masculinité et conversion religieuse parmi les Gitans), *Romani Studies* 10/1 (2000), pp.1-22.

(26) *La diferencia inquietante*, op.cit. (note 13), p.89.

(27) Paloma Gay y Blasco, *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of Identity*, Berg, 1999.

l'honneur familial. D'émouvantes réconciliations entre familles gitanes historiquement hostiles ou *contrarias* (opposées) ont eu lieu dans les églises. Ces réconciliations, en plus de réussir à rééquilibrer les relations internes des populations gitanes locales, ont entraîné la circulation de récits qui ont aidé à construire une image publique positive de l'institution.

Deuxièmement, pour ce qui est du changement culturel, la doctrine protestante liée à l'ascétisme et au péché joue aussi un rôle fondamental. Pour les Gitans, l'assistance au culte suppose la renonciation explicite à des formes d'expression propres à la culture gitane comme par exemple la *juerga*. Dans les prédications des pasteurs de l'IEF, cette pratique est considérée comme particulièrement nocive et pécheresse. La *juerga* gitane est une expression d'allégresse, éminemment familiale et à base collective, qui vise à la participation de tous les présents à la danse et au chant. La *juerga* trouve sa plus forte expression lors de la célébration des mariages gitans qui peuvent dans certains cas durer plusieurs jours. L'usage de la musique tout comme les exigences d'engagement, d'implication et de participation active et collective des croyants pendant le culte produisent un effet analogue à celui de la *juerga*, c'est à dire de la joie et de l'effervescence collective. Le culte est associé à l'extase du groupe et à la félicité collective et représente par conséquent une équivalence expressive à celles de la *juerga* (24). Mais la relation entre les cultes et la *juerga* est d'opposition symbolique. Tandis que d'un côté, la *juerga* est liée à l'excès, au dérèglement moral, à la consommation de drogues et place le groupe de parentèle au dessus de la régulation, d'un autre côté le culte vise à la reconstruction de l'unité morale *calé*, l'extirpation du péché et la réarticulation de l'expression de la joie de vivre et d'être gitane à des cérémonies festives destinées à louer un Dieu rédempteur.

Troisièmement, l'IEF propose de nouveaux leaderships religieux parallèles et complémentaires aux leaderships civils, réussissant à faire des pasteurs (25) et des autres personnes référentes de leur réseau organisationnel de nouvelles figures et des *hommes respectés* (*hombres de respeto*) au sein de la population gitane et de la jeunesse. Les pasteurs, les *obreros* et les jeunes sélectionnés comme *candidats pasteurs* – qui dirigent le groupe des jeunes de la paroisse – jouent le rôle de référents moraux et ascétiques, de figures d'autorité communautaires. Ce qui brise certains modèles culturels de reconnaissance de l'autorité qui avaient tendance à se limiter à la parentèle et réussit ainsi à reconstruire le tissu d'autorité ethnique mis en danger par les processus en cours de perte des traditions culturelles en général et par la vente et la consommation de drogue en particulier. En plus de cela, l'arrivée du pentecôtisme a entraîné la mise en route de stratégies de déstigmatisation de l'identité individuelle et collective. Le pentecôtisme légitime des processus de distinction permettant de se séparer symboliquement des *autres* Gitans et de réussir à alléger la lourde charge du stigmate aussi bien au niveau des relations interethniques que, surtout, au niveau des relations avec les Gitans eux-mêmes. Cette capacité à devenir un mécanisme de distinction face à l'*autre gitane* et un des éléments qui expliquent le carac-



puedes levantar tu mano conmigo y decir gracias



porque sabe que su vida está única y exclusivamente en las manos del Señor tú



contra de toda la obra de demonios y proclamo



presencia Cuánta Gloria tiene Dios Cuánta



Seguiremos Seguiremos

« Nous, nous vivons en sainteté parce que nous avons compris qu'il est meilleur de vivre en sa présence aujourd'hui que loin de lui. (...) Mais ce soir, nous pouvons oser le dire ... tu peux le dire avec moi : moi, chez moi, on continuera, on suivra Jéhova. J'ai fini, Alléluia ! »
Prédication du pasteur Adolfo 'Taco' Bustamante le 14 mai 2023 dans l'église IEF de Madrid Centro.

tère transversal de l'impact du pentecôtisme en ce qui concerne le statut socio-économique. L'IEF a des églises dans des secteurs de la ville de Madrid où habitent des Gitans de statut économique inférieur parce que, entre autres raisons, le pentecôtisme permet une stratégie de distinction et d'opposition à l'image stéréotypée associée à la marginalité, au Gitan qu'aucun Gitan ne veut être.

Teresa San Román dit (26) que les inégalités économiques sont l'élément qui complique le plus les relations entre Gitans non apparentés. L'interaction entre Gitans de statut socio-économique distinct a tendance à être nulle. Mais dans ce sens, l'identité religieuse ne fonctionne pas comme l'identité de classe. La religion est un instrument de déstigmatisation à la portée de chaque Gitan pour influencer sur le statut moral et non social du converti. Parmi les Gitans, la différence d'identité religieuse ne se traduit pas habituellement par une distance physique. Dans les églises gitanes, au lieu de promouvoir des pratiques de rupture physique vis à vis des Gitans *du monde*, on vise absolument le contraire : une tentative constante d'évangéliser le Gitan non-croyant. Ainsi, par exemple, même si l'on estime parmi les croyants que l'union parfaite est celle qui unit deux conjoints qui assistent régulièrement au culte, les pasteurs remarquent souvent dans leurs prédications que l'identité non-protestante ou la non-assistance au culte d'un conjoint potentiel n'est pas un obstacle sérieux pour l'établissement d'une relation affective et matrimoniale mais bien un défi qui mettra à l'épreuve l'engagement religieux du croyant ou de la croyante et la création de nouveaux espaces où évangéliser. L'exemple le plus clair montrant que les églises ne poussent pas à des stratégies sectaires ou endogamiques à base religieuse est qu'une grande partie des familles gitanes – si ce n'est leur majorité de fait – compte au moins un membre converti à la *religion du Saint-Esprit*, ce qui rend difficile toute délimitation séparant les familles gitanes protestantes et non-protestantes.

Cette insistance sur la non-séparation d'avec le Gitan non-croyant dans le contenu des prédications des pasteurs souligne une tendance articulatoire qui est essentielle si on veut comprendre le succès de l'IEF. L'IEF s'oppose à certains traits historiques qui ont été culturellement importants pour une bonne partie des Gitans mais adopte en même temps des aspects qui sont au cœur de l'ethnicité gitane, telle que l'entendent les Gitans de l'IEF que j'ai fréquenté. On m'a défini cette hybridation comme la « *gitanisation de l'Évangile* ». Dans ces églises gitanes de l'IEF, on défendait explicitement des traits ethniques comme la primauté du système gitan de parentèle, l'autonomie culturelle ou l'idée que la culture gitane est, en gros, le meilleur système culturel à suivre dans sa vie sociale.

Le pentecôtisme de l'IEF est un système symbolique qui permet la reproduction de ce que nous pouvons appeler les bases d'un *ordre moral* à partir des modes de compréhension de la culture gitane les plus conservateurs. Aussi bien le pentecôtisme de l'IEF que cet ordre moral gitan spécifique – très répandu – s'appuient sur un système moral complexe qui mêle sans discontinuité

des notions liées à la famille et au genre (27). En ce qui concerne la féminité, il y a des consonances évidentes entre la partie la plus conservatrice de la culture gitane, les valeurs protestantes de modestie et décence sexuelle, la valeur sacrée de la virginité avant le mariage et la nécessité de faire preuve de respect et de déférence envers l'homme vue comme une vertu féminine. En ce qui concerne la masculinité, le pentecôtisme crée de nouveaux espaces où le prestige masculin peut s'exprimer, assurant par là la reproduction de l'autorité mâle et fixant en même temps les limites des négociations – hiérarchie naturelle entre hommes et femmes, respect et direction masculine – dans la production du genre gitan en milieu urbain (28).

Si les églises de l'IEF que j'ai visité basent leur identité congrégationnelle sur l'axe ethnique, leurs membres souhaitent explicitement vivre selon les enseignements pentecôtistes tout en conservant certains traits culturels qu'ils considèrent comme propres et qui, en plus de doter l'identité collective d'un contenu culturel objectif, les distinguent des *payos*. Pourtant, les relations entre ethnicité, identité et religion peuvent être abordées de différentes manières dans le monde pentecôtiste gitan comme nous allons le voir en exposant le cas de l'Église *Vino Nuevo*.

4. « *Vino nuevo en odres nuevos* » (29). Le déplacement de la centralité de l'identité ethnique dans la dimension religieuse

Le phénomène de division, scission et schisme est un des thèmes centraux des travaux sur la sociologie du protestantisme en général et des Églises pentecôtistes en particulier. Pour le sociologue de la sécularisation Steve Bruce (30), les scissions sont un des signes de base de tout protestantisme. Certains auteurs signalent que la particularité du pentecôtisme au sein du courant protestant est que la fragmentation structurelle et les continues scissions qui la révèlent est ici un trait de base et fonctionnel nécessaire à l'expansion et à la dynamisation (31). Comme le dit Cox à propos des Églises pentecôtistes, « *plus elles se disputent, plus elles se multiplient* » (32).

Comme Église, l'IEF a contenu avec succès une bonne part des tendances centrifuges propres au pentecôtisme et est restée unie depuis déjà presque un demi siècle. Les scissions de quelques églises gitanes de l'IEF ont toujours existé comme dans n'importe quelle organisation mais, comme me l'ont fait remarquer les assistants aux cultes, elles ont été presque toujours motivées par des raisons liées au pouvoir et aux équilibres entre l'échelon local et la direction, ainsi par exemple des conflits liés au processus d'affectation des pasteurs ou à l'acceptation de jeunes candidats pasteurs proposés par les églises à la direction centrale. Jusqu'à très récemment, ces motifs de séparation n'ont presque jamais été liés à des questions de doctrine.

Vino Nuevo est une de ces Églises qui depuis le monde pentecôtiste gitan ont défié doctrinalement l'IEF, c'est

(28) Même s'il fixe les limites négociables de la production du genre gitan, le pentecôtisme est un *gender-system-in-the-making* (système de genre en construction) complexe (Salvatore Cucchiari, *Between shame and sanctification : patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism* (Entre honte et sanctification : le patriarcat et ses transformations dans le pentecôtisme sicilien), *American Ethnologist*, 17/4 (novembre 1990), pp.687-707) qui permet la reformulation de schémas culturels hérités. La rupture avec les doubles standards en ce qui concerne les infidélités conjugales, l'insistance sur le soin à apporter à la relation maritale ou le rejet de la violence au sein du foyer sont des conquêtes protestantes sur la liberté anomique des masculinités dérégulées dans les cultures et milieux avec de fortes asymétries de genre. (29) Du vin nouveau dans des outres neuves (Matthieu 9,17). (30) Steve Bruce, *A house Divided : Protestantism, Schism and Secularisation*, Routledge, 1990. (31) Paul Freston, *Pentecostalism in Latin America : characteristics and controverses*. *Social Compass* 45/3 (septembre 1998), pp.335-358 (p.338). (32) Harvey Cox, *Fire from Heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Da Capo Press, 2001 (1994), p.77.

La congrégation Vino Nuevo a été fondée et est dirigée par un pasteur gitan ayant quitté l'IEF qui suit la ligne de l'ensemble des Églises tenantes de ce qu'on appelle la théologie de la prospérité ou le Mouvement de la Super-Foi, un des courants les plus fervents et médiatiques du christianisme charismatique.

une congrégation née au début du 21^e siècle dans le quartier populaire de Carabanchel. Sa naissance relativement récente fait que c'est ici la première étude empirique sur cette Église réalisée selon les méthodes de la sociologie et/ou de l'anthropologie. Ce n'est pas par hasard que cette scission a eu lieu à Carabanchel qui, ces dernières années, est devenu une région spirituelle à part au sud de la ville de Madrid, avec une forte prolifération d'Églises pentecôtistes et une concentration marquée de populations avec une sensibilité spirituelle et religieuse au dessus de la moyenne par rapport à la population madrilène et majoritairement d'origine latino-américaine et/ou gitane. La congrégation Vino Nuevo a été fondée et est dirigée par un pasteur gitan ayant quitté l'IEF qui suit la ligne de l'ensemble des Églises tenantes de ce qu'on appelle la *théologie de la prospérité* ou le *Mouvement de la Super-Foi*, un des courants les plus fervents et médiatiques du christianisme charismatique et rencontrant le plus de succès. Le concept-clé du *prosperity gospel* (Évangile de la prospérité) est d'« être béni » (33). La caractéristique basique de la théologie de la prospérité est que sa doctrine interprète les signes et les marques de Dieu comme guides pour le succès individuel. L'abondance de richesse et de santé sont les promesses de ce courant pentecôtiste d'origine nord-américaine qui relit religieusement l'*American Dream* et l'*American Way of Life* tout en s'adaptant à des cultures et des environnements locaux (34).

Une des principales caractéristiques des Gitans de Vino Nuevo est qu'ils n'intègrent pas de manière primordiale leur identité ethnique séculière sur un plan religieux. La congrégation se figure comme participant à une guerre spirituelle globale. Elle exprime par conséquent une identité religieuse qui va au-delà de l'identité ethnique comme centre et limite de leur manière d'être chrétien dans le monde. Si l'IEF s'est liée institutionnellement à un mouvement qui promeut un sentiment de fraternité gitane mondiale, *el Pueblo de Dios* (le Peuple de Dieu), Vino Nuevo promeut des sentiments d'appartenance en relation avec des communautés de croyance transnationales non-gitanes. Ces communautés de croyance, qui s'identifient comme les *guerriers de Christ*, rapprochent des individus aux identités ethniques différentes et diverses sans références préalables ni identités séculières partagées.

Sur le terrain de l'évangélisation, les stratégies de Vino Nuevo et de l'IEF se révèlent très différentes. L'Église Vino Nuevo est une Église gitane mais elle ne se définit pas en termes ethniques. Elle se voit comme une Église gitane ouverte à la diversité des cultures et elle réussit de fait à attirer de manière effective et durable de nombreux croyants chrétiens – la majorité d'origine latino-américaine – sans relation de voisinage ni de parentèle avec la population *calé*. En termes socio-économiques, les membres de l'Église Vino Nuevo ne sont pas très différents du reste de la population de Carabanchel. La principale différence a pour origine le fait que la majorité d'entre eux cherchent quelque peu à progresser socialement, économiquement et éducativement et ont différents projets personnels très variés qui, étant donnée leur position défavorisée sur l'échelle sociale, nécessitent plus d'énergie pour être réalisés.

(33) Kate Bowler, *Blessed : A history of the American Prosperity Gospel*, Oxford University Press, 2013.

(34) Stephen Hunt, 'Winning Ways' : Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel ('Réussite' : la mondialisation et l'impact de l'Évangile de la richesse et de la santé), *Journal of Contemporary Religion*, 15/3 (2000), pp.331-347.



« Jésus demande au paralytique s'il veut être guéri et il lui répond : ' Je n'ai pas'. Très souvent, Dieu a des choses pour nous et l'ennemi nous fait penser que nous n'avons pas ou que nous ne sommes pas au niveau pour ce que Dieu nous a demandé de faire ou ce qu'il veut nous donner. » Session 6 du Congreso Impacto Madrid le 8 avril 2023, organisé par Vino Nuevo avec le bishop Ruddy Gracia sur *El síndrome del 'no tengo'* (le syndrome du 'Je n'ai pas').

L'Église *Vino Nuevo* est intégrée depuis 2014 à la *Red Apostólica* (Réseau apostolique) *Vino Nuevo* du célèbre Guillermo Maldonado, télé-prédicateur d'une des émissions chrétiennes les plus regardées dans le monde, *The Supernatural in the Now*. Selon leurs propres estimations institutionnelles, les Églises liées à ce réseau comptent plus de 20 000 fidèles dans le monde entier (35). Ce télé-prédicateur, auteur prolifique de livres à succès sur la doctrine protestante, est le fondateur de la *megachurch* *Rey Jesús*, une des Églises hispaniques les plus importantes et les plus connues aux États-Unis avec son siège à Miami. Le charisme médiatique de ce télé-prédicateur est tel que sa présence lors d'événements chrétiens peut faire venir, comme une *rock-star*, des milliers de fervents spectateurs. Le fondateur de l'Église *Rey Jesús*, d'origine hondurienne, offre une couverture symbolique à ses congrégations ou *filles spirituelles*, garantissant ainsi que, dans leur doctrine, toutes partagent une vision protestante semblable à la sienne. Le réseau de Maldonado partage un enseignement *dominioniste* qu'on appelle *¡El Reino Ahora!* (Le Royaume Maintenant !), cherchant la restauration des ministères prophétiques et apostoliques comme étape préalable à l'établissement du Royaume de Dieu sur Terre et le réveil spirituel et religieux de toutes les nations et peuples. Dans le réseau *Vino Nuevo*, les apôtres possèdent un anneau qui les accrédite comme membres du réseau. L'existence de cet anneau est un message symbolique clair vis à vis de l'Église catholique dont l'autorité ecclésiastique suprême, le souverain pontife et pape de Rome, qui s'affirme successeur de la lignée apostolique initiée par saint Pierre, possède un anneau qui l'accrédite comme successeur de celui-ci et dont le nom fait référence au métier du premier apôtre – l'anneau du pêcheur ou *anulum piscatoris* –. Par rapport à une doctrine comme celle du pentecôtisme qui rejette toute hiérarchie terrestre et affirme la relation privilégiée des croyants avec Dieu, on justifie dans ce réseau international et dans l'Église *Vino Nuevo* elle-même la structure pyramidale par un concept tout récent en christianisme charismatique : les dimensions de la foi. Dans la doctrine du réseau *Vino Nuevo*, il y a plusieurs degrés d'*onction* (*unción*) ou de charisme religieux que l'on mesure à la taille de l'Église dont on est le pasteur. Le pasteur avec le plus d'*onction* a la légitimité pour être chargé de diriger les missions les plus ambitieuses et les *croisades religieuses* contre les ennemis de l'Église de Dieu : le manque de foi et les *fausses doctrines* ou doctrines rivales.

La doctrine de *Vino Nuevo* sur la restauration des ministères apostoliques part d'une idée centrale : les apôtres sont envoyés dans le monde avec un *objectif* (*propósito*) et doivent accomplir une tâche divine concrète. Cette notion d'objectif est clé pour comprendre l'Église *Vino Nuevo* et son dirigeant gitan. Le choix du concept *Vino Nuevo* comme référent conceptuel de l'Église n'est pas le simple reflet de sa relation avec le réseau apostolique mais une réinterprétation de ce concept appliquée à des contextes ethniques.

Vino Nuevo (métaphore du chapitre 9 de l'évangile de Matthieu) fait allusion au sang nouveau – gitan – lavé en Christ qui régénère l'être humain afin qu'il soit renou-

velé et ne puisse être contenu dans de vieilles outres – culture dépassée –. Le pasteur gitan de l'Église *Vino Nuevo*, devenu apôtre du réseau international, s'attribue une mission divine : être le moyen d'expression d'une mission et d'un nouveau message de Dieu pour le peuple gitan. Le message explique que l'heure est arrivée pour les Gitans de recueillir les fruits séculaires que Dieu a pour eux afin d'inverser leur misère historique.

Les processus de prise de décision et la manière de structurer les schémas d'organisation de *Vino Nuevo* ne s'articulent pas sur la base des structures culturelles gitanes. Ce qui ne veut pas dire que les schémas culturels gitans ne s'expriment pas d'une façon ou d'une autre ; la famille du pasteur au sens large, par exemple, constitue le noyau de la congrégation mais elle est soumise à la force de l'autorité charismatique-religieuse. Le pasteur de *Vino Nuevo* est le fondateur de l'Église et exerce sur elle une direction personaliste, ce qui fait que les différences entre Église et pasteur se dissolvent et que l'on ne peut pas comprendre l'une sans l'autre. La relation entre les membres de la congrégation *Vino Nuevo* et leur pasteur est clairement différente de celle des membres de l'IEF avec les leurs. Les Gitans de *Vino Nuevo* ne sont pas des fidèles habitant à côté de l'église du quartier et ayant plus ou moins d'affinité avec des pasteurs qui vont et viennent continuellement, comme c'est le cas des Gitans membres de l'IEF, mais il s'agit principalement de partisans inconditionnels de leur leader religieux.

Aussi bien dans les cercles chrétiens du réseau apostolique de Maldonado qu'à l'intérieur de la congrégation *Vino Nuevo*, l'apôtre (d'âge intermédiaire) est figuré comme le modèle d'une nouvelle génération de dirigeants gitans chrétiens dont la mission est de changer la mentalité de tout un peuple. Les récits à propos des prophéties et révélations qui leur prédisent un tel destin circulent et se reproduisent sans cesse parmi les fidèles de la paroisse et à chaque apparition publique du pasteur. Ainsi, si les pasteurs de l'IEF sont des modèles de gestion ascétique de leur ethnicité gitane pour parvenir à l'excellence morale, le pasteur de *Vino Nuevo* est lui un modèle de gestion de l'ethnicité en vue d'une réussite séculaire et religieuse. Alors qu'être un pasteur de l'IEF implique un prestige ethnique, local et communautaire, être pasteur de l'Église de Maldonado implique une source de prestige international et d'être en contact, au travers de voyages, séminaires et conférences, avec la *jet-set* du christianisme charismatique.

L'organisation de *Vino Nuevo* se structure autour de principes destinés à rationaliser et rendre plus efficace la hiérarchie du chef. Ici, le capital religieux de l'Église n'est pas accumulé par les *obrerros* – figures qui n'existent pas dans cette trame organisationnelle – ni par les anciens, mais par un réseau vertical de personnes nommées par le pasteur qui exercent des *discipulados* (discipulats) et qui deviennent les mentors individuels des nouveaux arrivants dans la paroisse. Ce réseau vertical assure la reproduction du pouvoir pastoral qui récompense à la fois la fidélité et la progression des membres de la congrégation se distinguant par leur développement spirituel.

La relation entre les membres de la congrégation *Vino Nuevo* et leur pasteur est clairement différente de celle des membres de l'IEF avec les leurs. Les Gitans de *Vino Nuevo* ne sont pas des fidèles habitant à côté de l'église du quartier et ayant plus ou moins d'affinité avec des pasteurs qui vont et viennent continuellement, comme c'est le cas des Gitans membres de l'IEF, mais il s'agit principalement de partisans inconditionnels de leur leader religieux.

(35) Ann Byle, [PW Talks with Guillermo Maldonado : Experiencing God in the Now](#), *Publishers Weekly (PW)*, 22 mai 2013.

5. La désarticulation entre identité, ethnicité et religion : le modèle rupturiste d'ethnicité de Vino Nuevo

De façon conséquente, les pratiques rituelles de Vino Nuevo se convertissent en un espace énergétique et motivant qui exalte, incite et stimule le moi gagnant. La pratique la plus récurrente exprimant l'affirmation du moi est la libération d'esprits (*liberación de espíritus*), une guérison spirituelle à forte composante psychoanalytique, corporelle et eschatologique.

Dans le sud de Madrid, l'existence et le succès de Vino Nuevo a dû être un évènement traumatique pour l'IEF qui fut témoin de l'abandon de l'institution par un des pasteurs qui avait le plus d'influence et enregistrait le plus de progrès dans la région. Ce processus engendra en réaction une attitude théologique où la différence de *vision*, comme Vino Nuevo qualifiait sa divergence avec l'IEF, fut interprétée comme l'expression d'une doctrine *malsaine*, contaminée par la démoniaque soif de pouvoir et la notoriété du pasteur schismatique.

Cette alarme du côté de l'institution est due en bonne partie au fait que l'objectif de Vino Nuevo et de son chef est de créer pour les Gitans un modèle ethno-religieux de référence alternatif à celui promu par l'IEF. Il est nécessaire de signaler cependant que l'Église Vino Nuevo ne se veut pas un véhicule de *passing* interethnique ni ne propose l'abandon de l'identité gitane séculière. Le pasteur de Vino Nuevo et la congrégation ne renient pas leur ascendance *calé* ni ne veulent cesser d'être Gitans.

La différence d'appréciation des relations culture/religion entre l'Église Vino Nuevo et l'IEF est que la première propose une ethnicité plus rupturiste par rapport à l'héritage culturel séculier que la seconde. La doctrine de Vino Nuevo enseigne la nécessité de transformer les traits de la culture gitane perçus comme contraignants : qu'il s'agisse de la sociabilité exagérément familiale, du rejet des acquis individuels comme source de prestige ethnique, de la dépréciation du potentiel des femmes ou des difficultés pour parvenir à un succès dans les études. L'Église Vino Nuevo fonctionne comme un instrument de déstigmatisation, incarnant religieusement une idée capitale : les Gitans ne sont pas une minorité refermée sur elle-même et incapable de bénéficier au reste de la société mais sont capables au contraire de produire de la valeur ajoutée y-compris chez les *Payos* sans perdre pour autant leur identité distinctive. Et c'est précisément en défiant cette notion d'espaces sociaux ethnicisés que Vino Nuevo et son pasteur, dans un exercice de négociation, de conciliation et de pari sur le succès personnel, tentent de dynamiser les notions mêmes de *payo* et de gitan comme synonymes de succès et d'échec social. Malgré son insistance sur le succès, la doctrine de Vino Nuevo ne se différencie pas de l'IEF en ce qui concerne l'idée de devenir la doctrine des Gitans de classe moyenne ou haute. Comme nous l'avons vu, l'IEF est aussi capable d'attirer les couches sociales les plus favorisées socio-économiquement de ce groupe ethnique, surtout en centre-ville et dans le secteur d'El Rastro. La différence entre Vino Nuevo et ces congrégations de classe moyenne et haute de l'IEF est que la première comprend la religion comme un moyen pour s'élever socialement, économiquement ou éducativement et promeut une stratégie critique vis à vis de la culture gitane, lui attribuant en grande partie

la mauvaise situation de la population *calé*. La vieille stratégie consistant à abandonner des aspects de la culture gitane et à estomper la frontière ethnique pour obtenir une meilleure intégration sociale et parvenir à s'élever n'est pas nouvelle dans la population *calé* bien que cela ait certainement quelque chose de tout à fait inédit dans le contexte madrilène où il n'y a pas une histoire, comme dans d'autres régions espagnoles et par exemple à Jerez de la Frontera (36), de processus d'ouverture culturelle au monde *payo* ni d'hybridations d'identité aussi marquées. Mais par rapport à ces stratégies gitanes, Vino Nuevo propose des mécanismes originaux et uniques qui la distinguent d'autres chemins de mobilité sociale.

Les différences doctrinales entre Vino Nuevo et l'IEF sont très claires. Le pasteur de Vino Nuevo accuse l'IEF de culturaliser – et donc de falsifier – la doctrine protestante, d'où sa rébellion puis son départ de l'institution. À Vino Nuevo, on tend à définir ce rejet du passé gitan avec le binôme conceptuel *Culture du Royaume vs Tradition*. Selon cette façon de comprendre la relation culture-succès, la tradition, ou dit autrement certains traits de la culture gitane, empêchent les Gitans de cueillir le fruit divin que Dieu a laissé sur Terre pour ceux qui suivent son chemin triomphal de bénédiction.

À Vino Nuevo, par exemple, on prêche contre les attitudes de résignation et de fatalisme associées à la culture gitane et on enseigne que les chrétiens forgent leur propre destin grâce à l'*onction* du Saint-Esprit. La doctrine sous-jacente de la confession positive, qui est au cœur de la doctrine dans l'Église Vino Nuevo, accorde un rôle performatif à la volonté orientée par la foi. Dieu est un père qui fonctionne avec des logiques contractuelles et promeut l'ascension sociale, succès terrestre qui est la récompense d'une vie guidée par la foi et les principes protestants de l'Église. De façon conséquente, les pratiques rituelles de Vino Nuevo se convertissent en un espace énergétique et motivant qui exalte, incite et stimule le moi gagnant. La pratique la plus récurrente exprimant l'affirmation du moi est la *libération d'esprits* (*liberación de espíritus*), une guérison spirituelle à forte composante psychoanalytique, corporelle et eschatologique, caractérisée par la détection des maux spirituels et démoniaques qui empêchent le succès du croyant et l'incitation au vomissement dans le but d'expulser du corps les esprits qui causent le mal. Alors que dans l'IEF, la libération d'esprits ne se fait que dans des cas extrêmes et en réponse à des conduites addictives comme par exemple la consommation abusive de drogues, cela fait partie à Vino Nuevo d'une logique d'individualisation et d'une stratégie normalisée.

En plus de la recherche continue d'affirmation du moi et l'hyper-individualisation des destins, les dimensions qui sont le plus en contraste avec les enseignements de l'IEF sont relatives au genre, à l'économie et à l'acquisition de capital éducatif.

Avant d'expliquer quoi que ce soit relativement au genre, il est nécessaire de signaler qu'il y a dans le christianisme charismatique une contradiction doctrinale centrale que l'on peut résumer par le binôme conceptuel

(36) Manuela Cantón Delgado et al., *Gitans pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura Demos, 2004, p. 106.

femmes spirituelles vs autorité institutionnelle. Dans la doctrine charismatique, on recherche la participation et l'implication maximales de tous les croyants et des femmes sont reconnues comme *spirituelles* pour permettre à tout membre de la congrégation d'exercer un leadership religieux ; mais en même temps, on se base sur une conception hiérarchique et duelle des sexes typiquement chrétienne qui représente la femme comme un être qu'il faut surveiller à cause de sa supposée inclination naturelle au péché. Cette contradiction quant au genre qui pousse la femme à répondre à un appel spirituel tout en lui niant un rôle dirigeant se résout de manière différente dans les deux Églises gitanes. Dans l'Église Vino Nuevo, en opposition à l'IEF, on reconnaît à la femme une certaine puissance spirituelle pour contrôler l'inclination à la tentation et au péché qu'on lui présuppose depuis les origines bibliques de la figure d'Ève. En conséquence et en contraste avec la rigidité de l'IEF, la division des espaces congrégationnels à Vino Nuevo quant au genre est souple et l'on renforce la sociabilité continue entre hommes et femmes croyants non apparentés entre eux. Étant donnée la reconnaissance de cette puissance spirituelle, on permet aussi à Vino Nuevo des espaces ministériels où la femme peut développer une carrière spirituelle et un leadership institutionnel brisant en cela les rigides schémas de refus du ministère féminin de l'IEF. Les pasteurs de Vino Nuevo, en plus de devenir des modèles de féminité et de pouvoir, et de diriger les réunions féminines pendant les cultes comme c'est le cas pour les femmes des pasteurs de l'IEF, ont une charge ministérielle de plein droit et peuvent donc prêcher publiquement devant la congrégation. Dans le réseau apostolique de Maldonado, on utilise la figure biblique de Déborah, « *mère en Israël* » pour inciter les femmes à prendre un rôle central dans la diffusion de l'Évangile. Les *déborahs* sont des croyantes à vocation pastorale que l'on pousse à propager la doctrine charismatique. Cependant, les racines patriarcales du protestantisme et l'écho de la contradiction entre femmes spirituelles et autorité institutionnelle restent présents à Vino Nuevo et dans son réseau apostolique puisque la majorité des *déborahs* qui atteignent les ministères féminins obtiennent ces postes grâce aux co-leaders dérivés de leur relation matrimoniale avec un homme dont la trajectoire spirituelle est reconnue à l'intérieur du réseau.

En ce qui concerne la deuxième différence doctrinale capitale, l'économie, le domaine du travail et de l'argent occupent une place visible et centrale dans les prédications de tous les pasteurs et toutes les pasteuses de Vino Nuevo. Dans le pentecôtisme de l'IEF, on tend à représenter l'économie comme une dimension où exprimer la sainteté et la régénération morale, enseignant une nouvelle éthique du travail et de la rationalité économique qui se traduit par des pratiques pour éviter le gaspillage dans les budgets familiaux ou des sanctions contre les ventes malhonnêtes aux clients des marchés aux puces (37). À Vino Nuevo, par contre, l'économie tend à être non pas une dimension de plus mais la dimension privilégiée où s'exprime l'onction de l'Esprit. Dans les prédications, on demande d'investir dans l'Église – temps, argent, etc. – avec enthousiasme. La métaphore de la *semence*, ou en d'autres termes

qui donne recevra, devient le fil sémantique qui relie et résume la relation de Vino Nuevo à l'économie. La quintessence de la relation entre succès et Église à Vino Nuevo s'est matérialisée avec la récente acquisition d'une nouvelle et impressionnante église pour le profit de la congrégation dans le quartier de Carabanchel, devenue un signe de prestige, d'orgueil et de distinction par rapport aux autres églises du secteur.

En ce qui concerne la dernière des différences doctrinales signalées, le domaine éducatif, les deux Églises se distinguent de façon marquée. Historiquement, quelques églises de l'IEF, dans le but d'appliquer la maxime protestante d'étudier l'Écriture sacrée sans médiation ecclésiastique, ont impulsé institutionnellement l'alphabétisation des Gitans. Actuellement, étant donnée son importance dans la communauté, on a l'habitude aussi dans les églises d'offrir des soutiens extra-pédagogiques pour tenter de palier les inégalités entre certains enfants gitans et leurs camarades de classe *payos*. À Vino Nuevo, où l'on propose aussi des services communautaires de mise à niveau, on s'en différencie toutefois parce qu'on enseigne en plus une éthique spécifique, basée sur la nécessité d'auto-amélioration comme signe de bénédiction divine et sur la formation continue comme expression de l'onction du Saint-Esprit.

6. Conclusion

La création continue d'églises gitanes depuis les années soixante du siècle dernier est un exemple qui contredit les représentations sociales percevant la population gitane comme un groupe ancré dans le temps, anachronique et piégé par l'histoire, sans capacité de génération d'outils de changement social. L'expansion du pentecôtisme et de ses églises parmi les Gitans est un des phénomènes clés pour comprendre l'identité et l'ethnicité gitane actuelles. Les stratégies des Gitans en ce qui concerne leur sentiment de distinction culturelle et la stigmatisation dans une société qui les exclut se jouent aujourd'hui avec des scénarios où les religions charismatiques et leurs logiques surnaturelles, ascétiques et réformatrices du moi sont partie intégrante et constitutive de la gestion de l'ethnicité et des manières de comprendre leur position dans le monde.

Dans le cas des églises de l'IEF analysées, le sentiment de la différence tend à rester ferme, pariant sur une stratégie de résistance : désobjectiver les hiérarchies sociales et leur donner un autre sens. Dans ces églises de l'IEF, on tente en outre de maintenir telles quelles la centralité de certains traits de la culture gitane et les bases d'une forme conservatrice de compréhension de l'ordre moral gitan. À Vino Nuevo par contre, on milite pour que l'axe ethnique ne soit plus central dans la vie religieuse et pour une stratégie d'ouverture. Avec cette stratégie, Vino Nuevo n'essaye pas de dissoudre totalement le sentiment de différence culturelle face aux non-Gitans mais plutôt d'identifier pour les transformer ces traits de la culture *calé* qui, selon cette *vision doctrinale*, empêchent d'accéder avec les mêmes chances aux biens et ressources offerts dans le monde hégémonique *payo*.

Dans ces églises de l'IEF, on tente en outre de maintenir telles quelles la centralité de certains traits de la culture gitane et les bases d'une forme conservatrice de compréhension de l'ordre moral gitan. À Vino Nuevo par contre, on milite pour que l'axe ethnique ne soit plus central dans la vie religieuse et pour une stratégie d'ouverture.

(37) *Ibid.*, p.209.

Le ressenti de la cène

Jean de Saint Blanquat*

* Article basé sur une intervention lors du 33^e atelier du réseau Eurethno *Inégalités. Migrations, crise pandémique et nouvelles inégalités*, du 15 au 17 septembre 2022 à Pérouse.

Or, il y a dans presque tous les protestantismes un rituel particulier qui s'appelle en français la cène, dans la plupart des autres langues le souper ou le repas du Seigneur et qui est un moment particulièrement physique puisqu'il s'agit de manger puis de boire ensemble.

Introduction : un autre continent caché du protestantisme

Le protestantisme est très mal connu, y compris des protestants eux-mêmes. Il y a ainsi des évidences qui circulent à son propos et qui, dès qu'on se met à les interroger, s'avèrent extrêmement problématiques.

Premier exemple : les protestants n'utilisent pas d'images. Les temples sont vides et nus, il n'y a pas de culte des images, le protestantisme est une religion iconoclaste. Sauf que le monde n'a jamais manqué de grands et petits artistes protestants ou issus du protestantisme et que l'image religieuse la plus diffusée au monde actuellement (la *Tête de Christ* peinte en 1940 par l'américain Warner Sallman, environ 500 millions de reproductions) est protestante. Bref, il semble que le fait de penser qu'ils n'adorent pas les images a plutôt libéré les protestants au niveau plastique et qu'ils ont fait de leur religion l'une de celles qui se sert le plus des images. Ni Rodolphe Töpffer (inventeur de la bande dessinée) ni Walt Disney (créateur du dessin animé de masse) n'ont jamais renié bien au contraire le protestantisme de tendance calviniste dans lequel ils avaient été élevés. Ce rapport à l'image des protestants est un premier continent caché de l'expérience protestante (1).

Deuxième exemple : les protestants sont réputés austères, *puritains*, mal à l'aise en matière sexuelle. Sauf que les Puritains eux-mêmes ne l'étaient pas tant que ça (voir Milton et sa conception du mariage) et que le protestantisme est l'une des religions les plus focalisées sur l'acte sexuel : comment le faire, pourquoi il faut le faire. Là aussi, l'interdiction de fait du célibat des prêtres (puisque tout le monde est prêtre) semble avoir libéré le rapport à la sexualité et fait de l'hétérosexualité une sorte de dogme caché. D'où peut-être l'importance du couple pastoral homme-femme dans la pratique : hier pasteur et femme de pasteur, aujourd'hui (du fait de l'accès presque généralisé et souvent massif des femmes au ministère depuis la deuxième moitié du 20^e siècle) pasteur/prophétesse, pasteur/pasteure. Et, malgré les apparences ultra-modernistes dans la plupart des protestantismes établis et historiques, la difficulté plus grande que dans d'autres religions à tolérer l'existence en son sein de l'homosexualité avec de nombreuses scissions récentes d'Églises sur ce sujet pourtant très peu abordé par la Bible et dont la prédication de Jésus, telle qu'elle nous est parvenue, ne parle pas.

Le troisième exemple sera l'objet de cet article : les protestants sont cérébraux, il n'y a pas d'expérience physique ou mystique et la parole suffit dans le protestantisme qui est une sorte de rationalisme religieux. Qui a tâté du pentecôtisme sait déjà que ce n'est pas

tout à fait le cas depuis que cette version du protestantisme a émergé au début du 20^e siècle et s'est de plus en plus imposée sur tous les continents comme porte d'entrée dans le protestantisme (dont il devient difficile à distinguer) pour toutes sortes de populations : Roms, migrants, musulmans (2) ... Qui a étudié de près l'histoire des divers réveils protestants et de la Réformation elle-même sait que ça n'a jamais été le cas. Qui connaît les effets physiques de toute parole comprend que la cérébralité pure est difficilement envisageable, particulièrement dans le domaine des croyances.

Or, il y a dans presque tous les protestantismes un rituel particulier qui s'appelle en français la cène, dans la plupart des autres langues le souper ou le repas du Seigneur et qui est un moment forcément physique puisqu'il s'agit de manger puis de boire ensemble. Ce moment correspond théologiquement aux eucharisties catholique et orthodoxe car il est basé sur les mêmes paroles de Jésus, mais il en diffère grandement par au moins quatre traits (3).

Premier trait : puisque tout le monde est prêtre, tout le monde peut donner le pain et le vin. Même si, dans les faits, ce sont la plupart du temps les personnes faisant office de pasteur ou diacre par souci d'ordre et de solennité.

Deuxième trait : personne n'a le pouvoir de changer le pain et le vin en quoique ce soit de différent et si on pense que cela se fait (comme par exemple chez les luthériens), c'est attribué au moment d'assemblée, le pain et le vin redevenant ensuite tout simplement du pain et du vin. Pour la plupart des autres protestants, il s'agit tout du long de pain et de vin mais quelque chose se passe soit spirituellement (le Christ est là d'une façon ou d'une autre) soit mémoriellement (le Christ n'est pas là mais c'est un moyen de penser à lui).

Troisième trait : l'horizontal compte autant que le vertical, il ne s'agit pas d'un rapport entre le fidèle et le Christ par l'entremise du prêtre. La cène est communion (c'est à dire communication) des participants au Christ et communion des participants entre eux, ce double mouvement symbolisant l'Église. On ne peut pas prendre la cène tout seul ni être son Église à soi tout seul.

Quatrième et dernier trait : même si elle est très importante, la cène n'est pas considérée comme centrale, elle est au mieux l'égal de la prédication qui est le moment majeur du protestantisme, celui où tout se joue (la cène comme la prédication étant actionnées par les deux moteurs de la foi protestante que sont la lecture de la Bible et l'action de l'Esprit). D'où une tendance historique à en faire quelque chose d'un peu exceptionnel qui n'a pas lieu à chaque culte (sauf chez les luthériens).

Dès ce nouveau rituel créé (mais pour eux restauré), les réformateurs se sont beaucoup disputé sur les quelques divergences qu'ils avaient à son propos, essentiellement sur la présence matérielle ou non du Christ dans le pain et le vin. Ces conflits ont servi à différencier la Réforme à direction urbaine de l'Europe rhénane et la Réforme à direction princière au nord-est de celle-ci, et permis à Calvin de trouver un compromis entre sa position théologique personnelle (plus proche de Luther) et la position géographique de l'Église de Genève (plus proche de

Zwingli) en définissant une cène hospitalière à laquelle chacune et chacun doit d'abord participer avant de savoir exactement ce qui s'y passe. Formule qui a eu du succès bien au delà du calvinisme et qui a permis peu à peu de calmer le débat, tout le monde constatant que les expériences étant diverses mais le besoin profond, il valait mieux parler d'autre chose. D'où une littérature abondante au début (mais plus sur des questions théologiques que pratiques) puis plus grand chose jusqu'à la grande négociation œcuménique de la deuxième moitié du 20^e siècle.

Dans la première partie de cet article, nous allons très rapidement survoler ce que les écrits protestants peuvent nous dire de cette expérience de la cène entre le 16^e et le début du 21^e siècle. Car je pense que ce sont les caractéristiques de cette expérience, plus que les conceptions théologiques (bien que cela soit naturellement lié) qui expliquent les transformations causées par la pandémie et leur spontanéité.

1. Le ressenti de la cène avant la pandémie

Le problème d'un historique du ressenti (ou de l'expérience) de la cène est que, à part Calvin, cela n'a jamais vraiment intéressé les théologiens protestants hors la question de savoir comment le Christ pouvait y être présent ou non (4). Or les théologiens sont les seuls à écrire sur la cène qui n'est abordée sinon que de biais et entre les lignes par des documents institutionnels (tels les confessions de foi, les catéchismes ou disciplines) permettant seulement de deviner des résistances ou des conflits. Quant aux fidèles, ils ont toujours été très discrets et cette discrétion est encore prégnante puisque j'ai pu expérimenter depuis le début de ma recherche à quel point la cène (même collective, même publique) fait partie, comme la prière, du côté intime de la foi, celui sur lequel on a du mal à poser des mots vis à vis de l'extérieur, ou alors de jolis mots, flous et honorables qui intellectualisent la chose et la placent du côté des sentiments plutôt que des sensations. D'autant qu'est souvent présente aussi la crainte de faire référence à du surnaturel, du magique, du physique puisque comme la prière encore, c'est un moment possible de contact avec le divin. Ce sont pourtant, on le verra, les fidèles qui, par leur participation ou non-participation, ont forcé l'appareil religieux à dé-théologiser quelque peu la cène.

Les 4 effets de la cène selon Calvin

L'un des rares théologiens à avoir abordé de front et en détail les effets de la cène au delà de la présence ou non du Christ est donc Jean Calvin. Il le fait dans le long chapitre sur ce sacrement du 4^e livre de son *Institution de la religion chrétienne* (5) dont nous allons tenter d'analyser ici brièvement les très nombreuses notations sensorielles (car Calvin a une écriture sensorielle).

Je classerai ces notations en trois catégories que l'on peut aussi voir comme les trois étapes graduelles d'une communication, de la prise de conscience de celle-ci à sa réalisation pleine et entière en passant par son effet direct sur le fidèle (6) :

D'abord la cène est là pour « éveiller, stimuler, inciter » :

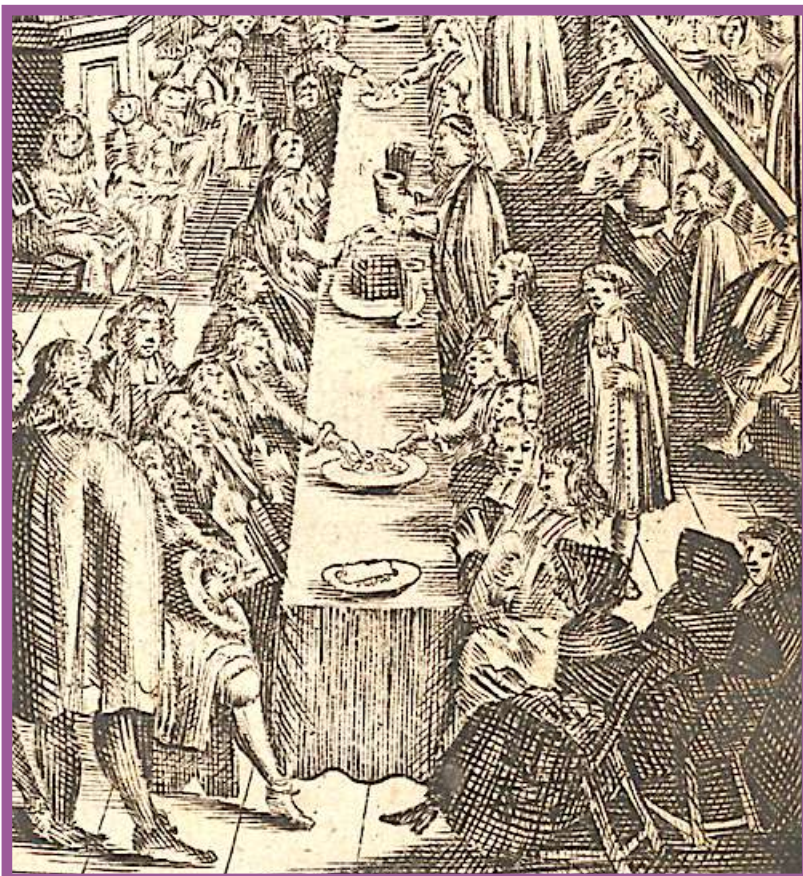
(1) Sur cette question du rapport du protestantisme à l'image, on lira la synthèse récente d'Andrew Coates (*Religion and the Arts : What Is Protestant Art ?*, Brill, 2018) qui conclut que « les protestants ont été bien plus souvent des producteurs et des consommateurs d'images religieuses que des destructeurs d'images » mais des images dont ils « semblent valoriser généralement l'accessibilité, la familiarité et le message » (pp.2 et 9). Je m'en étais abondamment servi pour le dossier *Un dessin protestant ?* (*Foi&Vie*, 2020/6, pp.2 à 47) qui examinait le rapport à la foi et au dessin de 6 artistes protestants ou de milieu protestant au cours des 6 siècles d'histoire de cette religion : Hans Baldung Grien, Gesina ter Borch, Daniel Chodowiecki, Rodolphe Töpffer, Tove Jansson et Craig Thompson.

(2) Sur les pentecôtismes, on lira la synthèse récente de Yannick Fer (*Sociologie du pentecôtisme*, Karthala, 2022) et particulièrement ses chapitres Émotions et communication, Corps et culture. Voir notre recension p.54 de ce numéro.

(3) Sur la cène et ses théologies, particulièrement aux 16^e et 20^e siècles, on lira la précieuse synthèse d'André Gounelle, *La Cène, sacrement de la division*, Les Bergers et les Mages, 1996.

(4) Je ne suis qu'au début de cette enquête dans le corpus des textes protestants pour y déceler les traces de ce qui se passait dans les temples et dans les cœurs au moment de la cène. Mes lectures jusqu'ici confirment que la question qui m'intéresse est très rarement abordée de front aussi bien dans la littérature religieuse que scientifique, les spécialistes protestants semblant gênés par ce rituel difficile à catégoriser et théoriser (puisque'il est intime), les spécialistes non-protestants l'ignorant la plupart du temps (puisque'il est intime). Il est caractéristique par exemple que le plus grand spécialiste francophone, André Gounelle, soit à peu près le seul à lui consacrer un livre très fouillé pour finalement conclure que ce rituel n'ayant plus le sens qu'il avait au début du christianisme et étant de plus devenu un signe de division entre chrétiens, il serait souhaitable de s'en passer mais qu'on est malgré tout forcé de le conserver car « la foi a évidemment besoin de cérémonies » (*op.cit.*, p.207).

(5) Il s'agit originellement du chapitre 12 (De la cène) dans la première édition en français de 1541, encore principalement occupé du débat sur la présence du Christ. Ce chapitre (désormais 17 du livre 4 : De la sacrée cène de Jésus-Christ, et que c'est qu'elle nous apporte) est nettement rallongé dans les dernières éditions avec ajout en introduction d'une importante partie sur les effets qui sert de base à notre analyse. On peut penser que c'est à la fois l'expérience des cènes vécues à Genève et le goût de Calvin pour la description des sensations qui l'ont poussé à sortir par ce biais du très vif débat entre zwingliens et luthériens qu'il estimait avoir résolu par son compromis. Je me base sur la dernière édition en français du vivant de Calvin, chez Jean Crespin en 1560 (pp.613-644), disponible sur le site des bibliothèques publiques suisses [e-rara](http://www.e-rara.ch). Les éditions modernes de l'*Institution* reprenant le texte final (et non celui de 1541 préféré par les éditions littéraires) sont celles de Jean-Daniel Benoît (Vrin, 1957) qui permet une utile analyse détaillée des ajouts au fur et à mesure des éditions jusqu'en 1560, et celle mise en français moderne par Marie de Védrières et Paul Wells (Kerygma/Excelsis, 2009) à partir de la première tentative de modernisation, celle de Jean Cadier et Pierre Marcel (Labor et Fides, 1955).



(6) Ces trois effets pourraient être mis en regard avec ce que l'historien juif américain Yosef Hayim Yerushalmi dit du Seder : « *Nous en prendrons pour exemple [de cette mémoire existentielle] la cène pascalle, le Seder, exercice quintessentiel de la mémoire collective juive. Au cours du repas pris à la table familiale, les rites, la liturgie et même la cuisine visent à transmettre d'une génération à l'autre un passé vital. Tout le Seder est l'accomplissement symbolique d'un scénario historique dont trois grands moments structurent la Haggada qui est lue à haute voix : l'esclavage – la délivrance – la rédemption finale* » (Zakhor, Histoire juive et mémoire juive, La Découverte, 1984, p.60).

(7) *Institution de la religion chrétienne, op.cit.*, livre 4, chapitre 17, § 42 (p.640), 10 (p.617) et 1 (p.613). Transcription littérale (je me suis contenté de moderniser l'orthographe et la ponctuation).

(8) *Ibid.*, § 1 (p.613) et 11 (p.618).

(9) *Ibid.*, § 32 (p.632), 8 (p.617) et 36 (p.636).

L'ouverture du cœur fait immédiatement (et anachroniquement) penser à l'insistance sur le cœur ouvert dans les Églises pentecôtistes.

(10) *Ibid.*, § 42 (p.640) et 1 (p.613).

(11) Je me base sur la 9^e édition du *Catéchisme ou instruction dans la religion chrétienne*, Jean Pistorius, Bâle, 1722 (ici, pp.200 à 205). La première édition datait de 1702. Ostervald (1663-1747), basé à Neuchâtel, eut une influence majeure non seulement sur les Églises réformées francophones mais aussi sur tout le protestantisme européen et au delà. Son adaptation de la traduction de la Bible (1744) servit aux protestants francophones jusqu'au début du 20^e siècle.

« Jésus-Christ nous testifie et scelle en la cène cette participation de sa chair et de son sang par laquelle il fait découler sa vie en nous, tout ainsi que s'il entraînait en nos os et moelles » afin que « nous cueillions de jour en jour nouvelle vigueur jusqu'à ce que nous parvenions à l'immortalité céleste » (7).

Ensuite la cène réjouit, satisfait, apaise, Calvin soulignant d'entrée que la cène est un « *banquet spirituel* » où « *nos âmes* » sont « *nourries et repues à l'immortalité bienheureuse* » et refusant toute intellectualisation du processus :

« Je n'accepte point cette cavillation [argument spécieux] de dire que nous recevons Jésus-Christ seulement par intelligence et pensée quand il est dit que nous le recevons par foi car les promesses le nous offrent non pas pour le nous faire seulement regarder en nous amusant à une simple contemplation et nue, mais pour nous faire jouir vraiment de sa communion » (8)

Finalement, la cène transporte hors de soi, relie à la fois au divin et à la communauté d'une manière incompréhensible :

« Au reste, si quelqu'un m'interroge plus outre comment cela se fait, je n'aurai point de honte de confesser que c'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit ou pour l'expliquer de paroles. Et pour en dire brièvement ce qui en est, j'en sens plus par expérience que je n'en puis entendre ».

Mais cela exige tout de même une attitude ouverte, réceptrice puisque la vie

« vient au devant de nous pour se présenter à nous, seulement que nous lui donnions ouverture en notre cœur pour la recevoir et nous l'obtiendrons ».

Et tout cela peut nous mener très haut :

« Nous avons montré que l'homme chrétien pour bien recevoir Jésus-Christ en la Cène doit élever son esprit et son âme au ciel, (...) pour parvenir à la hauteur des mystères célestes » (9).

Par ailleurs, Calvin ne cache pas que la cène peut avoir d'autres effets, indésirables selon lui, en particulier la crainte ou l'effroi de ne pas être digne d'y participer. Ce qui lui semble aberrant hors cas extrêmes (non croyance, état de péché manifeste) puisque pour lui, la cène n'est pas « *pour les parfaits mais pour les imbéciles et débiles* », ceux qui ont justement besoin de ces « *signes visibles, fort propres à notre petitesse* » pour sentir qu'ils sont sauvés (10).

La cène effrayante : quand les fidèles font grève

Nous sommes donc dès Calvin un peu loin des évidences qui circulent aujourd'hui sur le protestantisme (et sur Calvin), évidences qui ont peut-être un peu à voir avec la phase suivante d'établissement et de rigidification aussi bien côté luthérien que réformé entre 16^e et 17^e siècles. Côté luthérien, on codifie la cène à l'extrême. Côté réformé, on la raréfie à l'extrême (ce qui est tout à fait contraire aux enseignements de Calvin qui la souhaitait tous les dimanches). Que devient l'expérience

de la cène dans ces conditions ? En m'appuyant sur les écrits de deux pasteurs réformés, l'un au début du 18^e siècle, l'autre au milieu du 20^e siècle, je vais tenter de résumer l'histoire d'un étrange rapport de force entre institution et fidèles dont la cène a été le théâtre et où les fidèles ont finalement eu le dernier mot, ce qui pourrait indiquer l'importance des effets de la cène, la difficulté qu'ont les institutions à les appréhender et les fidèles à les exprimer.

Le pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald est représentatif du nouveau courant post-calviniste, rationaliste et moraliste du protestantisme. Son *Catéchisme* est déjà très loin de Calvin et cela ressort particulièrement en ce qui concerne la cène. Non seulement parce qu'il est clairement zwinglien et mémorialiste (il ne parle même pas de présence spirituelle), mais parce que la cène est chez lui une sorte d'auto-examen moral, aspect qu'elle n'avait pas du tout chez Calvin :

« D. En quel état faut-il être pour s'approcher de la Sainte Cène ?

R. Il faut être un vrai chrétien.

D. Que faut-il donc faire avant la Communion ?

R. Il faut voir si l'on a une vraie foi et si on est du nombre des fidèles, et pour cet effet il faut s'éprouver soi-même. (...)

D. Quelles dispositions faut-il avoir quand on communie ?

R. Pour bien communier, il faut avoir toutes les dispositions d'un chrétien, une vraie foi, une sincère repentance, un véritable amour pour Dieu et pour tous les hommes, et une ferme résolution de nous acquitter de notre devoir ».

Après ce préambule bien dissuasif et propre à susciter le quatrième effet jugé non désirable par Calvin, Ostervald semble vouloir s'en prémunir en revenant un moment aux fondamentaux calviniens :

« D. La Communion est-elle une action bien difficile et doit-on s'y présenter avec frayeur ?

R. Non, au contraire, il n'y a rien de plus facile ni de plus agréable que cette sainte action et il faut la célébrer avec joie ».

Pour ensuite mentionner les deux « *fruits* » que l'on peut assimiler aux deux premiers effets mentionnés par le réformateur : l'éveil (« *La Sainte Cène nous sanctifie et nous encourage à notre devoir* ») et la satisfaction (« *Cette action nous remplit de consolation et de joie* »). Mais rien sur le troisième effet et surtout un retour en conclusion à la crainte et à l'effroi, décidément passés au premier plan :

« D. À quoi peut-on donc reconnaître si l'on a bien communiqué ?

R. On le reconnaît non seulement à la paix et à la joie que l'on ressent ; mais principalement par le soin que l'on a de vivre dans la crainte de Dieu, et d'accomplir les promesses qu'on lui a faites.

D. Tous les vrais communiants ressentent-ils cette paix et cette joie ?

R. Non, plusieurs en sont privés et quelques-uns mêmes sont alarmés et effrayés ; mais la marque la plus sûre d'une bonne communion, c'est la crainte d'offenser Dieu et l'étude des bonnes œuvres » (11).

Ma thèse est que cette volonté des institutionnels de raréfier la cène et d'en faire une sorte de tribunal (qui n'est pas une innovation d'Ostervald mais est présente dès la fin du 16^e siècle dans le courant réformé) est une sorte de pari : puisque l'on constate chez les fidèles un véritable appétit de cène, un besoin presque irrésistible de s'approcher de la sainte table, profitons-en pour exiger d'eux une rigueur morale extrême qu'il leur sera ainsi plus facile d'atteindre. Le problème est que l'effet fut l'inverse de celui escompté. En bons protestants, les fidèles se savaient de toute façon incapables d'être de *vrais chrétiens* et les lourds avertissements des pasteurs les convainquirent seulement qu'ils n'étaient pas dignes de participer. La cène se trouva donc ainsi de fait réservée soit à ceux qui avaient un peu de théologie (les sachants) et qui comprenaient encore le sens originel du sacrement, soit aux hypocrites ou indifférents qui étaient flattés de se distinguer ainsi du peuple et de côtoyer l'*establishment* religieux local. Et donc désertée ... Une situation (encore accentuée par le départ définitif des hypocrites et indifférents à partir du moment où la collectivité n'exigea plus la participation au culte) que constate notre deuxième pasteur, Charles Durand-Pallot, à la fin des années 1930 :

« Les jours de communion, la plupart de nos temples présentent un étrange spectacle. Au moment où le culte va recevoir son couronnement, l'auditoire se divise ; une minorité reste, une majorité part, quatre, cinq, dix fois plus nombreuse. S'il s'agissait d'un concert, comprendrait-on qu'après des débuts réservés à des musiciens de second plan, la salle se vide avant l'apparition d'un artiste de renommée universelle ? Pourquoi pareille anomalie lors de nos services de communion ? » (12).

Après ce constat désolant, le pasteur enquête auprès de ses fidèles et identifie deux motifs de refus de participation : « *Certaines personnes redoutent de prendre la cène, d'autres l'abandonnent parce que déçues* » (13).

Pour celles qui redoutent, c'est le poids du passé :

« Jusqu'à des temps assez rapprochés, que d'objurgations solennelles descendues du haut des chaires ! S'il fallait posséder toutes les qualités requises par les manuels de piété pour communier dignement, je crois que saint Paul et saint Jean se seraient abstenus ! De ce passé, il reste des traces dans le subconscient de beaucoup de personnes ; on s'imagine qu'il faut « *être en règle* » pour oser se présenter à la table sainte, sous peine de graves châtiments envoyés par Dieu. Or, est-on jamais sûr d'être en règle ? Gros risque qu'il est prudent d'éviter » (14).

Pour les déçus, il signale plusieurs cas, très intéressants pour quiconque enquête sur les effets de la cène mais qu'il fustige en bon successeur d'Ostervald. Il y a ceux qui

« s'attendent à éprouver des émotions très vives et même croient normal de recevoir avec le pain et le vin quelques parcelles de félicité céleste. Déçus, ils estimeraient inutile de renouveler leur expérience qu'ils résumeraient par ces mots : – Rien que cela ! C'est bien peu ! Dieu accorde parfois aux siens la grâce d'une courte

évasion au dessus des promiscuités terrestres. (...) Remercions Dieu de ce que nos cultes de cène ne sont pas des bouffées d'opium qui, après un court moment de griserie, écœurent et privent de forces pour les luttes urgentes. N'espérons aucune sensation extraordinaire, physique ou mentale, pendant la durée d'un service de communion, en particulier en mangeant le pain et buvant le vin de la Cène. Il serait malsain de cultiver une sorte de surexcitation nerveuse. Suivant son tempérament et les circonstances de l'heure, tel restera froid, tel aura les yeux mouillés de larmes ; tel aussi ému certain jour ne le sera pas à l'occasion suivante ou l'inverse. Accueillons avec reconnaissance un sentiment de paix, de joie, de satisfaction intime, mais ne murmurons pas s'il fait défaut. La valeur d'un culte en général, d'un culte de Cène en particulier, ne dépend pas de nos sensations ; elle réside dans le fait d'avoir répondu à l'invitation du Maître et d'avoir spirituellement participé à son corps et à son sang » (15).

L'échec de la cène terrifiante est acté après-guerre et entraîne une revirement des Églises réformées francophones avec un retour à une cène plus fréquente (non plus 4 fois par an comme c'était la norme mais à peu près toutes les deux semaines), même dans les milieux libéraux ou ultra-établis. Il me semble que cette cène plus calvinienne dans les faits, fréquente et accueillante, qui finit par gagner la partie à la fin du 20^e siècle, est due à trois phénomènes :

L'assouplissement des relations entre luthériens et réformés qui permet à chaque courant de prendre ce qu'il trouve bon dans la cène de l'autre et de se fréquenter à cette occasion, d'abord dans les pays où leurs Églises s'unissent comme la Prusse puis l'Allemagne au 19^e siècle. Ensuite un peu partout grâce aux accords œcuméniques inter-protestants du 20^e siècle.

(12) Charles Durand-Pallot, *Baptême, Confirmation, Sainte-Cène, Simples explications à l'usage des parents, catéchumènes, communicants*, Labor, après 1943, p.136. Durand-Pallot, qui a été pasteur de l'Église française de Bâle, écrit cet ouvrage en fin de carrière, précisant dans son avant-propos : « *Un ministère de plus de quarante années nous a montré que peu de personnes comprennent l'exacte signification des trois cérémonies caractéristiques du Christianisme évangélique* ».

(13) *Ibid.*, p.137.

(14) *Ibid.*, pp.138-139.

(15) *Ibid.*, pp.145-147.

Une cène effrayante en presbytérianisme écossais à la fin du 19^e siècle : Un sacrement écossais par Henry John Dobson (vers 1893, Cartwright Hall Art Gallery, Bradford, Royaume-Uni).



On arrive à l'objet de notre enquête avec la question sur le ressenti : 55% disent ressentir « quelque chose de particulier » au moment de la cène tandis que 31% disent ne ressentir « rien de particulier ».

Le maintien dans les Églises reformées d'un courant strictement calviniste qui retrouve de la vigueur grâce aux réactions anti-rationalistes des réveils (ceux qu'on appellera un temps *orthodoxes* et qui s'appelaient déjà eux-mêmes *évangéliques*) et qui, même s'il est politiquement plus conservateur, est religieusement plus favorable à la spontanéité des pratiques et aux dynamiques de conversion et reconversion.

Enfin le développement des Églises ni calvinistes ni luthériennes sur le terreau anabaptiste et anglican (mais pas seulement) où la cène est l'un de ces nombreux moments où l'Esprit se manifeste (en concurrence, par exemple chez les pentecôtistes, avec la guérison et le parler en langues). Elle est donc vue très positivement mais perd l'importance qu'elle peut avoir dans des milieux moins spontanés et moins récemment convertis où elle reste le seul moment collectif consacré de fait au contact avec le divin.

Arrivés à la veille de la pandémie, nous pouvons donc déceler quatre effets de la cène qui semblent rester constants du 16^e au 21^e siècle : l'effroi, l'excitation, le plaisir, l'extase. Parce que nous avons pu les identifier dans ce qu'écrivait Calvin, que nous les avons retrouvés lors d'entretiens après la pandémie et qu'ils peuvent être décelés des quelques textes que nous avons étudié entre les deux. Même si les trois sortes d'effets positifs n'ont rien d'automatique (la plupart des fidèles faisant bien attention d'ailleurs à ce que cela ne se voie pas), il sera intéressant dans la poursuite de cette recherche de les comparer aux effets d'autres expériences religieuses (16).

2. Ce qu'a changé la pandémie

Trois attitudes face à l'impossibilité de la cène en présentiel (enquête de 2021)

Qu'est-ce que le Covid a changé à tout cela ? Comme ailleurs, il a révélé des fractures et accéléré des transformations. Comme fractures, il y a d'abord pour ce qui nous intéresse celle entre qui peut se passer de cène et qui ne le peut pas. Ensuite et c'est lié (mais pas toujours), celle entre les paroisses qui ont les moyens d'assurer un culte à distance et celles qui ont plus de difficulté à le faire.

En Île de France où j'ai mené la première partie de cette recherche (17), les réactions ont été à la fois variées et spontanées (il y a eu très peu de communication entre paroisses). La cène n'a pas été possible pendant près de deux mois et il me semble que ce sont certaines paroisses luthériennes qui ont été les premières à réagir en mettant en place très vite des cènes en ligne par *Zoom* ou d'autres moyens. Côté réformé, il y a eu aussi ce type de réaction mais la majorité des paroisses semble s'être accommodée d'une absence de cène vécue comme une pénitence ou parfois un soulagement (l'effet d'effroi restant encore présent parmi les générations âgées, plus présentes dans les conseils presbytéraux). Il y a eu aussi ce comportement sur-légaliste typique des minorités et que l'on a retrouvé chez les Juifs comme les musulmans : le gouvernement ordonne, nous allons être encore plus obéissants que les autres. En gros, j'ai constaté trois types de réaction :

1 on ne fait rien (à part au téléphone) ;

2 on met en place quelque chose de collectif (prédication en ligne, réunion ou culte *Zoom* ou *YouTube*) mais sans cène ;

3 on fait de même avec cène.

Ce qui est très clair est qu'un certain nombre de paroisses, souvent les plus importantes et riches mais pas toujours, ont fait de gros efforts pour améliorer leur niveau technique et filment aujourd'hui à peu près systématiquement leur culte, cène comprise. Ce qui était le cas de très peu d'entre elles auparavant. Mais ce très peu d'entre elles a profité de son avance au moment de la pandémie pour se transformer en véritables paroisses hybrides avec environ une moitié de l'audience du culte en présence et une moitié en ligne. Et dans cette moitié en ligne, on trouve beaucoup de paroissiens éloignés, n'habitant pas Paris ou ayant quitté Paris. Ce sont donc des paroisses qui se transforment de fait en Églises et on peut remarquer que les quatre paroisses à avoir le plus été dans cette direction ont des tendances théologiques très marquées mais opposées : deux paroisses s'affirmant *libérales*, deux paroisses de style *évangélique*.

La massification de la cène en ligne, une histoire d'effets ?

Pour la cène en ligne, même flou théologique : s'il y a une claire tendance luthérienne dans cette pratique (mais aussi contre), ses pratiquants se recrutent aussi bien chez des *libéraux* que chez des *évangéliques* et les opposants de même. Mais les craintes et les fermes oppositions du début semblent s'estomper au fur et à mesure que la pratique se diffuse et montre son innocuité : elle n'empêche pas les gens de venir, bien au contraire (puisqu'elle a tendance à ramener vers le culte des fidèles qui s'en étaient éloignés), elle ne semble pas générer d'effets indésirables.

Pour les effets, je m'appuierai sur l'article de la théologienne luthérienne américaine Deanna Thompson qui défend fermement la pratique mais signale quelques spécificités avec comme une accentuation, due sans doute au fait que la personne participante n'est plus forcément sous les yeux des autres :

« Au cours des derniers mois, j'ai entendu de nombreux témoignages à propos des réactions physiques de certaines personnes participant à des expériences de culte en ligne. Certaines sont tombées à genoux dans leur salon pendant les prières collectives, d'autres ont marché autour de leur maison en agitant leurs rameaux pendant les cultes du dimanche des Rameaux, d'autres encore se mettent à pleurer pendant les cantiques et la musique de circonstance créée par les membres de l'Église pendant la pandémie. Pour beaucoup d'entre nous, se réunir avec d'autres lors de cultes passant par des voies numériques a été une expérience réelle et incarnée de rassemblement, de connexion et de culte » (18).

Ce qui est un effet intérieur lors des cènes au temple devient un effet extérieur et démonstratif qui rappelle les attitudes dans les Églises où ce genre de comportement peut être encouragé comme certaines Églises dites évangéliques ou pentecôtistes. Je pense, pour l'avoir

(16) Par exemple en les plaçant sur la *M-Scale* (*Mysticism Scale*, échelle du mysticisme) définie dans les années 1970 par la psychologue américain des religions Ralph Wood.

(17) On peut en lire les résultats dans La cène en ligne, « sacrement de la division » ou « signe visible » d'unité du protestantisme ?, dans François Hourmant (dir.), *Religion et Covid, Discours et pratiques*, Hermann, 2022, pp.147-171.

(18) Deanna Thompson, Le Christ est vraiment présent, même dans la Sainte Cène via le culte en ligne, *Foi&Vie*, 2021/6, pp.50-55 (notre extrait pp.51-52), traduction de Christ is Really Present, Even in Holy Communion via Online Worship, *Liturgy*, 35/4 (décembre 2020), pp.18-24.

pratiquée moi-même, que la facilité avec laquelle la cène en ligne s'est diffusée en quelques semaines dans tout le monde protestant n'est pas seulement due à la souplesse théologique du protestantisme de ce point de vue (une présence spirituelle, cela peut passer par beaucoup de canaux). Mais aussi au ressenti semblable expérimenté par les pratiquants.

3. Un début d'enquête sur les effets de la cène

C'est pour vérifier cette hypothèse que j'ai lancé en septembre 2022 un questionnaire anonyme en ligne (19). Les résultats ne peuvent pas être représentatifs globalement puisqu'y répond qui veut et qu'on a vu que les protestants ont une petite difficulté à s'exprimer sur ces matières (même anonymement), qu'ils ne voient souvent pas ce qu'il y a de particulier dans ce rituel très particulier. Mais ils peuvent nous indiquer des tendances sur les attitudes et, lorsque les réponses seront assez nombreuses, les influences que peuvent avoir ou pas l'âge, le genre, l'origine, le type d'Église.

Au 31 janvier 2023, 88 personnes y avaient répondu : 63 % de femmes, 48 % de plus de 60 ans (42 % de 30 à 60 ans, 8 % de moins de 30 ans), 56 % venant d'un milieu protestant (28 % d'un milieu non protestant), 74 % faisant partie d'une paroisse de l'Église protestante unie de France (8 % de l'Union de l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine, 17 % participant à la vie de plusieurs paroisses, 6 % n'ayant pas de paroisse définie).

Des fidèles qui participent presque tous à la cène mais l'interprètent très différemment

Le premier groupe de 4 questions s'attaque à la pratique habituelle de la cène et aux classiques questions théologiques qu'elle a suscité depuis le 16^e siècle.

Les réponses sur la préférence entre un culte avec ou sans cène se divisent entre « avec cène » (43 %) et « ça m'est égal » (38 %). Les réfractaires (« sans cène »), ne sont que 9 %. Les gens répondant volontairement à un questionnaire sur la cène étant forcément plus intéressés par la question que les autres, on peut y voir un biais mais la division à peu près égale entre les adeptes du rituel et ceux qui préfèrent se voir comme indifférents à son égard est déjà symptomatique de deux attitudes paradigmatiques (j'aime/je crains ou j'assume que j'aime/je n'assume pas).

Le changement d'époque par rapport à la grève de la cène mentionnée plus haut (et sachant que notre échantillon est pour l'instant essentiellement en paroisses réformées) est clair quand il s'agit de savoir si l'on participe à la cène quand il y en a : 75 % répondent « toujours » et 18 % « la plupart du temps ». Comme on peut le constater *de visu*, la participation au culte implique désormais quasiment automatiquement la participation à la cène.

Si l'on en croit notre échantillon, la querelle originelle entre luthériens et réformés sur la hiérarchie entre

cène et prédication (les premiers les mettant à égalité, les seconds mettant celle-ci nettement en avant) s'est un peu déplacée puisque cette dernière position est minoritaire dans notre échantillon pourtant réformé : 18 % seulement placent la cène en deuxième position alors que 31 % adoptent la position luthérienne d'égalité tandis que 40 % bottent en touche : la cène est « très différente » et donc non comparable à la prédication. Il y a ainsi une reconnaissance du caractère très particulier de ce rituel.

Enfin, le débat théologique inter-protestant sur le mode de présence du Christ dans la cène reste vif et non conclu. Comme on est majoritairement en milieu réformé, il n'est pas très surprenant de voir la réponse calvinienne se détacher en tête (« Christ est vraiment là spirituellement », 41 %) mais l'éclatement du reste des réponses l'est un peu plus : 21 % de réponses zwingliennes (« Christ n'est pas là mais on fait cela en mémoire de lui »), 14 % de réponses ultra-calviniennes (« Christ est vraiment là (mais je ne sais pas comment) »), 13 % de réponses libérales (« Christ ou pas Christ, on est d'abord ensemble ») et 6 % de réponses luthériennes (« Christ est vraiment là (matériellement et spirituellement) »). Bref, il n'y a pas de consensus théologique entre les fidèles sur la communication au divin lors de la cène (20).

Beaucoup ressentent « quelque chose » mais l'expriment également très différemment

On arrive à l'objet de notre enquête avec la question sur le ressenti : 55 % disent ressentir « quelque chose de particulier » au moment de la cène tandis que 31 % disent ne ressentir « rien de particulier ». Lorsque j'ai pu interroger certaines personnes m'ayant d'abord affirmé

(19) Le questionnaire [La cène, qu'est-ce que ça me fait ?](#) (auquel il est toujours bienvenu de répondre) a été relayé par plusieurs paroisses dont celle du Marais à Paris sur le blog de laquelle j'ai pu écrire un texte pour expliciter ma démarche aux fidèles ([La cène, totem et tabou du protestantisme ?](#), 5 octobre 2022), par le portail *Regards protestants* et par moi-même auprès de pratiquants de ma connaissance. J'ai créé à cette occasion un blog de recherche [Venez car tout est prêt](#) destiné à publier peu à peu une revue du corpus des textes protestants sur la cène.

(20) Je n'ai bien sûr pas mis de qualification théologique dans le questionnaire pour privilégier la réponse sur le fond plutôt que sur la forme (importante aussi en protestantisme où on peut se dire calviniste sans avoir jamais lu un mot de Calvin et en pensant tout autrement que lui).



La véritable différence que nous avons jusqu'ici décelé en protestantisme à propos de la cène n'est ni théologique ni sociologique, elle est entre les personnes à qui la cène manque et celles à qui elle ne manque pas.

ce « *rien de particulier* », je me suis aperçu que les mots sont de redoutables freins à l'expression car elles pouvaient utiliser à peu près le même vocabulaire (« *présence de la communauté* », « *moment de partage* », « *sentiment de partager* » ...) que des personnes qui qualifiaient cela comme « *ressentir quelque chose* » (21).

Deux questions tentent d'amener à définir ce « *quelque chose* » ressenti par une majorité des réponses. D'abord avec la différenciation un peu artificielle (mais utile à ce stade) entre « *sentiment* » et « *sensation physique* ». Le sentiment étant plus respectable en milieu protestant réformé, c'est naturellement lui qui l'emporte (60 %) mais j'ai été étonné par le nombre de réponses sensorielles : 27 % disent que « *c'est les deux à la fois* » et 5 % mettent d'abord en avant la « *sensation physique* ». Le « *quelque chose* » étant difficile à définir, il fallait aussi permettre la réponse ouverte à la question « *Pourriez-vous décrire ce quelque chose ?* ». Je classerai les 48 réponses données jusqu'ici en 5 catégories.

Deux d'entre elles sont caractéristiques d'un public réformé instruit avec 12 réponses faisant d'abord allusion au **collectif** (les mots *communauté*, *communion*, *ensemble* reviennent dans plusieurs d'entre elles) et 8 explicitant le rituel de façon classiquement **théologique** avec les deux dimensions de rapport au divin et à la communauté.

Les trois autres catégories nous font revenir à Calvin et nous intéresseront directement car elles mêlent bien sensation et sentiment. En reprenant l'ordre graduel, nous avons 4 réponses rappelant l'éveil ou en tout cas un **choc émotionnel** (« *de l'amour et de la force* », « *volonté de servir* »), 8 évoquant le plaisir ou en tout cas une forme de **satisfaction** (avec les mots *satiété*, *certitude*, *paix*, *plénitude*, *joie*, *soulagement*, *sérénité*, *harmonie* ...) et finalement 11 qui nous mènent vers quelque chose comme la sensation d'une **communication avec le divin** :

« Il est arrivé une ou deux fois que les larmes me montent aux yeux », « Une nouvelle naissance », « Une fusion mentale et émotionnelle », « Le sentiment que Dieu est spirituellement là et qu'il a envie de s'incarner en moi », « Je ressens la présence de Dieu, et un amour incroyable envers la communauté et moi », « Une force qui me touche physiquement et spirituellement », « Un moment hors temps », « Un sentiment de plénitude qui peut s'accompagner d'un frisson ou d'une sensation de chaleur dans la tête ou la poitrine », « Parfois (pas systématiquement) la sensation d'une onde qui descend sur ma tête et enveloppe tout mon corps » ...

Beaucoup de réponses pourraient être classées dans plusieurs catégories. Le physique n'est pas seulement abordé dans les réponses de la dernière catégorie évoquée. Je cite deux fragments de réponses intéressants de ce point de vue :

« Ce *quelque chose* est donc d'abord un sentiment de joie, mais suffisamment vif pour que parfois (pas toujours), il soit également accompagné d'une sensation physique. Une sensation physique du même ordre que lorsque je ressens une grande fierté », « Parfois émotionnellement, parfois intellectuellement, toujours physiquement en tout cas ».

Pas plus de consensus à propos de la pandémie et de la cène en ligne

Les 5 dernières questions abordent directement le vécu de la cène pendant la pandémie et après. Les réponses ne sont absolument pas représentatives puisqu'elles viennent pour l'instant majoritairement de paroisses pratiquant la cène en ligne (on a ainsi 44 % de personnes ayant pratiqué la cène en ligne durant la pandémie et 23 % qui continuent à le faire depuis). Mais elles le sont sans doute un peu plus quand elles répondent à des questions plus existentielles comme « *Pendant le confinement, la cène vous a-t-elle manqué ?* » (une belle polarisation avec 44 % de « *oui* » et 44 % de « *non* ») ou « *La cène aujourd'hui, par rapport à avant la pandémie, c'est ...* » (57 % de « *pareil qu'avant* », 19 % de « *différent* », 6 % de « *mieux qu'avant* »).

Pas de consensus non plus sur l'expérience de la cène en ligne : les personnes l'ayant pratiquée sont 37 % à juger que c'est « *différent* » par rapport à la cène en présentiel, 20 % que c'est « *pareil* », 15 % « *moins bien* ».

Surtout pas de conclusion

À cette étape de ma recherche (qui n'a que trois ans d'âge), je dirais d'abord qu'elle m'intéresse en ce qu'elle mêle le religieux, le spontané et l'intime. La cène est un rituel religieux très simple et très encadré mais que chacun peut vivre et interpréter à sa façon et qui peut susciter des effets extrêmement différents. La pandémie et la massification de la cène en ligne ont révélé à celles et ceux qui l'ont pratiquée que les effets jusqu'ici intimes et peu encouragés peuvent avoir lieu en présentiel comme en distanciel. Reste à mieux analyser ces effets, les comparer avec d'autres expériences religieuses ou même tout simplement intenses (y-compris eucharistiques au sein du catholicisme et des orthodoxies, extrêmement impactés par les confinements et le passage des messes en ligne) et comprendre ce qu'ils expriment.

Ensuite, ma véritable surprise a été de constater une véritable constance des effets de la cène depuis les premiers temps de la Réforme jusqu'à aujourd'hui. Et à quel point ce rituel fréquemment pratiqué par près d'un milliard de personnes est peu étudié et riche en questionnements de recherche (par exemple les effets de la médiation numérique sur la pratique et le ressenti).

Surtout et pour finir, c'est un objet de recherche qui me paraît propre à davantage anthropologiser le protestantisme, une tendance religieuse qu'on a jusqu'ici principalement sociologisée car il s'y prête mieux à première apparence (puisqu'il se segmente plus facilement que d'autres confessions entre classes, castes ou ethnies). Comme l'écrivait Max Weber à propos de la profession/vocation (*Beruf*) luthérienne, « *ce qui nous intéresse ici, c'est justement l'origine de l'élément irrationnel qui gît dans ce concept-là (...), comme dans tous les autres* » (22). La véritable différence que nous avons jusqu'ici décelé en protestantisme à propos de la cène n'est ni théologique ni sociologique, elle est entre les personnes à qui la cène manque et celles à qui elle ne manque pas et notre pari est que cette différence existe dans la plupart des paroisses et Églises. Mais d'où vient-elle et que dit-elle ?

(21) Cette difficulté à exprimer l'expérience rappellera quelque chose aux spécialistes du mysticisme : « *La nature ineffable des expériences mystiques n'est pas mise en doute, quelle que soit la discipline alors que les aspects sur lesquels les chercheurs s'accordent ne sont pas nombreux. L'ineffabilité peut être interprétée en se référant à une double difficulté. D'abord, il est difficile aux mystiques de mettre des mots sur une expérience essentiellement personnelle et extraordinaire puisqu'il semble qu'on ne puisse l'expliquer en termes quotidiens. Deuxièmement, il est difficile de comprendre l'expérience mystique en se basant seulement sur des descriptions orales ou écrites, particulièrement si on n'a pas eu auparavant ce type d'expérience* » (Zsuzsanna Szugyczki, *Mysticism beyond time: A comparative study of traditional vs. modern mysticism*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Szeged en 2023, p.10).

(22) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard (Tel), p.62.

Pentecôtismes en contextes

Jean de Saint Blanquat

(1) La conception qu'avait Bourdieu de la religion peut être vue comme extrêmement utilitariste et au ras du sol (« *L'intérêt religieux a pour principe le besoin de légitimation des propriétés attachées à un type déterminé de conditions d'existence et de position dans la structure sociale* ») mais elle est très utile d'un point de vue religieux par deux aspects : moyen d'examiner ce que la pratique a de social, de culturel ou d'anthropologique ; prise en compte de l'aspect justement sociétal du phénomène religieux alors que les temps (et les autorités politiques) poussent à en faire un simple hobby personnel et privé. [Genèse et structure du champ religieux](#), *Revue française de sociologie* 1971/12, p.313 (disponible sur [Persée](#)).

Paris, Karthala, 2018, 261 pages, 26€, ISBN : 978-2-8111-2520-2.



Lorsque l'on n'a pas à sa disposition une source d'eau vive, il faut passer par la plomberie (et le plombier) pour pouvoir boire son verre d'eau fraîche. Il est toujours bon de boire son verre d'eau fraîche mais il n'est pas mauvais d'avoir conscience de la plomberie qui l'a rendu possible, même si l'eau n'est pas la plomberie et la plomberie n'est pas l'eau. Les sociologues et anthropologues ne sont pas les plombiers (qu'en protestantismes on appelle souvent pasteur-e-s) mais ils s'intéressent à cette plomberie et cherchent à la comprendre. Depuis une cinquantaine d'années, dans le *champ religieux* très strictement défini par Pierre Bourdieu (1), ils s'intéressent même particulièrement à la plomberie *pentecôtiste* et les fidèles protestants ou assimilés ne doivent pas hésiter à en profiter puisque les *pentecôtismes* ainsi décrits rappelleront à beaucoup l'ambiance de leur Église ou paroisse pas du tout pentecôtiste. C'est pour cela que sont ici recensés trois livres récents en français sur ce sujet qui, en plus d'être intéressants en eux-mêmes et par la qualité des recherches qu'ils exposent, permettront d'avoir l'œil plus averti dès qu'un problème (la foi étant tout autant problème que solution) se présentera : fuite, coupure, évier bouché, mauvaises odeurs ...

Faire le travail de Dieu Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède

Émir Mahieddin

Issu d'une thèse soutenue en 2015, le livre s'appuie sur une enquête de terrain « *de plus de 12 mois* » entre 2010 et 2012 auprès de croyants membres de deux Églises de Jönköping, dans la centre de la Suède. D'abord l'Église de Pentecôte, principale assemblée de l'historique Église pentecôtiste suédoise, implantée dans le pays dans les années 1920 en profitant d'un terreau déjà très travaillé dans cette région alors très pauvre par l'important mouvement des *Églises libres* opposées à l'Église luthérienne d'État. Ensuite l'Église Vineyard, beaucoup plus récente et de type charismatique, « *pour des besoins comparatifs avec un mouvement plus jeune et moins important statistiquement* ».

Dans le premier chapitre (La croyance comme stigmata), Émir Mahieddin analyse ce qu'on

pourrait appeler le *malaise pentecôtiste suédois* : être chrétien non-luthérien dans une société luthérienne très sécularisée. Malaise accentué par deux phénomènes concomitants. D'abord la normalisation et décharismatisation de l'Église qui abandonne (en tout cas lors des cultes ouverts à tous) les pratiques pentecôtistes les plus déroutantes pour la société environnante comme le parler en langues ou les distinctions vestimentaires. Ensuite l'attention des médias grand public à l'affut de tout scandale et qui mettent l'Église à rude épreuve en 2004 à la suite du « *fait-divers le plus médiatisé de l'histoire de la Suède contemporaine* », l'affaire Knutby, du nom du village dont le pasteur pentecôtiste est emprisonné pour avoir poussé une des membres de l'assemblée à assassiner son épouse et un voisin. Pour Mahieddin, les croyants pentecôtistes suédois sont constamment « *soumis à deux ordres en compétition, dans une situation qui évoque les configurations de double contrainte (double bind)* » :

« une injonction négative primaire (mettons "*il est stupide de croire en Dieu*") et une injonction secondaire, qui contredit la première à un niveau plus abstrait tout en étant, comme elle, renforcée par la punition ou par certains signaux menaçant la survie ("*Dieu veut me tuer*" ou "*Dieu me déteste parce que je ne crois pas en lui*", pour reprendre un exemple que j'ai pu entendre lors d'un entretien). Ces deux injonctions contradictoires s'accompagnent d'une injonction négative tertiaire, qui interdit à la victime d'échapper à la situation : difficile de s'extraire de la situation d'éducation familiale, de la scolarisation obligatoire, sans parler du regard de Dieu ».

Désormais semblables extérieurement aux autres Suédois, les pentecôtistes n'en sont que plus mal vus par les médias qui les accusent de cacher leur jeu.

Le deuxième chapitre (Communauté, charismes et construction de la présence de Dieu) se penche sur le fonctionnement interne des assemblées en analysant plus en détail cette décharismatisation et ses effets au quotidien sur la pratique collective. Soumis à la pression médiatique et aux regards désapprobateurs de la société ambiante, les pentecôtistes sont aussi contraints d'adapter leur pratique à cause de la pression administrative comme par exemple l'interdiction de fait de la prière de guérison depuis 2011 puisque

« l'énoncé "*Tu es guéri !*", qui peut être éventuellement lancé à haute voix par le prêcheur lorsqu'il impose ses mains sur un malade (...) est *diagnostic erroné* aux oreilles du législateur qui invoque dès lors la nécessité de protéger le *patient* mené en déroute, croyant éventuellement qu'il est guéri et qu'aucun soin biomédical n'est nécessaire ».

Les conséquences sont à la fois une « *professionnalisation de la performance* » publique lors des cultes et un déplacement des dons soit « *lors des cultes, mais d'une manière moins perceptible et spectaculaire qu'auparavant* » (par exemple la transmission de visions et prophéties lors des intercessions « *d'un individu à l'autre, ou alors lors des conversations qui suivent le culte* »), soit dans les groupes réduits qui se créent « *par affinités électives* » et sont « *un espace privé, où l'on peut se montrer 'à nu', exprimer son intimité avec Dieu, en étant certain qu'aucun témoin ne viendra remettre en question la validité des formes de médiations pour entrer en sa présence* ».

Le troisième chapitre (Les transformations du travail moral de Dieu) est le cœur de l'ouvrage et son objet le plus novateur et frappant puisqu'il s'agit d'examiner la relation du croyant pentecôtiste suédois avec Dieu et ses transformations car « *quand les 'séculiers' changent, les 'religieux' changent autrement, soit de manière complémentaire, soit de manière symétrique* ». Pour Mahieddin,

« en quelques décennies, la foi a changé de lieu. Elle s'est progressivement déplacée du soi *extériorisé* (ses vêtements, sa coiffure, ses pratiques de consommation) à un soi que l'on pourrait qualifier d'*intérieur* (à défaut de meilleur qualificatif). Ce faisant, l'évaluation de l'acte de foi et du péché a radicalement changé, le caractère peccamineux de la matière ou de certains matériaux passant au second plan à la faveur de l'évaluation du croyant lui-même, et, chose importante, par lui-même. Le respect de la règle prescrite n'est plus aussi central que l'investissement relationnel du croyant avec son entourage, en tant que médiateur physique et spirituel du Christ ».

Soucieux de mise en contexte, Mahieddin relie ce « *basculement de l'économie morale du travail de Dieu* » au « *tourant général dans l'art de gouverner les hommes en Europe* » des années 1970-1980 identifié par Foucault, qu'ils soient « *des hommes sous le pouvoir de Dieu, sous le pouvoir de l'État ou soumis au pouvoir du Capital* » : « *Dans le cas qui nous intéresse, on reporte sur l'individu la responsabilité de son propre salut au détriment de l'autorité collective et institutionnelle qui prévalait auparavant* ». L'individu croyant se retrouve alors entre deux pôles :

« le lieu de gestion collective du salut et de la règle d'un côté, et de l'autre, le lieu de l'épanouissement individuel – qui passe notamment par la liberté de consommation. C'est dans la tension entre ces deux pôles que s'organise aujourd'hui le travail de Dieu ».

Le parallèle que fait Mahieddin entre le moment où les assemblées pentecôtistes ont cessé d'exclure certains de leurs membres et le moment où l'État suédois a cessé de stériliser de force les individus qu'il jugeait pathogènes (« *l'handicapé, l'alcoolique, le chômeur de longue durée, le pauvre, le gitan, le porteur d'une maladie génétique* »), tous les deux autour de 1975, est particulièrement frappant.

Dans le quatrième et dernier chapitre (Guerre spirituelle et dette divine), Mahieddin observe de près une *Marche pour Jésus* à Stockholm lors de la Pentecôte 2010 et, contrairement aux sociologues friands de ce mélange des genres à grand spectacle, en décèle les faux-semblants et l'innocuité assumée des deux côtés : les participants peu convaincus et le public extérieur et indifférent. L'épisode est l'occasion d'élargir le point de vue et de s'interroger sur les visions actuelles des temps à venir et de la conversion en milieu pentecôtiste. Avec des éclairages particulièrement intéressants sur quelques têtes chercheuses comme le pasteur pentecôtiste indépendant aujourd'hui proche du luthéranisme Magnus Persson et sa doctrine de la *Réformission* : convertir non par de grandes campagnes inefficaces ou un alignement sur la société ambiante avec la transformation de l'Église en « *club de consommation d'expériences spirituelles* » mais en essayant

« de s'armer de patience et d'entretenir un maximum de relations autour de soi, de faire de tous les autres des proches afin qu'un jour, une confiance telle soit établie qu'il devienne possible d'envisager de parler religieusement, et intimement, l'un n'allant pas sans l'autre ».

Ou le pasteur américain Rich Nathan qui, lors d'une session de formation de pasteurs Vineyard, les pousse à considérer le monde séculier et les non-croyants qui les environnent comme une culture : « *Apprenez à comprendre leurs codes, leurs valeurs, leur manière d'être, lisez leurs livres et vous saurez comment les convaincre* ».

Mahieddin écrit dans son introduction vouloir avec ce livre « *contribuer au projet général d'une anthropologie du christianisme* », un « *sous-champ* » qui ne s'est selon lui « *constitué que récemment comme un projet pour soi, conscient et réflexif* » et qui « *se nourrit surtout d'ethnographies du christianisme évangélique* ». Pour cela, la question de départ se veut très simple : « *Si « Dieu » a une 'influence' sur les êtres humains, laquelle est-elle et comment opère-t-elle ?* ». Une interrogation d'anthropologue qui rejoint « *à peu de choses près celle du croyant qui interroge l'action de Dieu sur sa propre vie* ». Mahieddin écrit que son questionnement

« bénéficie des débats récents associés à ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le *tourant ontologique* à travers lequel le monde social a été *repeuplé* par des entités invisibles, telles que des fantômes, des saints et des dieux dont la présence est médiatisée par des (inter)actions et artefacts humains ».

Si le terrain ethnographique est volontairement très limité, il permet à partir de cette question simple

« un questionnement plus large : quel est le pouvoir de Dieu sur les hommes ? Comment s'exerce-t-il ? Quels sont ses foyers ? Quels sont ses relais ? Dieu, en tant qu'agent agissant, est-il lui-même soumis à des rapports sociaux de pouvoir ? Comment le pouvoir divin se conjugue-t-il aux différents réseaux

Soumis à la pression médiatique et aux regards désapprobateurs de la société ambiante, les pentecôtistes sont aussi contraints d'adapter leur pratique à cause de la pression administrative comme par exemple l'interdiction de fait de la prière de guérison depuis 2011 puisque « l'énoncé "Tu es guéri !" , qui peut être éventuellement lancé à haute voix par le prêcheur lorsqu'il impose ses mains sur un malade (...) est diagnostic erroné aux oreilles du législateur ».

Mahieddin analyse finement des pratiques aussi importantes en protestantismes que la prière et la lecture de la Bible qui sont pour lui à la base du constant travail d'analogie et d'évaluation de leur réalité par les croyants, travail destiné certes à « attester, pour les autres et pour soi-même » l'existence et l'action concrète de Dieu mais qui s'accompagne naturellement de doute chez des croyants qui « demandent des confirmations multiples à Dieu avant de prendre des décisions et s'engagent souvent sur un chemin en ne validant que rétrospectivement ce qu'ils percevaient sur le moment sur un mode intuitif ».

d'actions qui composent le tissu du pouvoir subjectivant d'une société donnée en un temps donné, en l'occurrence la société suédoise ? ».

Comme « *clef de compréhension du pentecôtisme, et peut-être du christianisme en général* », Mahieddin choisit d'utiliser « *la métaphore du travail quand il s'agit d'évoquer l'action de Dieu sur les actions des hommes* », une métaphore qu'il a mis en titre de son livre car, écrit-il, on

« peut réduire toutes les activités de l'Église, qu'il s'agisse de temps de travail effectif ou de temps de non-travail tels que les moments de sociabilité, à une forme de *travail* : une action transformatrice donnant lieu au déploiement d'une organisation sociale et d'une gamme de techniques afférentes, laquelle peut parfois prendre le caractère de l'épreuve et de la souffrance. De cette activité de transformation peut émerger une plus-value en termes moraux et sotériologiques. C'est à ce titre que les pentecôtistes parlent volontiers de *travail de Dieu* (*Guds verk*, en suédois) et, filant la métaphore, se qualifient eux-mêmes de *travailleurs de Dieu* ».

Mais le travail est dans les deux sens puisqu'il s'agit en même temps d'une

« action des hommes sur les actions de Dieu. Le travail de Dieu englobe donc deux procès de travail qui s'alimentent l'un l'autre de manière récursive, donnant lieu aux conditions d'une théogenèse sociologique : l'apparition de Dieu dans les sphères du réel social et les conditions de possibilité de son action sur les humains et la matière. Dieu est à la fois travailleur, outil et produit du travail des hommes, de même que les hommes sont travailleurs, outils et produits du travail de Dieu ».

Des travailleurs dont une bonne partie du travail a été totalement modifiée par le tournant déjà évoqué entre les années 1960 et 1980 (correspondant également, rappelons-le, à la fois à la fin du *baby-boom* et à la brutale généralisation de la télévision), lorsque les pentecôtistes ont cessé de se distinguer extérieurement de la société suédoise dominante et adopté une attitude moins confortable (le « *nous sommes bons, ils sont mauvais* » devient « *nous sommes chrétiens, ils ne le sont pas* ») mais certainement plus adaptée à une action sur cette société. Une apparence de décharismatisation qui est en fait, comme le montre Mahieddin, plutôt une inflexion de l'« *usage des dons spirituels*. Considérés comme des '*pulsions*' », ils ont subi le même « *procès de civilisation*' que les *pulsions physiologiques*, leur redéploiement dans les espaces privés et les sphères d'intimité des croyants étant devenu un *signe de bienséance religieuse* ».

Il y a donc étroite corrélation du hors-norme pentecôtiste et de la norme majoritaire et le principe qu'expose Mahieddin dans son introduction semble particulièrement adapté à la recherche en religion : mettre au même niveau le *religieux* et le *séculier* puisqu'ils sont particulièrement imbriqués en Suède et parce qu'

« ethnographier la relation à Dieu de sujets socialisés dans les institutions sécularisées d'un État européen, c'est (...) s'ancrer dans une tentative d'ethnographie de ces grandes notions philosophiques associées à 'la pensée occidentale', dans le quotidien, (...) sans présumer ni de leur définition ni de leur force normative, et encore moins de leur universalité, alors même qu'elles tendent à s'imposer comme des étalons d'évaluation morale à prétention universaliste ».

Bref,

« il s'agit de resituer ces idées abstraites dans leur(s) traduction(s) concrète(s) et d'appréhender le pentecôtisme et le sécularisme comme des programmes de subjectivation, en tant que processus de construction d'êtres humains assujettis à un pouvoir, et de décrire les modalités d'assujettissement conjointes à ces deux types de 'gouvernementalités', si tant est qu'elles soient totalement distinctes (que ce soit vécu sous l'angle de l'harmonie, du conflit intérieur ou du paradoxe, elles s'enchevêtrent en effet dans certains discours, institutions, et coexistent dans les individus) ».

En plus d'éviter cette déconnexion artificielle entre religieux et séculier, Mahieddin se distingue par une appréhension très fine des catégorisations, particulièrement délicate en protestantismes. Car si la religion est un objet mouvant et flou, la mouvance protestante l'est particulièrement : ses quelques principes définis dès l'origine et à peu près assumés aujourd'hui par toutes les Églises qui s'en réclament en ont fait l'espace chrétien le plus lâche, évolutif et diversifié institutionnellement qui soit. Or, autant l'on voit des sociologues tenter depuis qu'ils existent de tracer des frontières pour pouvoir étudier un peu tranquillement certains types de pratiques, autant l'on peut constater sur le terrain une très grande facilité parmi les fidèles à traverser sans du tout s'en soucier toutes ces frontières, pourtant reprises de façon très intéressée par les acteurs institutionnels eux-mêmes pour affirmer leur identité, leur différence et leur avantage concurrentiel.

L'adjectif *pentecôtiste* est ainsi apposé à toutes sortes de pratiques ou sentiments qui sont souvent soit locaux et culturels (et donc partagés non seulement par les pentecôtistes mais par les autres chrétiens et pratiquants du même territoire), soit typiques des Églises confessantes (c'est à dire constituées majoritairement de personnes qui n'étaient pas chrétiennes et le sont devenues) ou congrégationalistes (c'est à dire localistes), soit globalement protestants (par exemple le rapport à Dieu, à la Bible et au ministère), soit encore basiquement chrétiens ou même religieux/spirituels/convictionnels. Le problème est aussi que peu familiers de la théologie (ne s'y intéressant même la plupart du temps pas du tout), certains sociologues ont tendance à prendre pour argent comptant les affirmations des acteurs institutionnels qui peuvent à la limite à peu près définir leur espace théologique mais sont beaucoup moins aptes à dire quoique ce soit sur celui du voisin. Or toute théologie est pratique, dans le sens où elle influence la pratique et est influencée par elle.

Par rapport à tous ces *a priori* et courtes vues scientifiques, Mahieddin semble extraordinairement prudent et juste. Les trois pages qu'il consacre aux questions de définition du pentecôtisme dans son introduction sont parmi les plus convaincantes que l'on puisse lire jusqu'ici à ce sujet, tous types de littératures confondus. Il y a sans doute un effet générationnel dans cette prudence : beaucoup des représentants de la nouvelle génération de chercheuses et chercheurs ne s'encomrent pas de catégorisations qui ne fonctionnent pas sur leurs terrains tous très différents. Toutes les catégorisations étant imparfaites et piégées (*pentecôtistes* et *évangéliques* encore plus que les autres), ils se contentent de désigner les communautés qu'ils étudient par le nom qu'elles se donnent, observant avec attention leurs lignées, leurs pratiques, leurs relations pour les différencier les unes par rapport aux autres mais sans vouloir les faire rentrer dans de grandes catégories idéologiques ou théologiques internationales.

En évitant cette impasse de la catégorisation, Mahieddin peut se concentrer sur le plus important pour le fidèle : le concret de la foi et le rapport à Dieu. Que ce soit l'exceptionnel lorsqu'il décrit « *la sensation prophétique, signalant la présence de l'Esprit, (...) souvent associée à une chaleur dans le corps, à une sensation de frisson dans le dos ou dans le ventre, à un rougissement des joues, parfois à des pleurs* ». Mais également le quotidien de la foi, sa très dominante *basse tension* que les quelques exubérances publiques de la pratique de type pentecôtiste classique ont pu faire oublier :

« Malgré tous les efforts et le travail institutionnel, il faut absolument préciser que le principal régime que l'on peut observer dans l'église est celui qu'Albert Piette appelle le "*mode mineur*", celui dans lequel les événements sont "*vécus le plus souvent simplement ou banalement*" » (2),

ces « *temps faibles de la vie de l'église* » étant paradoxalement « *le ferment, le ciment et la condition sine qua non de la construction collective du corps du Christ* ».

Entre ces deux extrêmes, Mahieddin analyse finement des pratiques aussi importantes en protestantismes que la prière et la lecture de la Bible qui sont pour lui à la base du constant travail d'analogie et d'évaluation de leur réalité par les croyants, travail destiné certes à « *attester, pour les autres et pour soi-même* » l'existence et l'action concrète de Dieu mais qui s'accompagne naturellement de doute chez des croyants qui

« demandent des confirmations multiples à Dieu avant de prendre des décisions et s'engagent souvent sur un chemin en ne validant que rétrospectivement ce qu'ils percevaient sur le moment sur un mode intuitif. 'Croyance' et scepticisme ne sont pas des attitudes antithétiques, le doute fait intrinsèquement partie de l'activité religieuse (...). C'est que les représentations véhiculées par les énoncés religieux sont 'semi-propositionnelles', à savoir que leur contenu n'est jamais totalement établi ».

Sociologie du pentecôtisme

Yannick Fer

Parti du terrain des Assemblées de Dieu polynésiennes qu'il a beaucoup arpenté avec Véronique Malogne-Fer, Yannick Fer l'indique d'entrée :

« Mes recherches sur le pentecôtisme sont indissociables d'une réflexion sur les conditions d'une sociologie réflexive – ou critique – de la religion : une sociologie qui se tient à bonne distance du champ religieux et de ses enjeux propres, se méfie des discours sur l'irréductible spécificité du religieux et s'efforce au contraire de le relier à l'ensemble des rapports sociaux dans lequel il est *de facto* imbriqué ».

Il ne s'agit donc pas ici d'examiner une éventuelle théologie ou mentalité pentecôtiste ou d'entrer dans les têtes mais d'examiner du dehors et modestement, en sociologue : en quoi ces types d'Églises sont des sociétés et en quoi celles-ci interagissent avec les sociétés ambiantes. Pour cela, Fer se réclame de Bourdieu (qui souhaitait que les sociologues des religions laissent « *de côté le problème de la foi en Dieu, en l'Église, en tout ce que l'Église enseigne et garantit* » (3)) et examine d'abord d'où vient son objet. Après avoir bien exposé les « *enjeux* » stratégiques (4) du débat toujours vif sur les origines du pentecôtisme et son histoire (christianisme blanc ou noir, conservateur ou progressiste, première, deuxième ou troisième vague), il en vient très vite aux hasardeuses tentatives de délimitation et définition actuelles et part avec toutes les réserves du premier cadre qu'est le *pentecôtisme* comme

« ensemble des groupes, églises et réseaux qui, d'un point de vue généalogique, se rattachent (de manière exclusive ou non) au mouvement historiquement situé dont j'ai évoqué les origines. D'un point de vue sociologique, il s'y construit autour de la référence centrale à l'*action du Saint-Esprit*, des modes spécifiques de socialisation, d'autorité et d'engagement ».

Et du second cadre qu'est le *christianisme charismatique* (notion problématique puisqu'elle regroupe également des communautés catholiques) mais en le limitant, comme le *pentecôtisme*, « *aux groupes, églises et réseaux apparentés au protestantisme* ».

Ces questions de départ prudemment tranchées, Fer expose ce qui est un des points forts de sa recherche : l'analyse de ce qu'il appelle le « *système pentecôtiste de socialisation et d'autorité* »,

« des prémices de l'adhésion, quand l'entreprise missionnaire pentecôtiste produit les signes

(2) Mahieddin fait ici référence à l'essentiel ouvrage d'Albert Piette : *Le fait religieux, Une théorie de la religion ordinaire*, Economica (Études sociologiques), 2003, p.56. Autre anthropologue très cité par Mahieddin, l'américain Joel Robbins (aujourd'hui en poste à Cambridge) qui est l'une des figures de cette *anthropologie du christianisme* en devenir et a la particularité, comme Yannick Fer, d'être parti d'un terrain océanien, celui des Églises papoues. (3) Pierre Bourdieu, *Sociologues de la croyance et croyance de sociologues*, Archives de sciences sociales des religions 63/1 (janvier-mars 1987), p.157. (4) Fer rappelle que selon le Pew Research Center (et ses catégories à discuter), les pentecôtistes représenteraient aujourd'hui « *12,8 % des chrétiens et 4 % de la population mondiale. En y ajoutant les charismatiques, on atteint 26,7 % des chrétiens* » (p.41).

Paris, Karthala (4 vents), 2022, 223 pages, 19€, ISBN : 978-2-8111-2869-2.



(5) Jean-Paul Willaime, *Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel*, *Archives de sciences sociales des religions* 105 (janvier-mars 1999), p.23.

(6) En la matière, les articles de [Rafael Cazarin](#) sur les Églises diasporiques africaines et d'[Antonio Montañés Jiménez](#) sur les Églises gitanes sont particulièrement éclairants.

(7) Fer consacre en même temps un certain nombre de pages aux tendances dites d'*autochtonie chrétienne*, de *combat spirituel*, aux *Marches pour Jésus* et au « *discours charismatique de la nation* », qui ne sont pas spécifiques aux pentecôtismes.

(8) Sur 250 références en bibliographie, nous avons compté 42 % d'articles et d'ouvrages en anglais et 58 % en français.

(9) Nous entendons cette autonomie au sens plus large d'autonomie disciplinaire tout court, car, qu'il soit religieux ou pas, plus l'objet est complexe et partagé, plus on peut penser qu'il nécessite une interdisciplinarité de la recherche à son endroit. Fer entend lui cette autonomie par rapport à « *la constitution d'un sous-champ disciplinaire fondant sa spécificité sur une connaissance spécifique de ce qui 'fait' le pentecôtisme : c'est à dire, dans la perspective classiquement défendue par les tenants des sciences religieuses, son caractère proprement religieux* ». L'exemple à ne pas suivre étant la très célèbre, très discutable (puisqu'appliquable bien au-delà) et performative « *définition courante de l'identité évangélique* » par l'historien David Bebbington.

attestant de l'instauration d'un dialogue intime (« *Dieu a vu la situation* »), jusqu'à la distribution des positions de responsabilités ecclésiales sur le mode du discernement des dons individuels (« *Dieu regarde au cœur d'abord* »).

Un système qui semble l'une des clés du succès pentecôtiste en ce « *qu'il prétend dans le même temps établir la valeur de l'individu non en fonction de ses origines ethniques ou de son statut social mais de 'ce qu'il fait de sa vie'* », créant « *une méritocratie religieuse qui prédispose les individus à entrer dans la méritocratie sociale* » (selon les mots de Jean-Paul Willaime (5)). Succès qui

« peut être facilement corroboré par les effets d'ascension sociale constatés, sur de nombreux terrains, parmi les populations défavorisées converties au pentecôtisme. La croyance en l'effort d'éducation comme clé du salut (spirituel et social, le premier englobant le second), en particulier, contribue de fait à élargir l'horizon des espérances légitimes des convertis, en tenant symboliquement à distance les lois de la reproduction sociale et en encourageant un investissement confiant dans l'école ».

Autre passage obligé pour qui étudie le pentecôtisme : l'émotion. Fer a ici beau jeu d'expliciter les mécanismes de ce « *marqueur* » et « *signe tangible d'un changement d'état* » et d'inviter à « *saisir pleinement l'articulation entre les émotions pentecôtistes et le travail institutionnel* » avec comme exemple le parler en langues qui

« ne prend pleinement son sens que s'il est suivi d'une *interprétation*, comprise comme la traduction en langage ordinaire du message transmis par Dieu dans une langue inconnue, et assurée par un autre croyant dont c'est le *ministère* ».

Il faut avoir eu la chance de voir Fer commenter sur images une séance de ce genre sur son terrain polynésien pour comprendre « *l'équilibre délicat entre implication personnelle, cohésion collective et travail institutionnel* » dont il s'agit. Mais ces émotions *pentecôtistes* sont surtout l'occasion pour lui de contester

« le récit dominant en sciences sociales des religions, qui inscrit l'émotion dans un schéma évolutionniste surdéterminé par la théorie de la sécularisation et sous-estime ainsi les variations (chronologiques et diachroniques) bien plus subtiles des économies affectives religieuses ».

D'une part, il n'y aurait pas de « *progression nécessaire conduisant de l'origine, du simple, de l'immédiat (l'émotion) à la complexité et la stabilité (l'institution)* ». D'autre part il n'y aurait pas « *distinction entre des individus forts (les porteurs de charisme) et des individus faibles (les croyants, contraints d'abdiquer leur liberté individuelle) – comme si la frontière séparant les uns des autres était toujours aussi nette* ».

Autre lieu commun à propos du pentecôtisme : la déculturation avec l'« *offensive ouverte et sans*

compromis contre les cultures locales » (cultes des esprits, vaudou, sorcellerie, chamanisme ...). Fer montre lui à la fois que « *dans cette offensive contre les cultures, nul n'accorde un statut plus primordial ni une efficacité plus redoutable aux 'esprits' locaux que l'évangéliste pentecôtiste* » (bref, il est le seul à les prendre au sérieux) et que par rapport à « *l'héritage missionnaire perpétué par les églises historiques* », la conversion pentecôtiste-charismatique peut être tout à la fois « *sortie hors de la tradition culturelle* » et « *'retour' à la culture sur le registre d'une 'nouvelle naissance'* » (6).

Quant au lieu commun politique, Fer rappelle que c'est un lieu commun qui a d'abord été apolitique (les chercheurs ayant commencé par reprocher au pentecôtisme d'être un « *vecteur de dépolitisation, opposant à l'action collective le seul souci du salut individuel et prônant le retrait du 'monde' plutôt que l'engagement social* »). Aujourd'hui, on ne peut que constater que « *cette inscription du pentecôtisme dans le monde social* » n'est pas « *univoque, précisément parce que le religieux n'est pas une instance hors de la société mais en épouse très largement les lignes de fracture* » comme le montre la présence pentecôtiste dans la plupart des camps politiques brésiliens (7).

On pourrait critiquer l'approche strictement sociologique de Fer dans laquelle le croyant se sent parfois un peu souris de laboratoire mais il vaut mieux après tout y voir une marque de respect : le croyant est une souris de laboratoire comme les autres, qui a droit à ce que la recherche l'examine avec les mêmes sérieux, détachement et souci d'objectivité. Surtout, il est bon et honnête que la recherche tente d'exploiter à fond tous les outils d'une discipline sans aller emprunter ceux des autres ... même si on peut penser qu'avec un objet aussi déroutant (non parce qu'il est religieux, mais parce qu'il est récent, mondial et évolue très vite), beaucoup d'outils peuvent servir si on veut s'en faire une idée un tant soit peu correcte. Car à côté du mérite visible qu'a Fer d'offrir un panorama aussi large, riche et actualisé de la recherche en français et en anglais (8) des dernières décennies sur les pentecôtismes en si peu de pages, c'est finalement le mérite en creux de ce livre de montrer que la sociologie est un très bon angle d'approche ... mais qu'il ne suffit pas. Ce que Fer reconnaît d'ailleurs *de facto* puisque, pour faire la chasse à « *un certain nombre de lieux communs* » qui se sont « *peu à peu imposés jusque dans la littérature sociologique* » (le moteur louable et utile de son entreprise), il commence son livre par une « *mise au point historique* » sur les origines du pentecôtisme. Quant à « *l'établissement d'une définition précise et opérationnelle des différents mouvements pentecôtistes-charismatiques observables aujourd'hui* » (espéré en introduction), cela attendra un peu au profit de l'objectif plus réaliste (en conclusion) de « *construire (...) une sociologie autonome et cohérente du champ contemporain* » de ces mêmes mouvements. Mais la sociologie peut-elle être autonome ? (9)

Femmes et pentecôtismes

Enjeux d'autorité et rapports de genre

Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer (dir.)

Dans les années 1980, des historiennes américaines des religions avaient demandé à leurs collègues masculins pourquoi ils n'avaient jamais écrit, tout comme leurs prédécesseurs, sur les femmes et la religion. Les plus conservateurs leur répondirent que les femmes ne pouvant être ni prêtresses ni théologues, il n'y avait aucun intérêt à se pencher sur la question. Les plus progressistes trouvèrent comme excuse qu'il n'y a aucune raison de différencier les êtres humains dans les travaux académiques (10).

Nous avons heureusement changé d'époque et la sortie il y a déjà 8 ans d'un tel livre (11), issu de deux journées d'études en 2012, montre tout le bénéfice que peut apporter une telle approche sur un « terrain privilégié pour l'analyse des rapports de genre contemporains » comme le pentecôtisme (ici compris au sens large), puisque celui-ci « concentre (...) une grande partie des enjeux sociaux associés aux rapports de genre, dans la mesure où il lie étroitement corps, émotion, respectabilité et pouvoir avec une représentation très normée des identités féminine et masculine » (Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer). L'ouvrage creuse trois thématiques sur une grande diversité de terrains et l'un de ses mérites est de montrer que s'il y a effectivement insistance sur le genre un peu partout, elle est (fidèle en cela à l'adaptabilité de ce type d'Églises) extrêmement dépendante du contexte local et d'origine.

Première thématique : « Genre, conversion et construction de la féminité ». Il s'agit de savoir en quoi l'entrée dans une Église de type pentecôtiste change le rôle des femmes et la vision qu'elles ont d'elles-mêmes. Au Liban (Fatiha Kaoues), s'il y a promotion d'une « forme de féminisme » différentialiste, c'est d'abord le signe des « mutations à l'œuvre dans le monde arabe » et de « l'érosion lente mais continue des systèmes normatifs ». Au Cameroun (Edmond VII Mballa Elanga), le constat est aussi nuancé avec un pentecôtisme « certes conservateur dans ses principes religieux » mais qui néanmoins « rompt avec l'ordre social traditionnel » en incitant les femmes « à trouver individuellement les moyens d'entrer dans la société moderne ». En Australie (Marion Maddox), l'Église Hillsong ne fait elle pas dans la nuance et « consacre des efforts considérables à inculquer à ses membres une vision totalement genrée de leurs rôles en tant que consommateurs », la consommation devenant « un devoir religieux » et même un outil d'évangélisation.

Deuxième thématique : « Genre et migrations ». Le tropisme migratoire pentecôtiste est depuis longtemps identifié mais quel rôle y jouent les femmes ? À Montréal (Géraldine Mossière), si les jeunes membres d'Églises congolaises se retrouvent assujettis « à une éthique encadrant les relations amou-

reuses, les rapports conjugaux et la vie sexuelle, le modèle chrétien représente une voie d'émancipation pour les jeunes femmes généralement soumises au contrôle strict que le lignage opère ». En région parisienne, Damien Mottier suit le parcours d'une migrante ivoirienne et les différentes configurations du rituel de délivrance auxquelles elle a recours (combat spirituel à domicile, veillée physique, veillée distanciée) qui correspondent à l'évolution de son statut (sans papiers et sans emploi, employée sans papiers, mariage avec un français). Toujours en région parisienne mais dans des groupes jeunes de l'Église universelle du Royaume de Dieu (EURD) d'origine brésilienne mais ici essentiellement fréquentée par des Africains en voie de francisation, Armand Aupiais-L'homme constate un décalage entre d'un côté le virilisme des discours, la focalisation sur le mariage et la famille et de l'autre une pratique qui transgresse parfois « le clivage des sexes » et entraîne une certaine autonomisation féminine. Enfin, Bernard Boutter analyse « la féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France » et montre le rôle qu'y ont joué l'influence nord-américaine (avec le couple Daisy et Tommy Lee Osborn) et les apports africains (« avec la montée de leaders féminines influentes »).

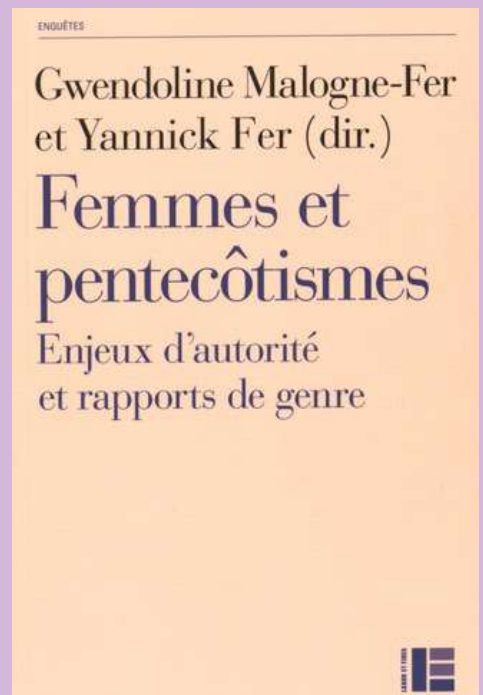
Ce qui fait le lien avec la troisième et dernière thématique : « Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes ». Notant la place occupée par hommes et femmes sur les affiches événementielles d'Églises africaines en banlieue parisienne, Baptiste Coulmont voit un « monde hiérarchisé » où « le genre joue un rôle » avec des femmes « encore minorisées » mais « pas sous-représentées », particulièrement comme « liant » entre les différents groupes de clercs. Christophe Monnot s'appuie lui sur les résultats d'une enquête sur la place des femmes dans les Églises suisses pour montrer que dans le pentecôtisme, « l'unique ou le premier poste revient quasi exclusivement à un homme » et que c'est « la multiplication des postes salariés » qui « permet une féminisation du pouvoir en place ». Chez les pentecôtistes suédois observés par Émir Mahieddin, « le renforcement de la place des femmes dans la direction des assemblées » s'est imposé « comme le fruit d'une négociation tripartite entre raison d'État (...), raison biblique et inspiration divine » (12). Enfin, en suivant les parcours de quatre femmes de pouvoir pentecôtistes brésiliennes (deux politiques dont la célèbre Marina da Silva, deux fondatrices d'Églises), Marion Aubrée montre que, hors « communautés restreintes », « la distinction masculin/féminin » tend à s'abolir « dans une symbiose spirituelle indifférenciée ».

(10) Nancy Auer et Rita M. Gross, *La religion par les femmes*, Labor et Fides (Religions en perspective 6), traduit par Jean-François Rebeaud, 1993, pp.20-21.

(11) Frédéric Rognon en avait déjà rendu compte dans *Foi&Vie* 2017/1, pp.82-83.

(12) La pasteure Catherine Carlsson entend ainsi Dieu lui dire en 2005 : « Tu dirigeras l'Église de Pentecôte de Jönköping ! », ce qu'elle cachera jusqu'à son élection consensuelle en 2009 comme pasteure principale de la plus importante assemblée suédoise (p.255).

Genève, Labor et Fides (Enquêtes), 2015, 295 pages, 19€, ISBN : 978-2-8309-1578-5.



À propos de « S'il suffisait d'être enterré ... » Essai de philosophie du discours religieux

Frédéric Rognon, France Farago, Béatrice Cléro-Mazire, Jean de Saint Blanquat

Kierkegaardien à sa manière

C'est par une citation de Fichte que Jean-Pierre Cléro a choisi d'intituler son livre, consacré à une interrogation critique du discours religieux : « *S'il suffisait d'être enterré...* ». Le philosophe idéaliste soutenait ainsi, implicitement, qu'il ne suffit pas de mourir pour être en état de faire son salut, mais qu'il importe avant tout de s'impliquer dans le sérieux de chaque instant. Est-ce là un discours philosophique ou un discours religieux ? À quoi reconnaît-on qu'un discours est religieux ? Et comment évaluer, d'un point de vue philosophique, la teneur des catégories du religieux ? Tel est le projet de ce riche et bel ouvrage.

Jean-Pierre Cléro est professeur de philosophie émérite de l'université de Rouen, et compagnon de route du protestantisme, notamment du protestantisme libéral. Il nous offre un regard à la fois perspicace, incisif et bienveillant, et de ce fait infiniment précieux, sur l'une des dimensions décisives de l'être croyant : le langage. Plus exactement, ce pas de côté qu'autorise son positionnement agnostique le conduit à situer davantage le religieux du côté du langage que de celui de la croyance. Aux yeux de Jean-Pierre Cléro, le religieux relève du symbolique et non du croire. Ce qui ne signifie pas que tout discours sur Dieu soit religieux, puisqu'il peut être athée. Mais ce qui signifie que le croire n'est pas la clef du religieux. Ici se loge le premier grand paradoxe de l'enquête de notre auteur, et il s'agit d'un double paradoxe : d'une part, en découplant religieux et croyance, Jean-Pierre Cléro ne craint pas de bousculer quelques idées reçues, ni même, en identifiant religieux et langage religieux, de prendre le risque d'une démarche réductrice, sinon réductionniste ; et d'autre part, sa référence philosophique majeure est Kierkegaard, qu'il cite presque à chaque page, alors même que le veilleur de Copenhague situait au cœur du religieux le saut de la foi, et certainement pas un simple discours ou un dispositif symbolique. Jean-Pierre Cléro précise d'emblée que son rapport à Kierkegaard est tout autant fait de détachement que d'admiration ... Si détachement il y a, cette notion ne peut être synonyme d'indifférence, mais bien plutôt de puissante inspiration pour une mise à distance critique. C'est fort de ces paradoxes épistémologiques qu'il s'engage dans une analyse extrêmement minutieuse des critères qui caractérisent le discours religieux. Et il le fait non seulement avec Kierke-

gaard, mais aussi en compagnie de Locke, Kant, Hegel, et dans une moindre mesure, Fichte, Schleiermacher, et Feuerbach.

Pour notre auteur, trois paramètres semblent spécifiques au discours religieux, et de ce fait sont susceptibles de le qualifier : il met en œuvre une inversion, parfois hyperbolique, toujours fort audacieuse, qui déplace son locuteur comme son auditeur ; il s'avère sans cesse susceptible de réinterprétations, car il est au bénéfice de ce « *surplus de sens* » dont parle Ricœur ; enfin, il appelle son auditeur à reconnaître qu'il saisit et éclaire son existence (c'est le critère de « *l'acceptance* »). Cette triple spécificité explique que le discours religieux, contrairement à nombre de lieux communs à son sujet, soit si caustique à l'égard du religieux lui-même : il mobilise la critique interne, l'humour, l'ironie, la prise de distance. Cela le distingue du discours philosophique, car armé de ce potentiel de liberté par rapport à soi-même, le discours religieux peut promouvoir le risque, l'in vraisemblable (mais non l'absurde), la formule performative (dire : « *Jésus est mon Sauveur* » transforme le Christ en mon Sauveur), bien davantage que la véracité, la clarté ou l'univocité du concept. Et cependant, une fois l'écart entre ces deux types de discours identifié, Jean-Pierre Cléro ne laisse d'en indiquer les recoupements. Car le discours philosophique peut lui aussi se donner pour être un énoncé performatif : suivant la formule de Fichte, le philosophe vit lui-même un salut par la pensée qui est du même ordre et de même essence que le salut religieux. Le discours philosophique présuppose une adhésion à ce que l'on dit et à ce que l'on fait. Maints philosophes pensent, parlent et écrivent avec la conviction que leur existence en dépend. Et les philosophies matérialistes sont souvent beaucoup plus tributaires du religieux que leurs auteurs ne le croient. Où se situe donc le critère décisif susceptible de discriminer entre les deux types de discours ? La force du discours philosophique tient à sa rigueur argumentative. Or, on ne peut pas toujours en dire autant du discours religieux. Et notre auteur de relever toutes les faiblesses du discours paulinien ou kierkegaardien : la rhétorique de l'apôtre gâte l'ensemble de son œuvre, car elle viole la logique du langage humain ; quant aux arguments de Kierkegaard, nous dit-il, ils sont souvent contestables et ruineux pour la pensée.

Nous nous arrêterons sur un certain nombre de critiques qu'émet Jean-Pierre Cléro à l'encontre de Kierkegaard, afin de poursuivre le débat respectueux et bienveillant ainsi ouvert en esquissant, dans le même esprit, une critique de la critique.



Jean-Pierre Cléro,
Paris, Hermann
(Les collections
de la République
des Lettres), 2022,
416 pages, 47 €, ISBN
979-1-0370-1980-6.

Cette triple spécificité explique que le discours religieux, contrairement à nombre de lieux communs à son sujet, soit si caustique à l'égard du religieux lui-même : il mobilise la critique interne, l'humour, l'ironie, la prise de distance. Cela le distingue du discours philosophique, car armé de ce potentiel de liberté par rapport à soi-même, le discours religieux peut promouvoir le risque, l'in vraisemblable (mais non l'absurde).

Il est tout d'abord regrettable que notre auteur ait fait le choix de se limiter quasi exclusivement au *Journal* de Kierkegaard, ne citant que rarement son œuvre publiée, alors même que les deux corpus se doivent d'être lus parallèlement, et en dialectique. Mais surtout, la décision de faire du *Journal* la source principale d'analyse critique aurait dû le conduire à avoir recours à l'édition académique, plutôt qu'à la traduction de Ferlov et Gateau, que les spécialistes considèrent comme défectueuse à plusieurs titres. Il est par ailleurs à relever une coquille en grec dans une citation de Kierkegaard : $\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ pour $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$ (p.130). De plus, la lecture d'Ephésiens 5, 22-28 s'avère tendancieuse, qui établit une similitude entre la soumission des épouses à leur mari et celle des fidèles à l'Église (p.85).

Plus fondamentalement, on pourra déplorer la mention de « l'existentialisme » (p.39) ou de sa qualité d'« existentialiste » (p.215) au sujet de Kierkegaard, qui n'a jamais employé ces termes et s'est toujours démarqué de tout esprit de système, notamment de toute idéologie en *-isme*. Le penseur de Copenhague s'est contenté d'évoquer au sujet de sa propre œuvre une « philosophie existentielle », sans jamais céder à la tentation de fonder une École. Jean-Pierre Cléro relève ensuite un certain nombre de thèses kierkegaardiennes contestables à ses yeux. Il cite le Danois pour lequel « aimer Dieu c'est haïr les hommes » (p.219), sans poursuivre la citation pourtant limpide : il s'agit de renoncer à l'amour humain, c'est à dire à l'amour de l'argent, du pouvoir, du confort et de la pure jouissance, pour enseigner un autre amour, qui ne fait pas l'économie de la souffrance et de l'incompréhension. Notre auteur reproche également à Kierkegaard son apolitisme : le politique est chez lui assimilé au nombre, et ce dernier empêche de penser (p.82) ; l'accent est outrageusement mis sur l'individu, c'est à dire l'isolé (p.218) ; si la Bible condamne la foule, Kierkegaard a glissé de la notion de *foule* à celle de *collectif* (p.314) ; il refuse d'ailleurs l'Église à cause de sa confusion avec le politique (pp.304-305). Notre auteur défend alors l'idée selon laquelle la religion doit constamment se mêler de politique, sans pour autant confondre les deux registres, afin de ne pas diluer l'un dans l'autre mais au contraire maintenir l'originalité et la vivacité propre au religieux (p.352).

Et cependant, ses griefs à l'égard de Kierkegaard reposent sur un certain nombre de quiproquos. C'est la traduction par Ferlov et Gateau de « *den Enkelte* » en « l'isolé » qui l'a induit en erreur, alors que les spécialistes de Kierkegaard préfèrent toujours le traduire par : « le Singulier ». C'est l'irréductible singularité de l'Individu qui en fait l'insigne valeur et l'incommensurable prix. Cela ne signifie nullement que Kierkegaard rejette le politique ni l'ecclésial. En affirmant que « *Tout est à Dieu* », le penseur de Copenhague ne manifeste en rien une incompréhension devant le partage entre ce qui est à Dieu et ce qui est à César, comme le prétend Jean-Pierre Cléro (p.178) : il convoque au contraire le registre de l'ironie pour lire la péricope de Matthieu 22,15-22 (concernant l'impôt dû à César) et fait jouer une subtile dialectique entre religieux et politique. Le politique n'a de sens que si l'Individu est un Singulier, s'il ne se conforme pas à l'esprit de la foule : s'il est un



Kierkegaard au café
(portrait présumé
par Christian Olavius
Zeuthen à Copenhague
en 1843,
Frederiksborg
Hillerod Museum).

Notre auteur semble d'ailleurs conscient du réductionnisme que dénonce Kierkegaard, lorsqu'il reconnaît que les approches linguistiques du religieux sont déconnectées des grandes passions qui structurent l'existence jusqu'à la mort. C'est d'ailleurs ce qui fonde l'expression de gratitude que Jean-Pierre Cléro manifeste envers le philosophe de Copenhague : il discerne en lui le penseur libre et critique qui lui sert de garde-fou contre les excès de sa propre démarche.

sujet absolument unique (mais non pas isolé), capable d'une pensée autonome et d'une fidélité sans faille à l'Évangile. Seul le Singulier est susceptible de devenir soi, condition nécessaire à toute considération sociale ou politique. Quant au rapport de Kierkegaard à l'Église, il a donné lieu à tant de contresens qu'il faut à nouveau rappeler que c'est l'Église luthérienne du Danemark des années 1850 que le philosophe dénonce pour sa corruption et sa conformisation au monde. En distinguant *Christendom* (christianisme), *Christenhed* (chrétienté) et *Christelige* (christianité), il fait grief à l'Église de la chrétienté d'avoir aboli la christianité, et il ouvre la voie à une ecclésiologie spécifique, une ecclésiologie de la christianité, paradoxale mais foncièrement stimulante, dont nous avons rendu compte dans un article de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1).

Sans doute l'accent mis sur le symbolique dénué de toute croyance pour explorer les méandres du religieux, a-t-il privé Jean-Pierre Cléro de l'éclairage que lui aurait fourni la prise en compte de la *fides qua creditur*, si décisive pour Kierkegaard : la qualité de la relation entretenue par le croyant avec son Dieu, plus fondamentale que la *fides quae creditur* (le contenu doctrinal des croyances) est en effet tout à fait spécifique du croire religieux, mais ne peut nullement se réduire à un paradigme langagier. Il y est question de chemin existentiel, et non de spéculation langagière. Notre auteur semble d'ailleurs conscient du réductionnisme que dénonce Kierkegaard, lorsqu'il reconnaît que les approches linguistiques du religieux sont déconnectées des grandes passions qui structurent l'existence jusqu'à la mort (p.356). C'est d'ailleurs ce qui fonde l'expression de gratitude que Jean-Pierre Cléro manifeste envers le philosophe de Copenhague : il discerne en lui le penseur libre et critique qui lui sert de garde-fou contre les excès de sa propre démarche.

L'essai que nous offre Jean-Pierre Cléro s'avère donc être un passionnant parcours à travers le labyrinthe du discours religieux, dans ses aspérités comme dans ses clairières. Kierkegaardien à sa manière, c'est à dire critique du religieux jusques et y compris par la critique adressée à Kierkegaard lui-même, il incarne à merveille cette formule que Jacques Ellul employait volontiers au sujet du rapport qu'entretenaient avec lui ses héritiers intellectuels et spirituels : « *C'est en me trahissant que l'on m'est le plus fidèle ...* ». Voici un bel exemple, hyperbolique, d'infidèle fidélité. (F.R.)

C'est le verbe croire qui fait problème

Sommant le discours religieux de signifier pour un entendement contemporain, la radicalité de la démarche de Jean-Pierre Cléro est une magnifique illustration de la requête d'honnêteté formulée par Kierkegaard, salué comme celui à qui nous devons « *une philosophie transcendante de l'existence ... pensée et identifiée comme christianisme* » aux antipodes des stéréotypes éculés d'une religion affadie, véritable linceul de l'esprit. « *Bien des gens n'arrivent à vivre par eux-mêmes qu'en faisant comme à l'école*, écrivait ce dernier dans son *Journal* (17 janvier 1837, tome I) : *ils trompent leur maître en copiant la solution dans le corrigé d'arithmétique, sans avoir eux-mêmes trouvé le problème* ». Ils trichent, s'abstenant d'« *être honnête avec Dieu* ». Or la vie, pour l'homme, né dans l'inachèvement et voué à une liberté guettée par l'aliénation – ce qui est proprement se perdre –, est un problème à résoudre. On ne saurait se contenter d'appliquer des formules toutes faites pour y parvenir. Réciter des credos, quels qu'ils soient, ne suffit pas. Il y faut de l'ardeur dans la recherche, de la passion dans la soif de soi-même, de la confiance ou de l'espérance dans la possibilité d'y parvenir, bref de la *foi*, que l'on soit croyant ou non .

Je partirai de la thèse de Jean-Pierre Cléro, qui ne se dérobe pas à cet effort, pour dialoguer avec lui sur quelques points précis liés aux concepts centraux de symbolisme et de croyance sur lesquels est adossée sa démarche : ils seront les vecteurs majeurs des réflexions que me suggère son livre. Il part à la recherche des critères permettant de cerner la spécificité du discours religieux dont le symbolisme « *peut intéresser quiconque possède une raison, sans qu'il soit besoin d'investir ce symbolisme de croyance* », entreprise qui débouche sur le constat qu'il est impossible d'isoler une caractéristique qui soit véritablement propre à ce type de discours. Un rappel à la structure du langage mise en évidence par la linguistique moderne eût été utile. Lié à la séparation ontologique des êtres, le langage est, entre autres, un pont visant à les relier dans l'interlocution. Or il a des limites qui lui sont inhérentes : les mots ne sont pas les choses mêmes et, quand il s'agit de la vie de l'esprit que prétend exprimer notamment le discours chrétien, les choses se compliquent singulièrement, d'autant plus que son lexique nous vient du Moyen-Orient ancien et de l'Antiquité tardive pour ce qui est de la dogmatique. Comment avoir une foi inconditionnelle en un langage dont on ne perçoit pas le référent, dont la teneur devenue opaque aux contemporains aggrave leur cécité ?

L'auteur, empruntant son vocabulaire à Bentham (18^e siècle), semble voir une difficulté dans le fait que

« ce qui manque le plus dans le religieux, ce sont les entités réelles ». « Il suppose comme allant de soi, des résurrections, des ascensions, des rémissions de péchés, des entrées dans le royaume des cieux, autant d'événements qui n'ont aucun sens direct en quelque expérience que ce soit, mais qui se renvoient les uns aux autres comme le font les entités fictives » (p.359),

Or (...) les mots ne sont pas les choses mêmes et, quand il s'agit de la vie de l'esprit que prétend exprimer notamment le discours chrétien, les choses se compliquent singulièrement, d'autant plus que son lexique nous vient du Moyen-Orient ancien et de l'Antiquité tardive pour ce qui est de la dogmatique. Comment avoir une foi inconditionnelle en un langage dont on ne perçoit pas le référent, dont la teneur devenue opaque aux contemporains aggrave leur cécité ?

(1) L'anticiérisme religieux de Kierkegaard, RHPR 82/1 (janvier-mars 2002), pp.61-86.

Le propre du Christ est d'avoir fait de sa vie un langage expressif de cette expérience, suivant la tradition des actes symboliques des prophètes d'Israël. Faisant ce qu'il dit, sa mort, notamment, incarne de façon littérale cette parole : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean 15,13), sachant que le deuil les ferait accéder à l'intelligence de son message. Jésus se fait le signe total : signifiant et signifié réunis en sa parole incarnée, en sa chair parlante référée constamment à Dieu auprès duquel il se ressource dans le silence et la solitude.

réalités purement verbales, substantifs qui ne doivent leur existence qu'au langage. Le juriste qu'était Bentham disait quand même que, sans elles, on ne peut donner aucune explication claire du réel : pouvoir, droit, interdiction, devoir, obligation, propriété, sécurité, liberté, en sont autant d'exemples. « *C'est ainsi*, regrettait-il, *que la tyrannie du langage se joue du zèle scientifique* », lui qui cherchait à transférer dans son domaine la rigueur de la physique. Comment les discours relatant une intériorité psychique, mentale, à plus forte raison spirituelle, pourraient-ils se passer de ce qu'il appelle la représentation fictive ? Cela relève tout simplement de l'art de signifier !

Par ailleurs, Jean-Pierre Cléro se dit

« gêné par des déclarations internes du discours religieux concernant sa propre vérité, le point culminant de ce genre de déclarations se trouvant dans les propos du Christ : Je suis la voie, la vérité, la vie » (p.357).

Mais cette prétention de Jésus à être l'incarnation exclusive de la vérité n'appartient certainement pas à ses *ipsissima verba*. Elle est de nature polémique, le texte johannique portant les traces du conflit avec la synagogue et ses réflexes défensifs après la catastrophe nationale de 70.

Comparaison est faite avec la vérité mathématique qui, du fait de sa consistance interne, est *index sui*. Mais pourquoi la vérité existentielle ne serait-elle pas, elle aussi, *index sui* ? La béatitude, la joie, en étaient le critère pour Spinoza. Pour lui, cette vérité atteinte par la connaissance intuitive était aussi *index sui* ! Et qu'est-ce que la joie sinon cette grâce que procure l'harmonie des facultés humaines, sorte de consistance interne, elle aussi, de paix profonde, que Cléro reconnaît d'ailleurs comme « *constitutive du religieux* » (p.364). Elle peut survenir de façon foudroyante, dans « *une fulguration d'existence* » (p.261), comme ce fut le cas pour Claudel ou, plus lente, par maturation intérieure. Il faut, dans l'existence, trouver le *la* en quelque sorte pour filer une métaphore musicale (2), peu importe le nom qu'on lui donne. Mais, dans tous les cas, ce *la* a affaire avec l'inconditionné, avec ce qu'on appelle Dieu. Cette expérience peut être faite, bien sûr, en dehors du christianisme et même de toute religion quoique la plupart du temps elle y conduise. Le propre du Christ est d'avoir fait de sa vie un langage expressif de cette expérience, suivant la tradition des actes symboliques des prophètes d'Israël. Faisant ce qu'il dit, sa mort, notamment, incarne de façon littérale cette parole : « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* » (Jean 15,13), sachant que le deuil les ferait accéder à l'intelligence de son message. Jésus se fait le signe total : signifiant et signifié réunis en sa parole incarnée, en sa chair parlante référée constamment à Dieu auprès duquel il se ressource dans le silence et la solitude, loin des foules auxquelles on le voit, entre autres, s'adresser. L'évangile de Jean fait de lui le Logos s'exprimant à travers des signes (*séméia*, terme utilisé par les stoïciens dans leur analyse du langage que reprend Jean qui délaisse le terme *dunamis*, acte de puissance pour dire le miracle). On ne peut pas dire, comme le fait l'auteur,



Détail de *La Sainte foire (The Holy Fair)*, illustration du poème de Robert Burns par Robert Bryden vers 1890, Rozelle House Galleries/South Ayrshire Council.

(2) Cf. Philip Hammond qui présente Georg Simmel comme « *religiously musical* », par contraste avec son ami Max Weber, qui se disait « *religiously unmusical* », Georg Simmel, *Essays on Religion*, Yale University Press, 1997, p.VII.

que le chemin de Jésus « *s'est fracassé sur l'épouvantable épreuve de la croix, qui fut peut-être l'épreuve du réel* » (p.358) car il est allé en pleine conscience et dans une angoisse toute humaine au devant du martyr, plus conscient du réel que les sicaires aveugles au rapport de force avec l'empire qui ne voulaient pas rendre à César ce qui lui revenait et qui précipitèrent la fin d'Israël ...

Si on ne peut que suivre Jean-Pierre Cléro lorsqu'il fait la critique du « *devoir de croire* » – expression complexe – qu'ose requérir Kierkegaard, on peut être étonné lorsqu'il se risque à dire que « *le Nouveau Testament ne s'explique pas beaucoup sur la finalité de ses valeurs, comme savait le faire depuis longtemps la philosophie grecque* ». Mais c'est que la tradition hébraïque à laquelle appartiennent Jésus et ses témoins voit dans la vie une fin en soi, la valeur suprême et qu'ils en identifient les conditions de possibilité ! Irréductible à la vie biologique, la vie, pour la pensée biblique, est le bien suprême dès lors qu'elle est investie par l'esprit, le *pneuma*, irréductible à la raison grecque. C'est ce *pneuma* que Jésus est capable d'insuffler aux « *morts* », c'est à dire à ceux que le souffle vital a déserté, à ceux qui ont perdu l'espoir, qui sont paralysés, effondrés, écrasés sous le poids des épreuves ou de la faute et qui en arrachent leurs vêtements en deuil d'eux-mêmes.

« Le chef-d'oeuvre des religions, dit Valéry, fut d'amener (des) gens à dire qu'ils croyaient – à croire qu'ils croyaient des choses qu'il n'est pas possible de penser; de placer le mot *croire* devant des propositions auxquelles aucune idée ne peut correspondre » (cité p.363).

Jean-Pierre Cléro se démarque évidemment de ces excès en voyant justement dans le christianisme une « *culture symbolique qui ne doit pas être vouée à l'arbitraire* », qui requiert des commentateurs éclairés et par conséquent éclairants parce que capables de penser et de restituer la pensée lovée au cœur de ces textes sublimes ! Mais il se dit tenté

« de demander, avec Valéry, ce que veut vraiment l'Évangile : "La charité sans doute, l'humilité, la simplicité du cœur, la crainte de Dieu, l'espoir en lui, la foi etc. Mais pourquoi ?". Il y a un terrible manque de raison que nulle philosophie intrinsèque ne vient combler. Il semblerait parfois que seul un activisme – agir pour agir – permît de vaincre un nihilisme partagé avec les athées » (p.362).

C'est que la pensée hébraïque ne dit pas l'universel à travers le concept exprimant l'essence éternelle et statique des choses, comme le fait la philosophie grecque. C'est à travers la métaphore de l'étreinte nuptiale qu'est exprimée la connaissance, universel toujours concret qu'elle met en scène dans sa narrativité irréductible à une démarche discursive et déductive d'un entendement qui s'affranchirait de l'immédiateté de la vie sensible, charnelle, pour, dans l'autonomie de ses lois, conquérir une vérité qui se laisserait saisir sur le mode de l'objet. Etrangère à tout nihilisme, c'est une pensée exodale, esquissant les voies de l'affranchissement de la servitude morale, relationnelle et par conséquent collective. Il faut vraiment être aveugle pour y voir un manque de pensée jusque chez le Christ lui-même comme le fait Valéry. L'ironie johannique, pour prendre un exemple,

met génialement en scène la critique du légalisme pris comme fin en soi, aveugle à la singularité des êtres et des situations.

Finalement c'est le verbe *croire* qui fait problème, problème que le rappel de l'histoire devrait dissoudre. Il se décline différemment selon qu'il s'agit de *croire en* et de *croire que*. *Croire en*, avoir confiance en quelqu'un ou en un enseignement, ne relève pas d'un credo figé qui, lui, relève d'un *croire que*. En ce qui concerne les énoncés objectifs de la croyance dénoncée par Valéry, il faut rappeler qu'ils se sont stabilisés dans l'Antiquité tardive. C'est la médiation impériale, le pouvoir politique donc, qui s'est fait l'arbitre des divisions ecclésiales induites par le conflit des interprétations ; il a mis fin au bouillonnement d'idées provoqué par cet enseignement venu des confins de l'Empire, en convoquant les grands conciles où fut rédigé le *credo* (essentiellement Nicée 325 et Chalcédoine 451). Tout en se démarquant du néoplatonisme, on emprunta son langage pour préciser et fixer le dogme (consubstantialité des hypostases ou personnes du Père et du Fils, union hypostatique des deux natures humaine et divine sans confusion ni division dans la personne du Christ). La dogmatique chrétienne requiert, elle aussi, une exégèse philosophique ! Il est donc pour le moins étrange de suspecter cette religion doctrinalement fort savante de ne pas savoir penser ... Sur ce point, Jean-Pierre Cléro sent bien qu'il s'agit moins aujourd'hui peut-être de croire que de comprendre le dogme chrétien et d'en saisir l'enjeu anthropologique.

Le danger des croyances est de chosifier les énoncés de foi qui tentent de dire quelque chose qui relève du sens de l'existence. Or l'existence précédant toujours la compréhension qu'elle peut avoir d'elle-même, confrontée au témoignage de ceux qui ont fait l'expérience du sens, dans la transmission d'une tradition, dès lors que l'on veut échapper à ce que Simmel appelait « *la tragédie de la culture* » – le fait que la lettre remplace toujours ce qui naquit de l'esprit –, on ne peut se dispenser de ce que Gadamer, puis Ricœur, deux grands lecteurs de la tradition issue de la Bible, appellent le « *cercle herméneutique* » dont la formulation se trouve déjà chez saint Augustin (5^e siècle) : « *Crois pour comprendre, comprends pour croire* ». Certes, la disjonction entre les deux reste toujours possible : « *On peut comprendre sans croire*, dit Valéry – *on peut croire sans comprendre* ». Adhérer à un enseignement spirituel, c'est en reconnaître la validité. On peut appeler cela *croire*. Mais autre est la croyance réduite à la récitation d'un *credo* incompris qu'il est abusif d'appeler *foi*. Accéder à l'intelligence de la foi chez celui qui l'aura désirée « *de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée* » comme le dit saint Augustin, injustement rejeté par Kierkegaard, n'affaiblit pas l'énergie de la volonté d'y conformer sa vie, son action. Aussi bien Jean-Pierre Cléro cite-t-il Hobbes qui se fait l'écho d'Augustin : « *L'esprit n'est gouverné par les Écritures que pour autant qu'il les comprend* » (p.284).

Supposer l'intervention de la raison fonctionnant comme « *œil de l'âme* » dans le rapport au symbole évacue donc d'emblée toute lecture littérale du discours religieux

C'est que la pensée hébraïque ne dit pas l'universel à travers le concept exprimant l'essence éternelle et statique des choses, comme le fait la philosophie grecque. C'est à travers la métaphore de l'étreinte nuptiale qu'est exprimée la connaissance, universel toujours concret qu'elle met en scène dans sa narrativité irréductible à une démarche discursive et déductive d'un entendement qui s'affranchirait de l'immédiateté de la vie sensible, charnelle, pour, dans l'autonomie de ses lois, conquérir une vérité qui se laisserait saisir sur le mode de l'objet. Etrangère à tout nihilisme, c'est une pensée exodale, esquissant les voies de l'affranchissement de la servitude morale, relationnelle et par conséquent collective.

Aussi bien, tout professeur de philosophie ne peut ignorer que l'homme ne saurait se réduire au citoyen et que les réponses aux questions existentielles ne sauraient se dire dans le langage de la citoyenneté, le problème de la coexistence s'enracinant en amont dans le problème pur de l'existence qui est fondamentalement inadéquation de l'homme avec soi-même. Pour qu'il vive et puisse se comprendre, il lui faut un monde investi de signification.

sans pour autant disqualifier la puissance suggestive du symbole qui « se donne à lui-même son croire » dès lors que l'intelligence ne fût-ce qu'émotionnelle est en éveil, comme le dit justement Jean-Pierre Cléro (p.364). Cela n'empêche pas la narrativité sur laquelle s'est fondé le christianisme de pouvoir être éclairée par la pensée philosophique sans que celle-ci disqualifie le joyau littéraire biblique. L'auteur en est tout à fait conscient. C'est pourquoi il se démarque de Valéry et il préconise, comme le réclame depuis longtemps Régis Debray, l'appropriation de ce patrimoine littéraire fondateur déconnecté de toute confessionnalisation au cœur même de l'enseignement laïc.

Le problème est qu'« il est un zèle laïque qui a ses dévôts » (p.345). Jean-Pierre Cléro lâche le mot de *nihilisme* lorsqu'il caractérise l'État moderne (p.348). Par évacuation de ce souci de l'âme en lequel Jan Patočka voyait le propre de la civilisation européenne, le monde contemporain opère de fait une castration ontologique, une stérilisation de l'esprit et par conséquent une catastrophe anthropologique. L'humanité n'a peut-être jamais eu autant besoin d'être sauvée qu'aujourd'hui ...

« Le discours religieux, conclut Cléro, pour autant qu'il s'adresse à tous, mérite une écoute et qu'on apprenne aux plus jeunes à l'écouter – ce qui n'équivaut nullement à le croire. Il se pourrait que cet enseignement figurât dans ce que tout étudiant doit savoir » (p.365). Si nous « vivons dans des contrées qui ont majoritairement désinvesti le discours religieux, quel qu'il soit, de toute croyance », rien ne nous interdit de tenter le comprendre avec intelligence (p.347). Aussi bien, tout professeur de philosophie ne peut ignorer que l'homme ne saurait se réduire au citoyen et que les réponses aux questions existentielles ne sauraient se dire dans le langage de la citoyenneté, le problème de la coexistence s'enracinant en amont dans le problème pur de l'existence qui est fondamentalement inadéquation de l'homme avec soi-même. Pour qu'il vive et puisse se comprendre, il lui faut un monde investi de signification. Les enseignants devraient être au courant qu'une conversion épistémologique opérée dans ce domaine a, depuis longtemps déjà, renouvelé le regard sur ces textes fondateurs, pouvant les faire signifier pour les hommes d'aujourd'hui au lieu d'être relégués au rang d'une langue morte. Le temps use le sens de ces figures, les réduisant à l'état de choses si on ne les fréquente pas, si on ne les commente pas, si on ne les interprète pas, réintroduisant la non-signifiante qui engendre le désespoir et le sentiment de l'absurde. C'est ainsi que meurt une culture, une civilisation : congédier ce qui avait pourtant pour fin d'affranchir l'homme asservi au mensonge qu'est l'existence autoréférente, la vie de l'homme qui s'aveugle au point de ne se rapporter qu'à soi, dans la superbe et la morgue d'une autosuffisance mensongère.

Le livre de Jean-Pierre Cléro, par l'honnêteté intellectuelle qui le caractérise, ne peut que fournir des arguments en faveur d'un enseignement des pratiques d'une lecture de textes fondateurs majeurs dans la culture européenne qui soit vraiment à la portée de tous dans le cadre d'une laïcité bien comprise. (F.F.)



Christ et Madeleine
(David Wynne, 1963,
Magdalen College,
Oxford, photo
Set in Stone Project,
CC BY-SA 4.0 Deed).

Discours multiples d'un indicible qui n'en finit pas de se révéler

Introduction

Dans son essai philosophique sur les discours religieux, Jean-Pierre Cléro offre un outil très utile pour poser les problèmes inhérents à la pratique des Églises chrétiennes et particulièrement à la pratique pastorale dans le protestantisme libéral. Cette accointance avec le libéralisme théologique s'explique sans doute par les racines mêmes de cette partie de la théologie, assez récente au regard de l'histoire et qui prend appui sur le dialogue entre le discours sur Dieu et les sciences humaines. Quand le pasteur Samuel Vincent rapporte les thèses d'Emmanuel Kant dans les milieux théologiques français et en tire une nouvelle façon de vivre sa foi, il opère un tournant qui donnera, jusqu'à nos jours, un tour nouveau au *semper reformanda* des réformés français.

Le projet du livre de Jean-Pierre Cléro est d'analyser ce que les discours ont de spécifique pour être dits *religieux*. Il ne s'agit pas là d'une étude linguistique ou sociologique, qui prendrait le religieux pour un objet d'observation externe, mais d'une véritable prise en compte de l'acte de parole dans le domaine religieux, nécessitant qu'on crée un outil spécifique qui puisse en rendre compte en le prenant au sérieux dans son contenu comme dans ses formes les plus variées. Ce geste est véritablement scientifique, puisqu'il crée l'outil adapté à la recherche et permet de surmonter l'écueil habituel qui consiste à s'arrêter au caractère véridique ou fallacieux de ce discours, puisque précisément, il est impossible pour les croyants, comme pour les non-croyants d'établir un tel critère. Le titre de l'ouvrage, « *S'il suffisait d'être enterré* », citant Johann Gottlieb Fichte dans son *Initiation à la vie bienheureuse*, dit, de la façon la plus étrange qui soit, l'importance de l'acte religieux et comment le discours religieux n'a de sens que compris dans une éthique de l'action. Nombre de nos contemporains pensent qu'ils peuvent vivre sans religion, et il n'y a pas de raison de le regretter, mais nombre d'entre eux ne pourraient pas concevoir que l'on enterre leurs proches sans un acte particulier de parole qui, par bien des côtés a tout d'un acte religieux.

On le comprendra aisément, le *croire* n'est pas le cœur de cette entreprise, et l'auteur prévient dès l'introduction : « *Nous ne pensons pas que le croire soit la clé du religieux, nous tenons donc par hypothèse le religieux pour un certain type de discours* » (p.19). Cette distance philosophique est utile à plus d'un titre pour le praticien du discours religieux qu'est le pasteur, surtout si son attitude tend à être libérale, en s'adressant à toute personne venue l'écouter, qu'elle se déclare croyante, agnostique ou athée, sans chercher en elle l'initée.

Nous verrons combien la notion de fiction est utile pour comprendre le discours religieux, même si elle a de quoi inquiéter les tenants de la vérité en matière de foi.

Nous verrons aussi combien l'existence même des communautés ecclésiales repose sur cette notion de fiction.

Enfin, nous verrons comment le discours religieux d'un pasteur ne se comprend que dans une éthique de la pratique pastorale.

Les fictions et le problème inverse de la théologie

Traditionnellement, la théologie est définie comme la science ou le langage tenu sur Dieu. Cette discipline nécessite d'emblée un recours à l'imaginaire, puisque, comme les textes bibliques le disent eux-mêmes, personne n'a jamais vu Dieu. Il s'agit donc d'une discipline qui ne connaît pas son objet d'étude et se voit dans l'obligation de le créer. La question du rapport imaginaire à Dieu a été soulevée par les philosophes étudiés dans ce livre sur les discours religieux, et notamment chez Ludwig Feuerbach qui soutient deux thèses essentielles : tout d'abord que ce que nous appelons *vertus* est projeté en Dieu comme dans une transcendance qui en serait le garant, et deuxièmement que c'est parce que Dieu les insuffle à l'homme que les vertus de l'homme sont véritablement des vertus.

Comment savoir qui a commencé dans ce jeu de projections où l'homme imagine une origine à sa pensée dans une instance qui le transcende ? La pensée de l'homme, s'excédant elle-même, est capable d'imaginer des objets infinis tout en restant prisonnière de sa finitude. Penser en théologie avec l'aide des fictions pourrait revenir à faire comme Ludwig Feuerbach la critique psychologique des projections religieuses que nous ne pouvons nous empêcher de faire. Mais cette critique semble procéder d'une sorte de réalisme qui considère la théologie comme l'étude d'un objet substantiel que serait Dieu.

À bien y regarder, la théologie, quand elle est sincère sur ses capacités, ne vise pas à considérer Dieu comme un objet d'étude, mais plutôt à le poser fictivement comme un vis-à-vis dans le système complexe de nos projections, de nos espoirs, de nos désirs et de nos actions. C'est dans ce cadre que l'utilisation des fictions devient nécessaire à la théologie. Dans son chapitre intitulé *Théorie des fictions et religion*, Jean-Pierre Cléro défend la thèse selon laquelle la théorie des fictions tient dans ce qu'on pourrait appeler *la résolution des problèmes inverses*. On pourrait dire que la théologie entretient le même rapport à l'objet qu'elle se donne. En effet, si le religieux pose la question de savoir ce qu'est la foi de l'homme en Dieu, il est plus intéressant encore de retourner ce système relationnel en se demandant ce qu'est la foi de Dieu en l'homme. C'est de ce retournement que procède le mouvement de la Réforme quand il se fonde sur l'expérience mystique de Martin Luther. C'est ainsi que, constatant que la recherche de conformité de l'homme à la loi de Dieu est une impasse, à cause de la différence ontologique entre l'homme et le Divin posé comme modèle, le croyant retourne le système et pose comme prémisse que Dieu justifie l'homme par grâce. Ce n'est donc plus l'homme qui se rend capable de se conformer aux ordonnances de Dieu, c'est maintenant Dieu qui croit l'homme capable d'être

Dans cette perspective, le religieux n'est plus un système dogmatique propre à encadrer la vie du croyant, mais un tissu langagier propre à inventer sans cesse de nouvelles façons dynamiques de dire la relation entretenue avec Dieu. L'absence de substance étant ici assumée, le religieux n'est alors que langage.

Faire communauté est donc avant tout faire langue commune et là encore, on peut utiliser le paradigme des problèmes inverses pour poser en face de cette polyphonie des discours religieux la possibilité d'un Dieu lui-même polyglotte et qui s'adresse à chaque croyant dans l'intimité d'une langue intérieure qu'on pourrait rapprocher d'une mystique. C'est avec cette multitude de relations individuelles entre les croyants et Dieu que les Églises de la Réforme ont relevé le défi de faire Église.

fidèle à son espérance. La théologie libérale est allée au bout de cette logique qui libère de l'impasse de la sanctification en déclarant par exemple avec le pasteur Charles Wagner : « *L'homme est une espérance de Dieu* ». Dans une telle théologie, Dieu n'est plus l'objet d'étude de l'homme, mais c'est l'homme qui se pose lui-même comme objet de l'attention de Dieu. La foi ne requiert donc plus de recourir à des déclarations dogmatiques pour s'y conformer : elle précède le croyant qui devient l'objet de la foi de Dieu. Dans cette perspective, le religieux n'est plus un système dogmatique propre à encadrer la vie du croyant, mais un tissu langagier propre à inventer sans cesse de nouvelles façons dynamiques de dire la relation entretenue avec Dieu. L'absence de substance étant ici assumée, le religieux n'est alors que langage.

Dans ce contexte, on objectera qu'une telle conception rend impossible la constitution de communautés religieuses et ecclésiales, tant l'atomisation des discours empêche la constitution d'une entité collective. Pourtant, les Églises primitives, fondées après la mort de Jésus de Nazareth, n'ont pas procédé autrement qu'en ayant recours au langage. Ainsi, si nous disposons aujourd'hui de plusieurs évangiles, c'est qu'il a fallu créer des langages adaptés à chaque aire géographique, chaque réalité sociale, chaque culture particulière dans lesquelles les premières communautés se sont constituées. Les évangiles, comme mise en récit des témoignages sur Jésus, ont sans doute eu pour fonction première, non pas de raconter après coup une réalité de la vie et de l'enseignement de Jésus, mais de fonder une langue commune propre à rassembler des publics hétéroclites pour lesquels le religieux n'était jusqu'alors pas vécu de la même façon. Dans la diaspora du premier siècle d'existence du christianisme, c'est une polyphonie religieuse qu'il fallait orchestrer dans un témoignage commun. Ainsi, Jésus apparaît-il comme l'archétype du croyant à toutes ces personnes rassemblées en *ecclesia* alors que leur histoire était très différente. La communauté johannique ira jusqu'à théoriser cet acte de langage que représente la communauté en proposant un prologue à son texte fondateur, dans lequel Jésus devient le Verbe de Dieu.

Faire communauté est donc avant tout faire langue commune et là encore, on peut utiliser le paradigme des problèmes inverses pour poser en face de cette polyphonie des discours religieux la possibilité d'un Dieu lui-même polyglotte et qui s'adresse à chaque croyant dans l'intimité d'une langue intérieure qu'on pourrait rapprocher d'une mystique. C'est avec cette multitude de relations individuelles entre les croyants et Dieu que les Églises de la Réforme ont relevé le défi de faire Église. Si cette expression ne sied pas à nombre de théologiens libéraux attachés à l'individualisme de la foi, il n'est pourtant pas impossible de la maintenir dans une théologie libérale. Car l'Église ici n'est plus l'entité doctrinale qui rappelle les préceptes de la foi, mais l'entité fictive qui permet à chaque individu de comprendre sa relation à Dieu comme un élément du tissu langagier qui forme la communauté. Se réunir autour d'une parole avec d'autres, n'est pas adhérer au tout de cette parole, mais entretenir sa propre herméneutique à celle des



Statue de Luther
devant la Luther Kirke
de Copenhague
(Rikard Magnussen,
1983, photo
Ib Rasmussen).

autres en acceptant de ne pas détenir seul une vérité sur la relation de foi. On criera au relativisme, sans doute, mais n'est-ce pas encore affirmer positivement une vérité que de la faire résulter d'un entrelacs d'énoncés ? La vérité, considérée dans un espace et une temporalité leibniziens où les points de vue divers tissent ensemble le réseau propre à dire les possibles d'une situation, semble plus honnête en matière de religion qu'un énoncé dogmatique qui fait semblant de savoir ce qu'est Dieu. La conception de l'Église, dans ce contexte, a pour centre le discours religieux et le culte en est sans doute un des lieux privilégiés. Dans le chapitre de son livre sur les discours religieux consacré au classement de ces derniers, l'auteur parle du culte en ces termes :

« Le culte est un entrelacement structuré de discours dont nous avons vu quelques modes divers. Il réunit, le temps qu'il dure, des discours variés, lesquels sont montés en série ou en suite, tout à fait variable dans son contenu pourvu qu'elle respecte une certaine rigidité dans sa forme, qui fait que l'on peut immédiatement reconnaître à quelle religion on a affaire » (p.169).

Cette définition de la liturgie est d'une grande justesse et devrait peut-être figurer dans un manuel de survie de la communauté ecclésiale du 21^e siècle, car nombreux sont celles et ceux qui ignorent la force créative de cette sorte de syntaxe cultuelle et sont tentés, soit de la disloquer sous prétexte de faire du nouveau, soit de la conserver, sous prétexte de faire du même, sans qu'elle serve le discours qu'elle est censée soutenir. En effet, on ne change pas une liturgie pour de petites raisons, et le faire nécessite toujours une réflexion collective propre à interroger la portée d'un tel acte. Car la liturgie du culte est la langue commune à toute l'assemblée, celle qui accueille ou qui exclut, selon la façon dont on la manie. Changer ce code arbitrairement est une prise de pouvoir puisqu'on retire à l'assemblée la sécurité du contrat tacite qu'on se donne pour s'assembler. Les cultes sans liturgie sont souvent des entreprises d'emprises, où seul le leader est maître du jeu, imposant sa propre doctrine en rendant impossible le dialogue fictif entre Dieu et l'assemblée.

Nous l'avons vu, c'est la fiction utile d'une langue commune qui crée la communauté. Mais cette langue n'est jamais décrétee *ex nihilo*. Elle se forme à partir de la partie la plus confidentielle du ministère pastoral. En effet, ce sont les entretiens pastoraux, dans lesquels se dit l'essentiel de la foi de personnes très diverses et où se posent les questions herméneutiques les plus fines sur les textes de la tradition chrétienne, qui constituent le terreau du discours religieux. C'est donc dans la rencontre avec la diversité des parcours de vie et les écueils d'une recherche spirituelle que naît la problématisation des affirmations doctrinales que transmet la tradition. C'est là, sans doute, que se réinvente la tradition chrétienne, pour peu qu'on écoute sincèrement ce que vivent les contemporains. Dans son livre, Jean-Pierre Cléro affirme que le religieux est action et il pose le problème de savoir de quelle action il s'agit. Cette façon de poser la question du religieux et de son discours est essentielle car la recherche de celles et ceux qui écoutent un discours religieux est par bien des côtés une recherche

appliquée. Il ne s'agit pas de se rendre conforme à une morale, mais de la dépasser en reconnaissant que le monde ne se divise pas si simplement en ce qui est bien ou ce qui est mal, qu'il se présente le plus souvent comme le terrain d'une action individuelle qui cherche ses raisons. Ainsi, si le discours religieux n'est pas le résultat des rencontres avec des hommes, des femmes et des enfants dans la réalité de leur démêlés avec les circonstances, il est vide et inutile. C'est au chevet du malade, auprès du mourant, dans la cellule d'une prison ou dans un centre d'hébergement qu'on apprend la signification des discours de miséricorde de la Bible qui étaient déjà eux-mêmes les résultats de telles expériences. Comment mettre en mots la question que pose la misère de nos vies humaines si on ne la côtoie pas ? Comment comprendre la louange à Dieu et la joie très particulière qu'elle tente de dire si on ne partage pas l'événement de la naissance d'un enfant, celui de la rémission d'une grave maladie ou celui encore de la profondeur d'un amour ? Les mots du religieux cherchent à dire les mêmes réalités indicibles que le pasteur s'engage à accompagner quand il est reconnu pasteur : pleurer avec ceux qui pleurent, se réjouir avec ceux qui se réjouissent et ne pas faire tomber les plus fragiles. La part immergée de l'iceberg du ministère pastoral est cette pratique de l'écoute des discours qui tentent de dire l'existence et sa traduction en discours religieux. Déceler l'éternité dans le temps présent, et faire advenir un discours capable d'en rendre compte ainsi que de l'ordre de la révélation et parfois même du prophétisme, c'est une sorte de connaissance pratique qui ne relève que du discours. Mais si cette connaissance n'est pas enracinée dans une véritable relation, alors le discours religieux risque l'abstraction la plus vaine et ne rencontre personne. Pour écrire une parabole biblique, par exemple, la rencontre avec ce que les humains vivent est essentiel, sinon, ce type d'expérience de pensée, n'aurait aucune portée éthique et spirituelle. Il en va de même d'une prière ou d'une prédication.

Conclusion

Parler des discours religieux présente le risque d'analyser de l'extérieur, par souci de scientificité, la mécanique rhétorique d'un certain type de discours. Le présent ouvrage évite cet écueil en prenant au sérieux ce qui se joue d'existential dans cette pratique et y décèle ainsi ce que le religieux relie véritablement : des discours multiples. Discours présumé d'un Dieu, discours convaincu ou hésitant d'un chercheur de vérité, discours périlleux du serviteur d'une parole difficile à comprendre, tous ces discours se relient dans les formes aussi variées que la plainte, la louange, la prière, l'enseignement, la prophétie, la bénédiction ou la malédiction. Mais ils restent discours d'un indicible qui n'en finit pas de se révéler. C'est cet aspect dynamique et éthique que pointe avec beaucoup de finesse et d'humilité, comme saisi lui-même par cet indicible, l'auteur de cet essai de philosophie du discours religieux. (B.C.-M.)

Ainsi, si le discours religieux n'est pas le résultat des rencontres avec des hommes, des femmes et des enfants dans la réalité de leur démêlés avec les circonstances, il est vide et inutile. C'est au chevet du malade, auprès du mourant, dans la cellule d'une prison ou dans un centre d'hébergement qu'on apprend la signification des discours de miséricorde de la Bible qui étaient déjà eux-mêmes les résultats de telles expériences.

Voici donc un discours chrétien qui n'a ni caractéristique, ni sentiment spécifique et qui en plus parle d'un objet difficile à saisir ... Un discours sur lequel 5 des 6 grands penseurs du panel choisi par Cléro semblent s'être cassés les dents (ou du moins leurs dents en ont-elles été agacées).

Discours instables sur des notions instables

« **F**aut-il répugner de travailler avec des notions instables ? », se demande Jean-Pierre Cléro en concluant son chapitre sur la grâce « *qui, aux yeux du philosophe, concentre le maximum d'ambiguïtés* ». Heureusement pour nous, les notions instables n'ont pas dissuadé le philosophe de « *faire du christianisme une affaire de pensée* », en tout cas de faire du discours chrétien et même du discours protestant l'objet de ce livre. Car du côté de l'expérience (« *professeur de philosophie, marié à une pasteur, qui officie actuellement à l'Oratoire du Louvre* » ayant par ailleurs été auditeur « *de conférences, de prédications et d'offices prononcés par des personnes très différentes* ») comme du côté du corpus philosophique utilisé (avec 6 auteurs « *choisis dans un intervalle historique qui n'excède pas six ou sept décennies* » : Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach et Kierkegaard, mais Hobbes, Locke, Hume, Bentham sont aussi très sollicités), on est en protestantisme et le *religieux* ou la *religion* sont une manière de qualifier ce que les institutionnels protestants d'entre 18^e et 19^e siècles donnaient à entendre comme tel. Je ne prétendrai pas ici traiter de l'aspect proprement philosophique de ce livre qui donne envie de se jeter sur le *Journal* de Kierkegaard et même, plus inattendu, de creuser la théologie de Hobbes. Dans cette sorte de discours (religieux ?) sur un discours philosophique à propos de discours religieux, je me limiterai par incompréhension à d'abord faire quelques remarques générales sur la méthode de Cléro et ensuite esquisser ce à quoi cette méthode peut faire penser à propos des discours protestants et chrétiens un croyant qui a malheureusement plus fréquenté les salles de rédaction que les bancs des temples ou des facultés mais qui a de ce fait une sensibilité particulière en matière de *communication religieuse*.

La question posée par Cléro est « *socratique* » : « *Qu'est-ce qui fait qu'un langage est religieux ?* ». On aurait pu trouver question moins ambitieuse et plus facile à circonscrire. Car il y a une telle proximité entre les deux notions (si tout langage n'est pas religieux, il y a peu de choses qui ne soient pas langage en religion) qu'on se retrouve devant le même genre de densité et de difficulté que McLuhan une fois qu'il eût énoncé que « *le médium, c'est le message* » : comment montrer les effets réciproques et fusionnels tout en les dissociant malgré tout pour les besoins de la démonstration ? Comment aussi dire quoi que ce soit de sensé sur des discours qui se glorifient de ne pas l'être puisqu'en fin de compte « *on peut toujours y trouver ce que l'on y cherche* » ? Souplesse et plasticité qui ne me paraissent pas propres au religieux, encore moins au christianisme mais au langage, même si ce religieux-là a beaucoup fait pour mélanger les genres en proclamant entre autres que « *Au commencement était la Parole, la Parole était avec Dieu et la Parole était Dieu ...* » (Jean 1,1).

Cléro rejette tout d'abord en grande partie la lecture performative et autoréférentielle actuelle de ce langage car elle est « *envahissante et ne laisse pas de place à*

d'autres modes de discours ». Il lui préfère le « *feuilleteur* » d'« *événements transformés partiellement en symboles et en symboles devenus événements* » puisqu'il n'y a pas de discours dominant mais « *un concours de discours, très divers, très complexe* » qu'il n'est pas aisé de différencier des autres types de discours. Voici donc un discours chrétien qui n'a ni caractéristique, ni sentiment spécifique et qui en plus parle d'un objet difficile à saisir ... Un discours sur lequel 5 des 6 grands penseurs du panel choisi par Cléro semblent s'être cassés les dents (ou du moins leurs dents en ont-elles été agacées).

Comme ces grands esprits, Cléro a du mal avec le christianisme et il y a quelque chose de touchant à voir une intelligence aussi vive se débattre pour trouver la « *raison* » à tout cela, alors que toute personne croyante sait qu'il n'y a pas l'ombre d'une raison objective expliquant qu'elle ait cette foi-là et comprend donc sans mal pourquoi le Nouveau Testament « *ne s'explique pas beaucoup sur la finalité de ses valeurs* » ni sur ce « *terrible manque de raison que nulle philosophie intrinsèque ne vient combler* ». C'est avec ce genre de remarques que l'on ressent le plus la position particulière mais ici pour une fois confortable de la personne croyante. Car s'il est aisé de passer de la méthode chrétienne (qui, à part quelques objets bien déterminés et improuvables, met du doute partout) à la méthode scientifique, il est apparemment plus difficile de faire le chemin inverse.

Me trouvant sur le versant facile (la descente), je préférerais parler de *discours chrétien* plutôt que *religieux*. Ce qui est *chrétien* est à peu près identifiable et catégorisable, ce qui est *religieux* ne l'est toujours pas puisqu'il rassemble tout et rien et fonctionne de plus en paire avec la notion tout aussi floue du *séculier*. Le séculier n'est pas religieux et le religieux n'est pas séculier mais on serait bien incapable d'en dire plus sur chacun des deux sans aussitôt se perdre dans les impasses et les contradictions, comme avec le *religieux non spirituel* et le *spirituel non religieux* de nos temps compliqués. Malgré sa position sur le versant difficile (la montée), Cléro étonne en tout cas par la justesse de ses remarques et notations sur la vie croyante qui font parfois douter qu'il soit aussi agnostique qu'il l'écrit et dénotent un observateur extrêmement attentif.

C'est le propre des livres attentifs à la réalité de nous faire réfléchir à ce que l'on vit, ici les discours chrétiens que j'entends et ceux que je dis. Je ne dirai rien sur ceux que je dis car n'étant ni pasteur, ni prédicateur, ni théologien, cela se limite à quelques rares échanges verbaux avec d'autres personnes et à la prière qui ne concerne que Dieu et moi (mais il faut lire le chapitre qu'y consacre Cléro et qui est un des sommets de son livre). Sur les discours chrétiens que j'entends, je pourrais parler de la liturgie, de la cène ou de ces mêmes échanges mais dans mon expérience, la prédication reste ce qu'il y a de plus marquant en matière de langage puisqu'elle permet de ressentir à partir du discours de quelqu'un d'autre le même effet que lorsqu'un passage de la Bible nous apparaît soudain sous un nouvel angle ou nous perturbe. Une façon de tellement donner « *au texte son présent* » qu'on se souvient davantage de l'effet que cela nous fait que du contenu.

(3) « *Désirant une fois faire quelque chose au service de notre Seigneur, je pensai que je ne pouvais le servir que bien petitement, et je me dis en moi-même : "Pourquoi donc, Seigneur, demandez-Vous mes œuvres ?". Il me dit : "Pour voir ta volonté, ma fille" » (Thérèse d'Avila, *Relations*, 52, vers 1575). « *Une nuit, étant bien éplorée et outrée de repentance, je dis du profond de mon cœur : "Eh ! Mon Seigneur ! Que me faut-il faire pour vous être agréable ? Car je n'ai personne pour me l'enseigner. Parlez à mon âme, et elle vous écoutera". Tout à l'instant j'entends, comme si une autre personne eût parlé dans moi-même : "Quittez toutes les choses de la terre. Séparez-vous de l'affection des créatures. Renoncez à vous-même" » (Antoinette Bourignon, *La Parole de Dieu, ou sa Vie intérieure*, 3, 1683).**

À l'enterrement d'un oncle, un jeune pasteur que je ne connaissais pas a fait une prédication qui m'a bouleversé. Je vois la scène et je ressens encore l'ambiance : le temple cubique un peu décati, le pasteur seul sur l'estrade, la lumière artificielle car on est en hiver. Je me souviens du bouleversement et j'oublie si bien tout le reste que lorsque je reverrai ce pasteur beaucoup plus tard, il me faudra un peu de temps pour comprendre qu'il s'agissait de lui. Tout s'était effacé derrière l'image d'ensemble et l'effet, souvenir qui est la trace et seulement la trace de ce qui s'est effectivement passé à ce moment-là : la conscience que je suis ici et Dieu aussi, qui me fait comprendre par ce discours un tout petit peu de ce qu'il a à me dire.

La prédication n'est donc pas seulement un discours chrétien du dimanche matin ou d'un soir d'enterrement. Elle s'inscrit dans la lecture quotidienne de la réalité et la lecture si possible quotidienne des textes de la Bible qui sont la vraie constante de la vie croyante. À travers ces deux lectures qui ont vocation à s'entrecroiser sans cesse, il s'agit pour la personne croyante, quelque recul ou distance qu'elle y mette selon les moments ou occasions, d'écouter et d'entendre le discours de Dieu sur lequel elle aura du mal à parler et faire un discours en tant que tel. Encore moins (pour utiliser mon corpus à moi, non de philosophes mais d'autobiographies féminines chrétiennes des Temps modernes) citer des phrases directement intelligibles comme ont pu le faire en leur temps Thérèse d'Avila ou Antoinette Bourignon (3). Ce seront comme avec Jeanne Marie Guyon les signes et les coïncidences (4), comme avec Johanna Eleonora Petersen les versets choisis au hasard et qui tombent bien ou ceux qui, dans une lecture continue, arrêtent et font tout reconsidérer (5). Ce sera comme avec Kata Bethlen l'interrogation constante sur le sens de ce qui se passe : pourquoi Dieu a-t-il incendié mon château puis a-t-il arrêté l'incendie ? (6) ... Je vois une « *branche d'amandier* » (Jérémie 1,11) et je comprends. Je vois le feu passer au vert et je repars. La lecture, l'écoute et l'interprétation de ce type de discours rappellent le chasseur à l'affût, l'œil et l'oreille exercés à déceler les indices, dont Carlo Ginzburg fait le prototype de l'historien (7). C'est « *l'après-coup* », « *l'instant éthique du religieux* » dont Cléro parle à propos de Kierkegaard, qui « *tire des conséquences et agit en conséquence* ».

Ce vaste discours-là qui est le discours chrétien essentiel, continu et la plupart du temps impossible à partager, est surtout présent ici à travers ce qui en apparaît dans la Bible et bien sûr chez le cher Kierkegaard. L'endroit où Cléro en parle le mieux est peut-être son chapitre sur les paraboles. Car il s'agit là clairement d'interpréter et c'est bien la seule chose que, comme nous, y comprennent les pêcheurs de Galilée : « *Ses disciples lui demandèrent ce que signifiait cette parabole* » (Luc 8,9).

Un soir où j'avais lu à mon père la parabole du fils prodigue et alors que j'allais passer à tout à fait autre chose, il a levé la main et m'a dit : « *Est ce qu'on peut un peu s'arrêter, là ? ...* ». Il voulait un peu de silence, sans doute pour encaisser ce récit qui, à mon expérience, est le plus scandaleux et révoltant des évangiles pour des oreilles occidentales actuelles (avec celui des ouvriers de la onzième heure, intolérable pour les capitalistes

comme les anti-capitalistes). La parabole avait réussi son coup : capter le divin « *par ce discours brisé* », saisir « *un moment existentiel* », arrêter la course, examiner tout à coup la manière dont on descend un escalier et perdre pied. Le christianisme (mais peut-être pas le religieux si on suit Ellul) est-il autre chose qu'instabilité du discours et de son interprétation, instabilité de la personne croyante constamment déstabilisée ?

Un discours chrétien instable par fonction en protestantisme est le discours institutionnel hors culte qui passe par les différents canaux médiatiques (dont cette revue) à destination des personnes croyantes ou autres. Hors bulletins d'Église locale, ce discours est frappé d'un stigmate d'illégitimité. La pasteure ou le pasteur est à sa place pour me parler de Dieu à travers sa prédication puisque l'assemblée des fidèles vient la légitimer. Dieu est à sa place pour jouer au chat et à la souris avec moi et me parler au travers de notre réalité et de la Bible. Mais qui est cette personne qui se permet de vouloir me faire lire ou entendre un *discours chrétien* sur papier, en ligne ou sur les ondes ? Face à cette compréhensible illégitimité, ce type de discours chrétien pourra adopter deux attitudes de contournement. La première est de faire semblant de ne pas être un discours mais un témoignage, une estrade improvisée où l'on vient exprimer un morceau de sa vie, comme ces proches un peu empruntés que l'on appelle au micro pour les baptêmes, mariages ou enterrements (c'est le positionnement d'une bonne partie de la littérature pieuse et on aura vu que je l'ai en partie adopté dans ce texte). La deuxième est de faire semblant d'être un discours comme d'autres types de discours en adoptant leurs codes au risque de se demander à quoi exactement cela sert.

Et la théologie ? Bien que hors culte et la plupart du temps institutionnelle quand elle est enseignée et publiée, il me semble qu'elle ne partage pas l'instabilité par fonction de la catégorie de discours précédente tout en profitant du dispositif de la prédication : elle parle de Dieu à l'assemblée. Mais elle le fait différemment, sans esthétique (ou si peu) ni précautions politiques puisque, comme l'écrit Cléro, « *les Églises voleraient en éclats si les discours des prédicateurs portaient directement sur les choses mêmes* ». Ce qui explique peut-être que si j'ai oublié les contenus de toutes les prédications qui m'ont marqué, je me souviens de ce que j'ai lu sur ces « *choses mêmes* » dans Luther, Calvin, Kierkegaard, Barth ou Ellul. On comprend donc que Cléro ait pris la majorité de ses références chez Kierkegaard qui, voulant faire une philosophie de l'existence, n'a pas pu faire autre chose « *qu'une explication du christianisme* ». Et qu'il conclue avec lui que

« l'important est que le religieux mêle ses racines, les constituants du tronc et ses branches à toutes les autres activités linguistiques qui dépendent de lui autant qu'il dépend d'elles. C'est bien la raison pour laquelle on ne peut pas réduire l'athéisme à la négation de Dieu. La négation de Dieu est encore dans le sillage du religieux. Le religieux ne serait pas grand chose s'il suffisait pour le mettre en cause de nier Dieu. Sort-on des mathématiques pour nier que le cercle puisse être quadré ? La question du religieux est plus vaste que celle de savoir s'il y a un Dieu, s'il n'y en a pas, de ce qu'il est ou de ce qu'il n'est pas. » (J.S.B.)

« Les Églises voleraient en éclats si les discours des prédicateurs portaient directement sur les choses mêmes. »

(4) « *Combien de fois suis-je sortie du logis que le temps était si couvert que la fille que je menais me disait qu'il n'y avait pas d'apparence d'aller à pied, que je serais inondée de la pluie. Je lui répondais avec ma confiance ordinaire : "Dieu nous assistera". Et n'arrivais-je pas, ô mon Seigneur, sans être mouillée ?* » (Jeanne Marie Guyon, *La Vie*, 1^{ère} partie, 1714, 1720).

(5) « *Un an avant sa naissance, j'ouvris par la foi dans la Bible (...) et j'avais le pouce droit sur ces mots : "C'est une parole de promesse, je reviendrai en ce temps l'année prochaine, et Sarah ton épouse aura un fils". Mon cher mari eut foi en cette sentence et écrivit sur la table (...) : "L'année prochaine, en ce temps, Johanna aura un fils"* » (Johanna Eleonora Petersen, *Vie*, 28, 1719).

(6) « *Quand je vis la terrifiante nature du feu (...), je songeai à la terrible nature du feu le jour du jugement dernier et aux craintes des infidèles. Je fus frappée en mon cœur* » (Kata Bethlen, *Autobiographie*, 212, 1762).

(7) « *Le chasseur aurait été le premier à raconter une histoire parce qu'il était le seul en mesure de lire, dans les traces muettes (sinon imperceptibles) laissées par sa proie, une série cohérente d'événements* » (Carlo Ginzburg, *Spie, Radici di un paradigma indiziario, Miti emblematici*, Einaudi, 1986 (1979)).

Comment l'autorité de la Bible peut-elle être mise en œuvre dans une société plurielle ?

L'autorité des Écritures pour aujourd'hui (4/4)

Daniela Gelbrich et Nuvind Seenundun, Bernard Coyault et François Choquet

* Daniela Gelbrich est professeure d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté adventiste de Collonges où Nuvind Seenundun est étudiant en Master. Ce troisième débat des Rendez-vous 2021 à Collonges-sous-Salève a eu lieu le dimanche matin 27 juin. On peut le visionner sur la chaîne YouTube des [Rendez-vous](#).

Comment la Bible forme, informe, réforme ... déforme-t-elle l'auto-compréhension des chrétiens dans des sociétés plurielles qui réfèrent leurs valeurs et leurs débats à de multiples ressources et héritages religieux, philosophiques et culturels ? L'autorité des Écritures est-elle convoquée à l'appui d'engagements sociaux, politiques, de militances évangélisatrices, ou au contraire de prises de distance par rapport au monde ? Comment et pourquoi ? Quel est d'ailleurs le monde construit par la fréquentation des textes bibliques ? De quelle herméneutique les réponses à ces questions témoignent-elles ?

Une personne vulnérable est une personne susceptible d'être exposée aux atteintes physiques et morales de la part d'autrui. Sur le plan psychologique, la *vulnérabilité* est une forme de fragilité. Elle comprend une plus grande sensibilité à l'adversité et inclut le fait d'accepter cette fragilité (1). La *non-puissance* est la possibilité d'agir et le renoncement à le faire. Quant au mot *autorité*, il vient du mot latin *auctoritas* signifiant la capacité de faire grandir.

Le Dieu de l'Ancien Testament : un Dieu vulnérable

Il est intéressant de noter que les Écritures brossent le tableau d'un Dieu vulnérable. Les auteurs de la Bible hébraïque déjà mettent en relief la vulnérabilité du Dieu-Créateur. Ce Dieu-Créateur, avec qui l'histoire de l'humanité commence, choisit d'être vulnérable face à l'humanité qu'il crée à son image. Il lui ouvre son cœur.

Le début des Écritures, et ainsi de la Bible hébraïque, donne le ton et le rythme. Avant de souligner la vulnérabilité et la non-puissance de Dieu, le texte met en exergue un Dieu qui se révèle

La thèse de Daniela Gelbrich et Nuvind Seenundun* de la Faculté adventiste de théologie de Collonges-sous-Salève

Nous voulons proposer qu'une autorité vulnérable et non-puissante de la Bible est la plus apte à rencontrer et rejoindre les attentes et faire face aux oppositions dans une société plurielle.

Le début des Écritures, et ainsi de la Bible hébraïque, donne le ton et le rythme. Avant de souligner la vulnérabilité et la non-puissance de Dieu, le texte met en exergue un Dieu qui se révèle



« Comment entrer en dialogue avec l'autre ? » (le débat)

Esther Lenz. Après la richesse de la journée d'hier, il me semblait important ce matin de reposer l'intention du travail dans le questionnement qui nous préoccupe, sans oublier de faire un pas de côté et de regarder quelle est notre utilisation du texte biblique et (ce qui est le cœur de notre questionnement) notre positionnement par rapport à cette utilisation. Nous nous attaquons donc au troisième sujet : comment l'autorité de la Bible peut-elle être mise en œuvre dans une société plurielle ?

Pour l'aborder, nous accueillons deux binômes : Bernard Coyault et François Choquet qui nous viennent de la Faculté de Bruxelles, Daniela Gelbrich et Nuvind Seenundun qui jouent à domicile ici, à la Faculté adventiste de Collonges-sous-Salève, et commencent par nous présenter leurs thèses ce matin.

Daniela Gelbrich et Nuvind Seenundun parlent de leurs thèses

Daniela Gelbrich. Nous aimerions présenter l'idée d'une autorité vulnérable et non-puissante des Écritures comme piste de réflexion possible pour entrer en dialogue avec notre société plurielle. Nous axons notre réflexion sur Dieu et le Christ.

Dans toute leur complexité, diversité et richesse, les Écritures mettent en relief un Dieu vulnérable qui n'a pas peur d'être remis en question en donnant à l'humanité (qu'il crée à son image) la liberté de le rejeter et de choisir d'autres chemins. L'amour véritable repose sur la liberté. Cette liberté implique l'idée du risque et selon les Écritures, ce Dieu est abandonné et donc blessé par l'humanité mais réagit avec grandeur intérieure face aux choix humains. Il n'a pas peur d'être déformé ou défiguré par autrui ni par un discours compétitif de la part d'autrui (je pense en l'occurrence au discours du serpent). Il se met en quête des humains pour entrer en dialogue avec eux. Les prophètes s'inscrivent dans cette lignée de pensée en soulignant la vulnérabilité de Jahvé qui est représenté comme un mari trahi, abandonné, blessé.

« Il n'a pas peur d'être déformé ou défiguré par autrui ni par un discours compétitif de la part d'autrui (je pense en l'occurrence au discours du serpent). »



à travers la création et envisage l'être humain créé à son image comme unique (2). Au vu du caractère unique de tout être humain, il est impensable d'envisager l'être humain sans la liberté ou le libre-arbitre que Dieu lui accorde. Dieu est libre. L'être humain est créé libre. Le texte souligne que l'être humain est même libre de dire « non » au projet de Dieu. Le discours direct adressé à l'humanité au chapitre 1 de la Genèse implique cette idée (Genèse 1,28-30). L'être humain est considéré comme un partenaire précieux de Dieu qui a la liberté de dire « non » à la destinée proposée par Dieu. En outre, l'être humain est libre de dire « non » au Dieu-Créateur. Dieu crée l'humain de la poussière et lui donne la liberté de le remettre en question, de questionner son intégrité et, finalement, de l'abandonner. Le libre-arbitre de l'être humain semble être tellement précieux à Dieu que ce Dieu est prêt à courir le risque d'être blessé et finalement trahi et abandonné par sa créature. Il se révèle donc comme vulnérable et la liberté offerte témoigne de cette vulnérabilité. L'être humain a la liberté de poser des questions sur la nature de l'intégrité ou de l'intention du Créateur. L'amour véritable repose sur la liberté et la liberté implique l'idée du risque.

Les premières pages des Écritures parlent donc d'un Dieu qui choisit d'être vulnérable, qui est prêt à se laisser remettre en question, au nom de l'amour et de la liberté. Le premier acteur du texte biblique qui le remet en question est le serpent qui doute de son intégrité et le présente comme un Dieu restrictif, menteur, égocentrique et assoiffé de pouvoir. L'humanité fait confiance aux paroles du serpent et se distancie de ce Dieu. Elle cueille le fruit défendu,

en mange et se trouve nue face à un Dieu à l'égard de qui elle commence à avoir peur. La réaction du Dieu-Créateur qui choisit d'être vulnérable est surprenante. Au lieu d'éclater de rage parce qu'il a été questionné et blessé, le Dieu-Créateur part à la recherche de l'humain. Il ne fait aucun reproche. Il ne le tue pas. Il ne pose que quatre questions pour entrer en dialogue avec l'être humain qui vient de le rejeter : « Où es-tu ? Qui t'a dit que tu étais nu ? As-tu mangé de l'arbre ? Pourquoi as-tu fait cela ? ». La vulnérabilité de Dieu est réelle et lorsque Dieu est exposé aux blessures qui lui sont infligées par l'être humain, blessures qui sont d'autant plus réelles qu'il y fait face et réagit admirablement tout en souffrant. La rage narcissique ou le meurtre, c'est à dire l'élimination de l'autre, ne sont pas des options à ses yeux. Il continue de respecter la dignité de l'autre, le libre choix de l'autre tout en saisissant avec tact et délicatesse la possibilité d'entrer en dialogue avec l'autre pour le faire réfléchir. L'image de Dieu est déformée dans l'esprit des premiers humains. Ils ont peur de lui – le plus grand dysfonctionnement de l'être humain après la chute étant donné que jusqu'ici ce Dieu-Créateur n'a rien fait de mal. Il est généreux, il donne librement, il considère les humains comme de véritables vis-à-vis dignes de sa royauté. Il partage son pouvoir royal librement avec eux – mais le Dieu-Créateur reste calme et essaye tout en respectant la liberté de l'humain de lui parler au cœur. Ce Dieu-Créateur est concerné, touché par le visage de l'autre, de son interlocuteur.

Les prophètes s'inscrivent dans cette lignée en soulignant la vulnérabilité de Jahvé. Jahvé est

(1) Dans la situation culturelle actuelle, être vulnérable est un sujet de conversation populaire. Le TED-Talk de Brenée Brown intitulé *The Power of Vulnerability* a été vu à ce jour plus de 53 millions de fois. En dépit de toutes ces discussions relatives à la vulnérabilité, il n'est pas facile d'être vulnérable et de s'ouvrir à autrui face à un monde ambivalent où le mal fait ses ravages. La peur d'être exposé à des blessures, au mépris ou au rejet remporte souvent la victoire sur le souhait d'être vulnérable. L'être humain a tendance à sortir ses défenses et à se barricader derrière un mur invisible destiné à le protéger contre les coups durs des autres. Et cela peut se comprendre face à la panoplie des blessures émotionnelles, des formes de la violence passive-agressive, qui font partie intégrante de notre réalité humaine.

« La vulnérabilité de Dieu, sa réaction au questionnement et à l'abandon de la part d'autrui seraient donc une invitation à viser la liberté de continuer de voir le visage de l'autre et sa dignité, dépasser toute catégorisation humaine réductrice. »

Malgré les risques qu'il y a à se montrer vulnérable, il choisit d'ouvrir son cœur pour que son partenaire de l'Alliance puisse le comprendre. Et il continue de regarder le visage de l'autre tout en souhaitant que l'autre découvre également son visage à lui.

Au 21^e siècle, nous émettons l'hypothèse que cette vulnérabilité divine peut nous inspirer pour le dialogue avec notre société plurielle. Nous devons gérer nos vies et nos relations avec autrui dans un monde qui est extrêmement complexe et qui va mal. Chercher le dialogue, comprendre l'autre, montrer sa propre vulnérabilité et fragilité, cela peut ouvrir des portes à une réflexion profonde sur l'humanité et le monde dans lequel elle évolue. Les Écritures n'ont pas peur d'être questionnées, remises en question, attaquées : Dieu s'expose au risque de la déformation dans l'absurdité d'un monde brisé face auquel se trouve tout être humain. L'être humain est invité à comprendre sa fragilité constante, sa vulnérabilité et la liberté souvent douloureuse d'être questionné ou pas compris par l'autre. La vulnérabilité de Dieu, sa réaction au questionnement et à l'abandon de la part d'autrui seraient donc une invitation à viser la liberté de continuer de voir le visage de l'autre et sa

dignité, dépasser toute catégorisation humaine réductrice. Le but serait une maturité réfléchie et intelligente axée sur sa propre vulnérabilité pour affronter le monde.

Nuvind Seenundun. Ma thèse est en continuité de celle de Daniela qui a présenté le côté du Premier Testament. Je vais présenter ici la vision du Nouveau Testament en trois temps.

Le premier temps est la fondation, le fondement. Avec Matthieu 7,29 (cela aurait aussi pu être Marc 1,22), nous avons choisi ici de définir Jésus en relation à l'autorité. Il est parlé de Jésus comme de quelqu'un ayant autorité et le rédacteur de Matthieu ou de Marc fait le choix d'avoir recours à l'analogie, à la métaphore. Ce recours à la métaphore est pour nous parlant et nous employons ici deux concepts de Ricœur : le *res significata* (la réalité de la métaphore se retrouve dans son sens abstrait) et le *nominis significatio* que Ricœur emprunte à Thomas d'Aquin qui utilise ce terme dans son désir de nommer Dieu. Dans ce désir de nommer Dieu, Thomas d'Aquin affirme qu'il y a toujours un concret et un abstrait. Si Dieu est alors le concept concret, complet de l'être *ayant autorité*, Christ porte en lui en même temps le tout et le

Dieu a la grandeur intérieure de se laisser questionner et déformer par l'humanité – il est vulnérable et non-puissant – tout en gardant sa dignité (sa toute-puissance) malgré toutes les atteintes à sa personne.

représenté comme un mari trahi, abandonné et profondément blessé par son épouse, en l'occurrence le peuple d'Israël avec qui Jahvé vit en Alliance exclusive (3). Malgré les risques liés à la vulnérabilité, Jahvé le choisit et s'ouvre à son partenaire d'Alliance pour que ce dernier puisse le comprendre. Mais Israël continue de le rejeter. Les prophètes laissent entrevoir un Dieu qui pleure, qui est ému, qui est vulnérable. Il est blessé tout en étant profondément concerné par le visage de l'autre, tiraillé entre son amour indéfectible et les blessures réelles de la part de l'autre, de ce visage qui le met en question, blessures qui semblent parler en faveur d'une séparation douloureuse.

Avec les mots du philosophe Levinas, nous pourrions dire que le Dieu vulnérable de la Bible voit le visage de l'être humain, l'être humain qui est vulnérable dans un monde brisé. Le visage de l'autre, « *c'est l'identité même d'un être* » (4). Dieu Jahvé pense à l'autre, voit le visage de l'autre tel qu'il est et fraye un chemin pour montrer à l'humanité que son visage n'est pas celui présenté par le serpent et que le respect relatif à la vulnérabilité de l'autre est primordial. Levinas parle de nous en tant qu'êtres humains et met en exergue que « *la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : "Tu ne tueras point"* » (5).

Le Dieu vulnérable et sa réaction à l'égard d'autrui qui le remet en question et le blesse en le rejetant peuvent nous inspirer au 21^e siècle. Nous sommes invités à gérer nos existences et nos relations avec autrui dans un monde qui va mal. Être vulnérable

comprend un risque. Dieu a pris ce risque. Sa manière de se conduire envers ceux qui le blessent peut servir d'exemple pour nous ou nous rassurer qu'il y a au moins une altérité qui se donne pour nous en se révélant vulnérable. Finalement, nous avons été créés à son image. Chercher le dialogue, comprendre le comportement de l'autre, voir son visage vulnérable, choisir l'amour sans se perdre fait partie de la maturité humaine. Tout abus a ses limites et il faut mettre des limites saines. Sans aucun doute. Mais être vulnérable reste un objectif à atteindre, surtout parce que nous savons que tout être humain, brisé et en quête de sens dans un monde absurde, l'est. Face à la vulnérabilité de Jahvé et des Écritures, qui se veulent vulnérables car elles présentent une panoplie des genres littéraires à travers lesquels Dieu se fait connaître et où Dieu s'expose au risque de la déformation, l'individu qui évolue dans le contexte d'une société plurielle et d'un monde ambivalent est invité à s'inspirer de cette vulnérabilité. Dans l'absurdité d'un monde brisé, tout être humain est invité à comprendre sa fragilité constante, sa vulnérabilité inévitable et le fait d'être exposé aux remises en question de la part des autres qui ont la liberté douloureuse de le questionner et de le déformer. Dieu a la grandeur intérieure de se laisser questionner et déformer par l'humanité – il est vulnérable et non-puissant – tout en gardant sa dignité (sa toute-puissance) malgré toutes les atteintes à sa personne. Il affirme sa dignité tout en étant vulnérable. Sa vulnérabilité n'efface pas sa dignité. Les Écritures invitent l'humain brisé à faire face à sa vulnérabilité tout en gardant et affirmant sa dignité inégalée en tant qu'être humain. Aucune atteinte physique

- (2) Cf. Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Grasset, 1979, pp.75-92. Genèse 2 met en relief ce caractère unique de l'être humain en relatant sa création face à la création des animaux. C'est seulement l'être humain qui reçoit le souffle de Dieu.
 (3) Cf. Jérémie, Osée.
 (4) Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p.46.
 (5) Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Fayard, 1984, p.81.

moindre. En tant que *Pantocrator* ou tout-puissant, Christ est le *ayant autorité* réelle, complet, ultime. Mais Christ est aussi l'incarné et cet incarné pousse simultanément l'être humain dans les domaines du concret et de l'abstrait. Le portrait du Christ incarné peint par la Bible est bien celui d'un être vulnérable et non-puissant. Il est celui qui rentre totalement dans le contexte social de l'être humain. Jésus reste dans sa position de vulnérabilité et de non-puissance dans sa relation avec l'homme. Vulnérabilité et non-puissance ne sont cependant pas synonymes de faiblesse. Cela révèle une force toute-puissante et une volonté souveraine de se maîtriser pour être pleinement homme. Nous voudrions dire aussi que cette démonstration de vulnérabilité, de non-puissance se fait à la croix, à la mort du Christ. Pourtant, il y a aussi l'action divine dans la résurrection et cette action divine donne sens et fait advenir la foi.

Le deuxième temps est la médiation. La Bible est calquée (pas clônée) sur l'être du Christ. Dieu est dévoilé dans la Bible mais dans certaines révélations et les récits évangéliques de l'incarné, il y a le concret et l'abstrait. Dans le dogme aussi, le langage est souvent métaphorique et analogique, donc abstrait. Si la révélation et

l'inspiration de la Bible se calquent sur la personne du Christ, il en est de même de l'autorité de la Bible : dans l'absolu, la Bible aurait autorité totale d'agir, d'être ou de faire exister, de se faire action en vue du Royaume de Dieu. Mais dans le contexte social, l'homme saisit simplement une partie de cette autorité qui se révèle aujourd'hui sous le jour d'une autorité vulnérable et non-puissante, qui n'a pas peur (comme Daniela l'a dit) d'être questionnée, rejetée, malmenée, crucifiée. Car c'est par volonté ancrée dans la Parole qu'elle subsiste mais son but premier est de bâtir des ponts et des liens pour faire advenir la foi et c'est bien dans une société plurielle que la Bible dévoile Dieu à l'humanité.

Le troisième temps, je l'ai appelé l'actualisation. Pour connaître Dieu, l'homme doit accepter d'être misérable et dans un état d'aliénation vis à vis de Dieu. L'homme pourra ainsi questionner, rejeter, sectionner, crucifier la Parole ... qui pourtant continuera à advenir encore et encore parce que le souffle de Dieu l'habite et va amener cette Parole à la vie à chaque fois. Alors que l'homme (qui est misérable) ne pourra pas toujours advenir. Mais l'homme croyant se doit d'imiter l'autorité de l'incarné et reproduire dans la vie l'autorité vulnérable

« Son but premier est de bâtir des ponts et des liens pour faire advenir la foi et c'est bien dans une société plurielle que la Bible dévoile Dieu à l'humanité. »



ou morale, aucune adversité et blessure, ne peut effacer la dignité humaine. Les Écritures sont vulnérables, impliquant le risque de déformation de la part du lecteur mais elles gardent leur dignité, leur liberté de parler malgré toute opposition. C'est la liberté et la dignité de voir le visage de l'autre, celui qui blesse, malgré tout et d'être conscient de sa propre dignité qui dépasse toute catégorisation humaine et s'inscrit dans la déclaration que tout être humain est créé à l'image de Dieu, ce Dieu vulnérable et non-puissant tout en étant tout-puissant, possédant une dignité que l'humanité ne peut pas effacer ou détruire. Si l'autorité (*auctoritas*) fait grandir, la confrontation avec la vulnérabilité et la non-puissance de Dieu et des Écritures sera destinée à faire grandir l'humain vers une maturité réfléchie et intelligente axée sur la conscience de sa propre vulnérabilité.

Christ vulnérable

Dans le sermon sur la montagne, Jésus délivre l'un de ses enseignements les plus percutants et les plus dogmatiques. Ces discours furent tellement impactants que le narrateur de l'évangile de Matthieu, distinguant l'effet de ce discours sur l'auditoire, justifie la réaction disant : « ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων ... » (Matthieu 7,29 (6)). Le « *comme un ayant autorité* » est parlant. Au lieu de dire que Jésus enseignait avec autorité ou avec pleine autorité, le recours au langage métaphorique et analogique interpelle et appelle à la réflexion. Ἐξουσία se réfère surtout, à la prérogative et au pouvoir de décider et d'agir ;

une ἐξουσία divine présuppose la puissance d'être et d'agir, mais d'agir surtout en lien avec l'état supérieur à venir : le Royaume de Dieu.

Or l'analogie introduite par le *comme ayant autorité* nous amène dans le monde du *comme-ci* où le même et l'autre s'entrechoquent. Surviennent, en même temps, les questions de l'être et du non-être de cet *ayant autorité*. Si Ricœur fait remarquer qu'en Dieu, les prédicats conservent leurs *res significata* (7), pourtant en Christ, il est totalement possible que ces prédicats aient aussi un *nominis significatio*. Si Dieu est le concept complet, l'être même du *ayant autorité*, Christ porte en lui, en même temps, le tout et le moindre. Le Fils de Dieu est en même temps le *sensus plenior* et le sens limité du *ayant autorité*.

En tant que *Pantokrator*, Christ est le *ayant autorité* réel, complet et ultime. Il est l'être entier du *ayant autorité*. En réalité, ce *Pantokrator* est le but de la métaphore vive ricœurienne ; l'humain ne peut jamais l'atteindre. Face à lui, l'homme ne peut que balbutier, chuchoter et murmurer quelque hypothèse.

Toutefois, ce *Pantokrator* est en même temps le Christ souffrant, le crucifié agonisant ; Christ, l'incarné. Cet Incarné pousse simultanément l'être humain dans les domaines du concret et de l'abstrait. Pour s'exprimer sur cet Être, l'homme use de la métaphore ; l'Incarné ouvre devant l'humain, parallèlement, un arc-en-ciel de cadres référentiels qu'il ne peut connaître, et en même temps, des fenêtres contextuelles qu'il est en mesure d'interpréter.

Si l'autorité (*auctoritas*) fait grandir, la confrontation avec la vulnérabilité et la non-puissance de Dieu et des Écritures sera destinée à faire grandir l'humain vers une maturité réfléchie et intelligente axée sur la conscience de sa propre vulnérabilité.

(6) *Ἐν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ἡὺς ἐξουσίαν ἔχων*, Il les enseignait comme ayant autorité.
(7) Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p.356.

« Pourrions-nous parler par exemple de 'disponibilité' de la Bible et en l'occurrence de disponibilité à l'affrontement avec le lecteur ? »



et non-puissante de la Parole. Au risque du martyre, il devra retourner encore et encore vers l'homme misérable jusqu'à ce que ce dernier se reconnaisse comme misérable et qu'il puisse ainsi expérimenter l'avènement de la foi.

Discussion

Esther Lenz. Merci beaucoup d'avoir souligné les points essentiels de votre thèse. À votre tour de réagir à ce que vous venez d'entendre, d'interpeller aussi nos deux intervenants d'après la méthodologie que l'on commence à intégrer.

François Choquet. Merci à tous les deux. Nous nous sommes réparti avec Bernard les quelques réflexions qu'on avait envie de partager avec vous sur votre thèse pour avancer ensemble. Pour moi, j'en ai pris connaissance avec beaucoup d'intérêt et de gratitude puisqu'elle est parcourue par le beau thème de la vulnérabilité. Je crois d'abord que ce thème est pertinent et porteur pour rencontrer nos contemporains. J'en veux pour preuve la place à part dans le paysage littéraire chrétien que peuvent occuper des théologiens comme Marion Muller-Colard ou Lytta Basset (pour le monde luthéro-

réformé), qui interrogent ce thème de la vulnérabilité. Autre argument en faveur de ce thème : l'épidémie que nous traversons et qui remet l'humain (du moins l'humain occidental contemporain) face à sa propre vulnérabilité.

Pour autant, je ne suis pas sûr que la vulnérabilité soit là pour faire face aux oppositions et peut-être encore moins dans une société plurielle. Par ailleurs, si je partage l'idée d'un Christ vulnérable, je prendrai mes distances par rapport à ce que vous présentez comme l'autorité vulnérable de la Bible. J'aimerais savoir si nous pourrions envisager ensemble un autre terme que *vulnérabilité* qui est, selon votre définition, l'exposition « *aux atteintes physiques et morales de la part d'autrui* » (ce qui me semble une vision anthropomorphe de la Bible). Pourrions-nous parler par exemple de *disponibilité* de la Bible et en l'occurrence de disponibilité à l'affrontement avec le lecteur ? Dès lors, on pourrait dire qu'il est possible de se battre avec la Bible, peut-être comme on se bat avec Dieu et même de l'emporter sur la Bible.

Toujours concernant la Bible, je ne partage pas votre lecture d'un Dieu qui se montre non-puissant dès le début.

Si l'autorité (auctoritas) fait grandir, la confrontation avec la vulnérabilité et la non-puissance de Dieu et des Écritures sera destinée à faire grandir l'humain vers une maturité réfléchie et intelligente axée sur la conscience de sa propre vulnérabilité.

C'est en présence du Christ Incarné et en tant qu'interprète des fenêtres contextuelles ouvertes par lui qu'advient l'expression *autorité vulnérable et non-puissante*. En effet, plusieurs indices conduisent à cette énonciation : son incarnation, sa position de maître-serviteur, sa tentation, son rejet, son arrestation, la trahison de ses disciples, sa crucifixion. Le portrait du Christ incarné peint par la Bible est bien celui d'un Être vulnérable et non-puissant ; il est totalement entré dans le *Sitz im Leben* (8) humain. Ce *Pantokrator* incarné est un thaumaturge mais Jésus reste dans une position de vulnérabilité et de non-puissance dans sa relation avec l'homme.

Il ne faut pourtant pas s'y tromper, vulnérabilité et non-puissance ne sont pas synonymes de faiblesse. Bien au contraire ! Cela révèle une force toute-puissante et une volonté souveraine de se maîtriser pour être pleinement homme, qui plus est, l'Homme porteur des péchés du monde. Sa kénose est cette capacité à être vulnérable et non-puissant tout en sachant être capable du contraire à n'importe quel moment. Or, Jésus, la Parole devenue chair, lui, l'invulnérable et le tout-puissant, est homme sur terre, comme cet *ayant autorité* vulnérable et non-puissant, et après l'extrême démonstration de sa toute vulnérabilité et de sa complète non-puissance, par sa mort, par sa résurrection, il fait advenir la foi de milliers de personnes ; cette résurrection étant l'opération des deux autres personnes de la trinité.

L'autorité vulnérable de la Bible

Ce passage par le Christ est nécessaire car il révèle l'autorité de la Bible. Cette autorité dépend généralement de la compréhension de la révélation et de l'inspiration bibliques. Au risque d'être critiqués pour raisonnement circulaire (qui pourtant n'en est pas un), la révélation et l'inspiration de la Bible découlent de l'Être du Christ, de cette tension entre le *res significata* et le *nominis significatio* où l'abstrait et le concret s'entrechoquent. La Bible est bien une *logophanie* où le Verbe se manifeste dans le *Sitz im Leben* humain. Dieu y est dévoilé, mais sa pleine révélation est dans les récits évangéliques de l'Incarné, vue comme l'être vulnérable et non puissant constructeur de relations, et dans le dogme, où le *Deus absconditus* et le Royaume adviennent dans le langage analogique ou métaphorique.

Si la révélation et l'inspiration de la Bible se calquent sur la personne du Christ, de même en est-il de l'autorité de la Bible. Dans l'absolu, elle aurait une autorité totale d'être et d'agir ou de faire exister et de se faire action, en vue du Royaume de Dieu. Mais l'homme ne peut accéder à cet absolu. Dans son *Sitz im Leben*, l'humain saisit simplement une partie et celle-ci se révèle aujourd'hui sous le jour d'une autorité vulnérable et non-puissante. Celle-ci n'a pas peur d'être questionnée, rejetée, malmenée, voire même crucifiée, car c'est par volonté ancrée dans le *Logos* qu'elle subsiste. Mais son but premier est de bâtir des ponts et des

(8) Littéralement : *situation dans la vie*. Expression créée par le bibliste allemand Hermann Gunkel (1862-1932), créateur de la *Formgeschichte* (critique des formes), pour désigner le milieu social, historique, culturel de création des écrits bibliques (NDLR).

J'aimerais en tout cas savoir comment s'articule selon vous cette non-puissance avec la toute-puissance divine manifestée dans le geste créateur ? À mon sens, le *Dieu des armées* n'est ni un Dieu vulnérable ni un Dieu non-puissant. Enfin, sur la non-puissance du Dieu du Premier Testament, vous écrivez que la rage narcissique ou le meurtre (c'est à dire l'élimination de l'autre) ne sont pas des options à ses yeux et je voudrais vous demander : *quid* du Déluge par exemple ?

Ensuite, j'ai des réserves vis à vis de la vulnérabilité de l'humain, laquelle me semble évidente mais vous la présentez à la fois comme un état de fait (là je vous rejoins) et comme un objectif à atteindre. Alors je sais bien que les théologiens protestants aiment les tensions mais j'aimerais mieux comprendre celle-là. L'objectif est-il de se complaire (c'est un peu négatif) dans sa propre vulnérabilité ou de l'habiter ? En outre, est ce qu'il n'y a pas du dolorisme dans cette présentation de la vulnérabilité comme quelque chose d'enviable ? Enfin, comment faire tenir ensemble ce qui ressemble à une exaltation de la vulnérabilité et la société plurielle avec des personnes exclues, marginalisées et donc déjà vulnérables ? Quelles paroles pour ces personnes-là ?

Finalement, tout comme nous faisons de la théologie pour riches (comme on a dit hier avec un peu d'humour (1)), est-ce qu'on ne ferait pas ici de la théologie pour puissants ?

Daniela Gelbrich. Merci pour vos questions pertinentes qui relèvent aussi de la complexité de la problématique. Pour réagir à votre question par rapport à ce Dieu tout-puissant et non-puissant : tout à fait, et c'est la complexité aussi du Premier Testament. Nous avons des Écritures, une bibliothèque de textes où le Dieu créateur tout-puissant choisit aussi de ne pas l'être pour rencontrer l'autre. Car lorsque je me présente comme quelqu'un de tout-puissant, je ne donne pas forcément à l'autre la liberté de me choisir. Avec mes pré-supposés, je le vois et je le lis comme un choix que Dieu fait pour rencontrer l'autre et lui laisser la liberté de choisir.

Pour votre question par rapport au Déluge où il est clair qu'il y a destruction et violence, on en a aussi parlé hier avec l'élimination des peuples (2). Sur ces textes qui sont là, je voulais souligner l'aspect narcissique. La colère peut être justifiée et quelque fois, quand on ne dit ou ne fait rien, c'est plutôt de la lâcheté. Il y a des

(1) Débat 3/4 de ces Rendez-vous, p.92 (Christophe Singer).
(2) Débat 2/4 de ces Rendez-vous, p.70 (André Birmelé).

« Comment faire tenir ensemble ce qui ressemble à une exaltation de la vulnérabilité et la société plurielle avec des personnes (...) déjà vulnérables ? »

liens pour faire advenir la foi, cela même au risque d'être mis à mort ; l'Évangile est de toute façon une Parole de vie survenant de la mort.

Or, comme l'Incarné révélait le Divin aux hommes, la Bible dévoile Dieu à l'humanité. C'est bien dans une société plurielle qu'elle se manifeste. Loin d'être terrifiée de cette diversité, elle s'en réjouit ; Dieu étant Auteur et Créateur de variété, cette pluralité est pour Lui une ombre de sa création première. C'est bien dans cette multiplicité et cette équivocité que se révèle le *res significata* du *ayant autorité*.

Car pour connaître Dieu, l'hypocrite doit laisser tomber le masque du puissant, voire du tout-puissant. L'homme doit accepter d'être misérable et dans un état d'*Entfremdung* (9) vis à vis de Dieu. Tant que celui qui s'approche de la Bible n'adopte pas l'attitude réelle de son être en Sa présence, la Parole, comme Christ, demeurera toute puissante et forte dans sa vulnérabilité et sa non-puissance, alors que l'homme, être brisé (et peu importe son masque), sera toujours vulnérable. Alors qu'il questionnera, rejettera, sectionnera et crucifiera la Parole, celle-ci adviendra encore et encore car, se révélant vulnérable et non-puissante face à l'homme, le souffle divin l'habite et, comme pour le crucifié, le ramène à la vie à chaque fois. Elle sera toujours prête à faire advenir la foi chez l'homme qui aura finalement réalisé son état réel et aura pris l'attitude de l'être en demande pour devenir un être animé du même caractère que Jésus et ce, jusqu'à ce qu'advienne le Royaume.

De même, toute personne confessant Christ et professant vivre selon sa Parole se doit d'imiter l'autorité de l'Incarné et reproduire, dans sa vie, l'autorité vulnérable et non puissante de la Parole. Par mimétisme volitif, elle doit vivre face à l'homme, tout-puissant misérable, le rejet et le martyr. Comme la Parole, ce disciple pourra être continuellement ravivé par l'Esprit divin se manifestant dans la communauté des croyants et elle pourra retourner encore et encore vers l'homme, tout-puissant misérable, jusqu'à ce que ce dernier se reconnaisse comme misérable et expérimente l'avènement de la foi et la présence prophétique du Royaume de Dieu dans sa vie.

(9) Aliénation, fait d'être étranger, détaché, éloigné (NDLR).

L'église du Campus adventiste de Collonges-sous-Salève (photo Campus adventiste).



(3) Débat 2/4 de ces Rendez-vous, p.78 (Annick Vanderlinden).

« On parle de l'Éternel des armées, mais c'est aussi l'Éternel désarmé ... qui n'a plus d'armes ! En se focalisant sur ces aspects de violence, on oublie l'aspect de patience : le temps que Dieu laisse, les chances de renouvellement qu'il donne. »

paix lâches. Il y a toute une complexité derrière cela. On a aussi dit hier que la lecture prend du temps (3). Pour affronter le texte, il faut être à l'écoute du texte et cela prend du temps. On n'a plus le temps aujourd'hui et il est difficile d'écouter. Je sais aussi qu'il y a toute une tradition y-compris chrétienne qui rejette le Dieu du Premier Testament parce qu'il est violent et en colère. Peut-être pourrait-on prendre le temps de lire ces textes un peu différemment pour y voir aussi un Dieu tout-puissant qui choisit la non-puissance et la rencontre de l'autre. Mais aussi un Dieu qui réclame sa dignité et qui souhaite rétablir la justice, qui se positionne en faveur de celui qui est bafoué, opprimé et exclu, maltraité ... Parce qu'il faut mettre des limites dans notre monde aussi ! Ce sont juste des pistes de réflexion qui ne vont pas tout résoudre par rapport à ces textes difficiles ...

Nuvind Seenundun. On parle de l'Éternel des armées, mais c'est aussi l'Éternel désarmé ... qui n'a plus d'armes ! En se focalisant sur ces aspects de violence, on oublie l'aspect de patience : le temps que Dieu laisse, les chances de renouvellement qu'il donne. Daniela a fait mention dans son texte de ce Dieu qui se présente comme un époux bafoué, mal-aimé, trahi.

Par rapport au Christ vulnérable et à l'autorité vulnérable, la proposition de *disponibilité* que tu as faite est intéressante mais nous ne voyons pas la vulnérabilité négativement. La vulnérabilité paraît négative dans le monde mais pas quand on voit la kénose du Christ, un Dieu qui accepte de se dépouiller de tout, de se mettre plus bas que l'être humain pour nous rejoindre dans notre être, dans notre vécu. Ce Dieu ose se livrer à l'homme, pour le bien de l'homme, il a un désir de se faire connaître ainsi à lui. C'est une tension dans notre texte : ce Dieu qui se révèle vulnérable pour construire la relation à l'homme, avec l'homme. Nous parlons de vulnérabilité et de non-puissance dans ce contexte de construction de relations avec l'homme, ce n'est pas une exaltation de la vulnérabilité. Il est vrai qu'il y a des êtres humains qui sont aujourd'hui dans des positions de vulnérabilité et nous ne voulons pas dire que c'est bien ... mais que c'est ainsi ! Et que Dieu l'a considéré ainsi et s'est fait ainsi pour rejoindre ces personnes qui sont dans ces positions de vulnérabilité.

Esther Lenz. Vous avez parlé de l'image de Dieu, de la manière aussi dont le Christ l'habite et l'impulse. Dans la question de François, j'ai compris un déplacement vers

* Bernard Coyault est professeur d'anthropologie, de sociologie des religions, et de théologie contextuelle à la Faculté de théologie protestante de Bruxelles dont il est le doyen et où François Choquet est étudiant en master 2.

La thèse de Bernard Coyault et François Choquet* de la Faculté de théologie protestante de Bruxelles

I.

C' est la notion de société plurielle que nous interrogeons ici, comme l'expérience qu'en font les croyants exposés avec leurs contemporains à des polyphonies religieuses, culturelles, identitaires inédites, dont ils sont aussi les exécutants, les interprètes, et qui les engageraient à repenser l'autorité de(leur)s Écritures.

À l'aune d'une mondialisation avancée débordant du domaine économique vers les autres sphères, caractérisée par l'intensification des flux transnationaux (des marchandises, des personnes, des idées) et la dissolution des frontières (matérielles, psychiques), les sociétés contemporaines sont le théâtre de manifestations inédites et durables d'interpénétration des cultures et des religions. Ces expressions de la pluralisation culturelle et religieuse entretenues par l'existence de réseaux transnationaux (virtuels ou non) auxquels participent une part conséquente de la population sont objectivement perceptibles à l'échelle des grandes cités globales (1). Leur perception est aussi amplifiée médiatiquement au travers de diverses expressions identitaires et militantes à tonalité politique ou artistique. Elles tendent à questionner au sein de chaque société nationale les équilibres traditionnels entre culture majoritaire – avec ses référentiels

religieux familiers et patrimoniaux – et expressions minoritaires. Caractéristique de la post-modernité, l'avènement des sociétés plurielles participe de l'effritement des représentations totalisantes, des idéologies ou des dogmes à tendance hégémonique. La cohabitation rapprochée des régimes de vérité entraîne des effets de relativisation de ces vérités. Ceux-ci impactent les communautés croyantes.

Si tant est que « *pour rencontrer un autre que soi il faut avoir un soi* » (Ricœur) (2), chaque tradition religieuse – elle-même traversée par une variété de courants et sensibilités plus ou moins convergents – persévère heureusement à proposer sa tradition scripturaire de référence comme porteuse de l'explication ultime, la plus complète, la plus décisive pour le destin, sinon le salut, des individus et des sociétés. Chacune se propose donc d'interpréter de manière normative le monde, son salut ou sa perte, à partir de textes limités mais absolutisés par leurs traditions d'interprétation, tendant par là – de manière fantasmagorique (3) – à *absorber le monde*. Mais ce modèle, satisfaisant en mode autoréférentiel, à usage interne, dès lors qu'il s'expose au monde extérieur de l'altérité religieuse, cadre difficilement avec la persistance têtue de masses *inconvertibles*, celles des croyants des autres religions, des porteurs de convictions philosophiques et humanistes fortes, celle de la majorité *laïque* souvent rétive aux vibrations théologiques et spirituelles, parce qu'inoculée du soupçon postmoderne.

L'autorité des Écritures questionnée de l'extérieur par cette relativisation des vérités et la coexistence

le texte biblique : qu'est-ce que ça a comme implications sur la compréhension du texte biblique ? L'interpellation sur la *disponibilité*, je l'ai plus entendue autour du texte biblique qu'autour de la personne du Christ, même si j'ai bien compris que c'était étroitement lié dans vos thèses.

Nuvind Seenundun. Notre thèse bâtit l'autorité de la Bible par rapport à l'autorité du Christ. Si nous définissons l'autorité du Christ comme vulnérable et non-puisant, nous disons que l'autorité de la Bible se manifeste aussi de cette façon-là. Parler de disponibilité de la Bible demanderait de l'inclure dans cette définition d'autorité vulnérable et non-puissante de la Bible.

Bernard Coyault. Je poursuis tout en approuvant l'appréciation positive donnée par François : le thème de la vulnérabilité est parlant pour nos contemporains et c'est donc une porte d'entrée vraiment intéressante et nécessaire. J'en viens plus directement à des éléments critiques mais constructifs.

Je retiens cette idée d'être exposé et de s'exposer dans la vulnérabilité qui est pour moi une conception positive : on s'expose à la pensée des autres, au froid, au chaud

et c'est une fragilité qui nous construit. Mais je trouve que si Dieu s'expose dans votre présentation, c'est plutôt à des éléments négatifs, des atteintes physiques et morales de la part d'autrui. Dans le fait de s'exposer, je vois moi quelque chose de positif et pas seulement la question des atteintes physiques ou morales et d'être fragilisé.

On discute de l'autorité de la Bible mise en œuvre dans une société plurielle, mais comment définissez-vous cette société plurielle ? Votre proposition est sans doute adéquate dans sa terminologie à ce qu'est cette société aujourd'hui mais j'ai trouvé que le monde que vous dessinez dans votre texte est agonistique, en tension. C'est « *un monde qui va mal* », « *un monde absurde* », « *un monde brisé* », « *l'absurdité d'un monde brisé* », vous parlez tout à l'heure dans votre exposé d'« *affronter le monde* ». Il y a bien sûr des discours compétitifs puisqu'on est dans une société plurielle mais le modèle du discours compétitif que vous donnez est le discours du serpent : un discours évidemment trompeur, négatif. C'est cohérent ... mais je m'interroge sur la manière d'entrer en dialogue avec ce monde puisque vous avez aussi parlé de dialogue tout à l'heure, ce qui est positif.

« **Le modèle du discours compétitif que vous donnez est le discours du serpent : un discours évidemment trompeur, négatif.** »



(1) Cf. le concept de *superdiversité* (*superdiversity*) dans les villes globales (*global cities*) comme Londres, Paris, Bruxelles, théorisé par le sociologue Steven Vertovec en 2007.

(2) Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, 1967, pp.330-331.

(3) « *Construction imaginaire, consciente ou inconsciente, permettant au sujet qui s'y met en scène, d'exprimer et de satisfaire un désir plus ou moins refoulé, de surmonter une angoisse* » (CNRTL).

de référentiels concurrents, l'est aussi de l'intérieur, par les croyants eux-mêmes, influencés par le *Zeitgeist*, le relativisme ambiant de la société dont l'influence ne s'arrête pas à la porte des communautés ou des consciences individuelles, fussent-elles éclairées par le Saint-Esprit. Les effets secondaires en sont aussi, paradoxalement, la multiplication d'îlots identitaires et séparatistes (4), y compris chrétiens, au sein desquels la manipulation sclérosante des Écritures les érigent elles-mêmes en autant de remparts contre le dit relativisme ou d'autres manifestations de l'esprit du monde.

La mise en œuvre de l'autorité de la Bible au sein d'une société plurielle concerne non seulement les coreligionnaires têtus qui continuent de s'y référer (elle leur permet d'évaluer cette société et d'évoluer en son sein tout en y accomplissant leur mandat missionnaire) mais également leurs contemporains et congénères (Actes 17,26-27) auxquels ils tentent de rendre compte de l'éminence de leur tradition et de son potentiel de transformation existentielle ou sociétale. Comment *faire parler* de façon significative les référents religieux particuliers dans ce cadre d'une société plurielle ? Comment y mettre en œuvre de façon non hégémonique l'autorité des Écritures ? Et, dès lors qu'elles sont activées dans l'arène publique, quelles sont leurs capacités réelles de transformation sociale, leur performativité ?

Trois ouvertures à ce point.

1. La théologie publique (5)

La théologie, autrement dit une parole réfléchie et plausible sur Dieu, cherchant par exemple à penser la valeur et la dignité de l'humain devant Dieu, la question des origines ou de la fin/finalité de la vie, peut se risquer à sortir du seul *usage interne* des communautés croyantes, contre l'opinion commune selon laquelle l'expression publique des réflexions et convictions religieuses attiserait les tensions dans des sociétés aux fragiles équilibres. Dans ce contexte de pluralité des convictions, les théologiens participeraient ainsi aux débats et questionnements contemporains (racisme, sexisme, écologie, (dé)croissance, justice sociale, transhumanisme, etc.) pour faire entendre leur mélodie propre enracinée dans les Écritures. Des théologiens d'utilité publique, aux voix multiples, éventuellement dissonantes participant à la promotion du bien commun et à la transformation sociale.

En régime de théologie publique, il y a des gains et des pertes par rapport à l'habitus du discours interne. Les gains sont nombreux : une crédibilité renouvelée, l'échappée d'un langage et de questionnements confidentiels vers des reformulations éclairées par les préoccupations des concitoyens. Le bénéfique en est une capacité d'écoute et d'empathie augmentée. L'enjeu est aussi de participer à la transformation de la société, avec l'expérience d'incompréhensions, de malentendus, mais aussi de convergences inattendues et de synergies avec d'autres convictions et communautés d'appartenance.

Comment faire parler de façon significative les référents religieux particuliers dans ce cadre d'une société plurielle ? Comment y mettre en œuvre de façon non hégémonique l'autorité des Écritures ?

(4) Ces îlots identitaires concernent aussi les groupes culturels/identitaires minoritaires qui forment autant de *communautés épistémiques* produisant leur propre vision du monde, leurs textes, leurs savoirs.

(5) Voir par exemple Miroslav Volf, *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good* ? Grand Rapids, Brazos Press, 2011. Ou Gonzalo Villagrán, *La théologie publique : une proposition pour donner voix à l'Église dans les sociétés pluralistes*, *Revue d'éthique et de théologie morale* 296 (2017/4), pp.45-58.

« Donc Dieu est 'jésus-christifié' ... et la Bible aussi. J'ai un problème avec ce modèle prégnant, tellement cohérent. »

Je verrais moi une vision plus hospitalière, plus dialogale de la théologie, qui n'essaye pas seulement d'identifier ce qui va mal ou les « *déformations* ». Il y a dans votre thèse une connotation négative et toujours en tension, une anthropologie pessimiste : on est « *misérable* » et c'est avec ce mot que vous concluez. Est-ce qu'il n'y a pas des éléments positifs, constructifs dans ce monde dans lequel nous évoluons ?

Ensuite, il me semble que votre thèse principale est que la révélation et l'inspiration des Écritures découlent de l'être du Christ qui expérimente cette vulnérabilité et non-puissance. Le mot *vulnérabilité* apparaît tout le temps (c'est normal puisque c'est votre thèse) mais on a intérêt à être d'accord avec vous parce qu'on est pris dans cette compréhension de la vulnérabilité comme non-puissance du début à la fin : Dieu est vulnérable et non-puissant. Votre approche est bien sûr christologique, mais en amont, on a l'impression que vous avez rendu le Dieu de l'Ancien Testament comme Jésus : il pleure, il est trahi ... Et là, j'ai un petit problème d'adéquation avec les textes. Et puis en aval, la Bible est personnifiée (vous parlez de « *logophanie* ») : elle parle, elle pleure ... Car elle représente l'être du Christ, forcément. Donc Dieu

est *jésus-christifié* ... et la Bible aussi. J'ai un problème avec ce modèle prégnant, tellement cohérent : Dieu pleure, Dieu accepte d'être trahi ... Je ne sais pas si un lecteur non-chrétien de votre thèse pourrait l'accepter parce qu'on a Jésus dans l'Ancien Testament, dans toute la Bible. La Bible a un pouvoir non-puissant, vulnérable mais elle n'intervient que comme Jésus le fait ! Pour moi, le langage, les termes sont un peu forcés.

Daniela Gelbrich. Merci pour vos remarques pertinentes ! C'est vrai qu'il y a plus qu'absurdité et *tout va mal* dans la vie en ce monde. Il est clair qu'il y a toute une complexité derrière et qu'il faudrait aussi souligner ce qui est positif, voir là où il y a des points communs, où on peut se rencontrer dans un dialogue constructif. Merci de l'avoir souligné. À titre personnel, je m'inscris dans la lignée de quelques philosophes qui dépeignent plutôt ce qui ne va pas mais il y a toujours de l'ambivalence et des choses qui se passent très bien.

Pour la question par rapport au Dieu du Premier Testament, je sais que cela pose toujours problème ... Parler de Dieu est difficile quand on entre en dialogue avec une société plurielle où Dieu ne fait pas forcément partie

La Bible ne fait autorité de façon particulière et impérative que pour ceux qui y fondent leur foi. Mais pour les autres, la notion de texte éminent empruntée à Gadamer tient la voie médiane, ni insignifiant, ni impératif.

2. Les textes convoqués

Les *pertes* tiennent à ce que l'intégralité du message biblique ou évangélique ne peut être rendue audible (notamment le kérygme pascal), mais seulement sa part de sagesse, c'est à dire cette forme particulière de vérité, décisive mais partielle, à caractère universel, qu'il contient – cf. la littérature biblique de sagesse, commune à d'autres traditions religieuses de l'époque – et facilement partageable parce qu'elle concerne tout le monde. On peut évoquer par exemple les dynamiques (christocentriques) de réconciliation, valorisées au sein du christianisme. Il s'agit d'un échange de sagesse non clivantes, où chacun est tour à tour donneur et receveur.

3. Le texte éminent, ni insignifiant, ni impératif

Dans ce contexte de théologie publique, le recours au texte vient en termes de propositions – elles-mêmes inscrites dans une conversation avec d'autres régimes de vérité en vue du bien commun. Elle implique une forme de relativisation de son propre discours – de même que de ses sources, par le simple fait de l'attention accordée à l'expression d'autres convictions, placées socialement sur un pied d'égalité. Si l'autorité de la Bible ne peut plus être érigée en absolu dans ce cadre, tout au moins peut-elle être perçue et promue comme un *texte éminent*.

La Bible ne fait autorité de façon particulière et impérative que pour ceux qui y fondent leur foi. Mais pour les autres, la notion de texte éminent

empruntée à Gadamer (6) tient la voie médiane, ni insignifiant, ni impératif. Elle désigne un texte qui s'expérimente et s'impose en soi, par sa texture, ses qualités formelles, métaphoriques (pour ce qui est du texte littéraire) ou par la promesse qu'il porte (pour le texte religieux). L'acception commune du mot à laquelle renvoient ses multiples synonymes délimite un champ positif de perceptions, associant les dimensions esthétiques, épiques, historiques, patrimoniales, la reconnaissance qu'il s'agit d'un texte habité, sinon par le souffle divin tout au moins par les multitudes de celles et ceux qui l'ont traversé et médité, dans leurs élans et leurs errances, et que cette précédence tient presque lieu de transcendance.

L'hospitalité herméneutique pratiquée à l'égard de tous ceux qui se saisissent de la Bible comme texte éminent, libère assurément de nouvelles lectures et horizons interprétatifs. Elle est aussi le lieu possible du jaillissement, la rencontre inattendue avec l'Esprit Saint qui dévoile le projet et le visage de Dieu dans la personne de Jésus-Christ.

Dans la société plurielle, cette hospitalité herméneutique s'exerce aussi sur d'autres textes éminents comme le Saint Coran, impératif pour les uns, éminent pour les autres.

II.

Une société plurielle se manifeste notamment par la présence de groupes qui interrogent le rapport que les chrétiens peuvent avoir à la Bible. C'est notamment le cas des personnes LGBTQI+ (7). Née au tournant des années 2000, la théologie *queer* se

(6) Cf. la synthèse de Dany Rodier, *L'herméneutique théologique de Hans-Georg Gadamer : une dérogation à son herméneutique philosophique ?*, *Laval théologique et philosophique* 68 (2012/3), pp.639-669.
(7) LGBTQI+ pour lesbiennes, gays, bisexuel·le·s, transgenres, queers, intersexes et autres.

du discours de tous les jours. Mais il s'agit seulement de partager un autre aspect – très complexe, qui nous échappe et qui m'échappe aussi – de ce visage de Dieu. Car je n'ai pas le dernier mot et il est clair que les textes doivent être interprétés. C'est dans cette optique de partage que nous avons choisi ce visage vulnérable.

Nuvind Seenundun. Premièrement, nous parlons de société plurielle et nous décrivons l'être humain dans un état d'aliénation. Mais c'est la description première. Décrire l'être humain dans un état d'aliénation permet d'inclure tout le monde mais n'empêche pas que dans une société plurielle, l'être humain se manifeste aussi par d'autres dispositions que malheureusement, c'est vrai, nous ne mentionnons pas dans notre texte.

Deuxièmement, il est vrai que nous mentionnons beaucoup la vulnérabilité et la non-puissance et je comprends que l'on puisse penser que c'est trop ! ... Mais nous avons aussi voulu indiquer une tension qui n'est peut-être malheureusement pas aussi visible : il y a toujours ce Christ *Pantocrator*, tout-puissant et qui peut faire des miracles. Ce Christ est puissant dans sa volonté de se manifester à l'être humain en tant qu'être vulnérable et

non-puissant. Tout comme la Bible, il manifeste cette tension entre puissance et non-puissance. Nous avons ainsi parlé plusieurs fois dans nos séminaires du fait qu'il n'y a pas une seule interprétation de la Bible. Et je pense que c'est bien : la qualité divine de la Bible fait qu'il n'y a pas un seul sens mais plusieurs ! L'être humain est toujours en quête, en recherche de ce sens biblique. Ce que notre thèse veut dire est que ce que l'être humain peut connaître et saisir de Dieu est ce que son être vulnérable et non-puissant peut saisir dans son état d'aliénation de Dieu. Il ne peut pas saisir toute la divinité de Dieu mais il peut saisir quelques aspects qui sont manifestés dans l'être du Christ, de l'Incarné. Ce qui explique que vulnérabilité et non-puissance reviennent peut-être trop souvent dans notre texte !

Bernard Coyault et François Choquet parlent de leur thèse

Esther Lenz. Merci ! Nous passons donc aux thèses de la Faculté de Bruxelles. De manière intéressante, vous êtes dans vos deux binômes l'illustration de l'en-tête de ce matin mais c'est plutôt à partir de chez vous que nous allons partir de la société plurielle.

« Ce que notre thèse veut dire est que ce que l'être humain peut connaître et saisir de Dieu est ce que son être vulnérable et non-puissant peut saisir dans son état d'aliénation de Dieu. »



donne notamment pour mission de questionner la façon dont la Bible et la tradition façonnent la compréhension que ces personnes ont d'elles-mêmes. En ce sens, l'autorité des Écritures est un défi lancé à la théologie *queer*. Avoir choisi l'adjectif péjoratif de *queer* (8) témoigne d'ailleurs de cette ambition de retourner le stigmate du langage.

L'argument de l'autorité scripturaire a régulièrement été opposé comme une fin de non-recevoir face aux appels à l'inclusion des personnes LGBTQI+ en Église, à la bénédiction de leurs couples ou à leur consécration au ministère pastoral. Même au sein des Églises, force est de constater que l'autorité de la Bible, au sens de pouvoir normatif, n'a plus le même sens pour tout le monde. Depuis les années 1970 notamment, les théologies gays et lesbiennes ont tenté de justifier les *nouvelles conjugalités* (9) par une approche apologétique, mais leurs résultats sont inégaux. Ces théologies se heurtent à un objet marqué par le patriarcat, qui l'a élaboré et transmis : la Bible. Difficile de mettre à distance des référentiels auxquels on a tendance à vouloir s'identifier. Pourtant, je postule qu'une approche *queer* peut nous éclairer d'un jour nouveau. Une *autorité mise en œuvre* semble en effet poser la question de la performativité de la Bible. Que fait-elle de moi quand je la lis ? Je propose de me pencher sur l'autorité de la Bible en tant qu'elle est autrice de ses lecteurs et lectrices et que cette autorité est tournée vers la vie et l'affranchissement.

On voit pareille autorité de la Bible mise en œuvre dans le passage d'Actes 8,26-40 narrant la rencontre de Philippe avec l'eunuque éthiopien. Ce

dernier est construit de telle sorte qu'on peut le voir comme l'incarnation de ce qui fait, en Europe occidentale contemporaine, une société plurielle. Il se distingue de Philippe sur les plans ethnique, génital et probablement religieux, ce qui, on en conviendra, fait beaucoup pour un seul homme. Quand Philippe le rencontre, l'eunuque est en train de lire (à voix haute) Ésaïe 53,7-8, un passage du quatrième chant du serviteur souffrant. La construction du personnage de l'eunuque par le narrateur et le dialogue entre les deux personnages nous permettent de suggérer que, derrière le portrait du serviteur, l'eunuque se reconnaît lui-même. Et la réponse de Philippe, rapportée de manière ambivalente, superpose en filigrane les trois figures du serviteur souffrant, de l'eunuque et du Christ. Ce faisant, la mise en récit met en perspective féconde le référent biblique (ce à quoi, selon la critique historique, un texte fait référence), le lecteur et le Christ. Dans le récit d'Actes 8, c'est cette dynamique qui fait avancer le récit par la demande détournée de l'eunuque.

Une lecture *queer* de ce passage nous permet de renvoyer dos à dos deux interprétations opposées. Une première se veut objective et refuse que, derrière la citation ésaïque se cache une préfiguration de l'eunuque (10). Le fait que ce dernier soit un castrat (et donc un fauteur de trouble dans le genre) n'est sans doute pas étranger à cette position. L'objectivité, en l'occurrence, ressemble fort à la subjectivité des dominants. Une deuxième lecture veut, au nom de l'autodétermination des individus, permettre au lecteur de s'identifier au personnage qu'il souhaite. La conséquence de

Une deuxième lecture veut, au nom de l'autodétermination des individus, permettre au lecteur de s'identifier au personnage qu'il souhaite. La conséquence de cette lecture serait que tout lecteur non-conforme en termes de genre (un lecteur eunuque, comme un lecteur gay ou transgenre) puisse recevoir la foi et le baptême sans condition.

(8) Traduit notamment par *pédale, étrange ou bizarre* dans M.-H. Corréard et V. Grundy (éd.), *Le Dictionnaire Hachette-Oxford*, 1994, p.1605.

(9) Nouvelles dans leur médiatisation !

(10) Les eunuques et les étrangers sont pourtant mentionnés en Ésaïe 56 comme promis à l'intégration eschatologique.

« J'ai étudié et visité les Églises de maison qui sont des Églises de migrants à l'intérieur d'une société majoritairement musulmane et qui développent une sorte de monde clos. »

Bernard Coyault. Est-ce que c'est une thèse ?

C'est en tout cas une proposition, articulée et on espère que vous avez vu la cohérence entre nos deux parties qui ont deux auteurs, moi en premier et François en second. Mais on a vraiment essayé de dialoguer beaucoup ensemble et c'est un texte commun que l'on propose.

Pour la première partie, je me suis beaucoup arrêté sur ce monde, cette société plurielle. Parce que le risque (et dans ce sens-là, nous sommes complémentaires) est finalement d'y penser notre théologie en vase clos. Ma proposition est de vraiment réfléchir ce qu'est cette société plurielle, au risque de ne pas faire beaucoup de théologie. Il s'agirait de volontairement réfléchir les conséquences de cette société plurielle dans un langage qui est peu théologique. Cela part d'une double expérience parce que dans mon parcours, j'ai souvent expérimenté le fait d'être soit en phase ou en lien, soit dans une position très minoritaire dans un monde majoritaire différent.

La première expérience est que j'ai été pendant six années à l'Institut de théologie de Rabat, au Maroc où

les chrétiens sont ultra-minoritaires et font leur théologie dans un petit monde. Sur mon terrain de recherche comme anthropologue, j'ai étudié et visité les Églises de maison qui sont des Églises de migrants à l'intérieur d'une société majoritairement musulmane et qui développent une sorte de monde clos, une sorte d'hétérotopie avec leur vision parfois un peu fantasmagique de la réalité. Ils sont par exemple persuadés qu'ils vont transformer le Maroc et en faire une terre chrétienne ... Ils ont une rhétorique ne correspondant pas à la réalité qui est une société plurielle où on est extrêmement minoritaire. À force d'expérimenter ce type de situation, on voit qu'il est possible de développer un discours, un entre-soi qui n'est pas réellement en phase avec la société majoritaire. Dans la visibilité fantasmée, on peut dire qu'on est témoins de Jésus-Christ mais le monde réel autour n'est pas celui-là et il y a le passage de cette visibilité un peu fantasmée des Églises de maison à une visibilité réelle, plus humble et modeste, qui devra prendre en compte l'altérité et la diversité pour être vraiment dans cette société.

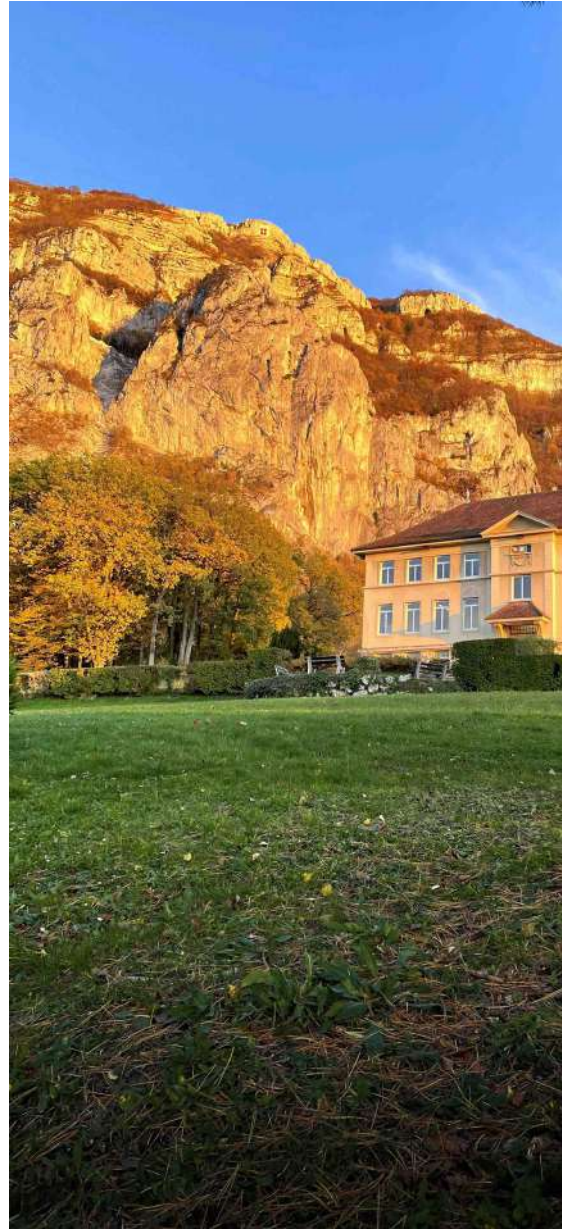
La deuxième expérience est d'avoir l'anthropologie comme spécialité dans l'université laïque et de m'être

L'eunuque (puis le lecteur minorisé) se trouve en se comprenant et s'interprétant. Ici, la Bible a autorité en ce sens qu'elle seule, en tant que récit, offre la possibilité de se dire. Partant, il convient d'articuler l'autorité de la Bible à la reconnaissance qu'elle permet.

cette lecture serait que tout lecteur non-conforme en termes de genre (un lecteur eunuque, comme un lecteur gay ou transgenre) puisse recevoir la foi et le baptême sans condition, puisque c'est ce qui semble arriver en Actes 8. En effet, le terme d'eunuque est dans l'Antiquité un terme ambivalent employé notamment pour injurier les homosexuels (comme *queer* aujourd'hui !).

Je propose un autre chemin. Dans le récit rapporté par Luc, nous sommes face à un cas d'identité narrative, « à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative » (11). L'eunuque (puis le lecteur minorisé) se trouve en se comprenant et s'interprétant. Ici, la Bible a autorité en ce sens qu'elle seule, en tant que récit, offre la possibilité de se dire. Partant, il convient d'articuler l'autorité de la Bible (autorité dans le sens développé *supra*) à la reconnaissance qu'elle permet. En ce sens, la reconnaissance n'est pas l'acte du lecteur, mais du texte. La Bible est autrice, a autorité, dans la mesure où elle permet au lecteur d'entrer dans la dynamique de la reconnaissance. Le rôle de l'Église, sur ce chemin, est d'offrir, sinon le cadre, au moins la possibilité d'une conversation vivante avec des textes.

Le bâtiment central du Campus adventiste avec le Salève à l'arrière-plan (photo Campus adventiste).



(11) Paul Ricœur, L'identité narrative, *Esprit* 140/141 (1988/7-8), pp.295-304.

déplacé des théologiens aux anthropologues et sociologues pour lesquels mon discours et mes catégories ne sont pas opérationnelles. Là aussi, j'ai en quelque sorte relativisé car je suis dans un autre champ où mes catégories sont différentes et où je dois entrer dans d'autres concepts, un autre habitus.

Je suis donc sensible à cette dimension qui souligne et adresse réellement la pluralité de la société et j'ai essayé de la définir. L'aspect inédit est que la globalisation économique de notre monde entraîne aussi tout à coup une globalisation des idées et des *régimes de vérité* (c'est l'expression que j'emploie) qui étaient autrefois distants géographiquement et se retrouvent aujourd'hui côte à côte. En plus, nos *cités globales* transforment le rapport majorité-minorité. Vous êtes à Bruxelles ou à Londres, dans des sociétés européennes majoritairement chrétiennes et tout à coup, par exemple, les musulmans sont à 30 %. Des minorités sexuelles, religieuses ou ethniques qui pensent dans leur hétérotopie car elles sont d'habitude ultra-minoritaires occupent plus de place dans la société et se retrouvent un peu plus à égalité. Il y a un phénomène de relativisation parce que l'autre a plus de place pour s'affirmer.

Les sociétés laïques mettent à distance les religions sans prendre en compte que certaines sont plus importantes historiquement que d'autres. Elles mettent tout le monde sur un pied d'égalité et il y a une modalité de relativisation qui est typique de la post-modernité. En externe, cet esprit relativiste contamine et malmène notre autorité des Écritures puisqu'elle se situe désormais à côté d'autres autorités. En interne, cet esprit relativiste touche (je ne dis pas qu'il contamine !) aussi et tout simplement nos fidèles, les croyants. Aussi prioritaire et structurante qu'elle soit puisqu'elle est notre tradition et que c'est de là que nous parlons, cette autorité des Écritures est atteinte par ces régimes de vérité qui cohabitent plus à égalité. Alors qu'avant, il y avait une majorité et puis des minorités qui se débrouillaient (comme les Églises de migrants aujourd'hui au Maroc). Dans notre société, c'est désormais différent.

Alors qu'est-ce qu'on fait ? Est-ce qu'on continue d'affirmer l'autorité des Écritures de façon un peu têtue mais positivement ? Je propose trois ouvertures.

Première ouverture, je propose que tant qu'à faire de la théologie, on fasse aussi de la *théologie publique*, la

« Cette autorité des Écritures est atteinte par ces régimes de vérité qui cohabitent plus à égalité. »



public theology du monde anglo-saxon. Il y a des gains et des pertes. Les gains, c'est qu'on entre vraiment en débat sur la place publique dans ce régime pluriel.

Les pertes (deuxième ouverture), c'est qu'on ne peut pas tout afficher ni donner et notamment le kérygme pascal qui est difficile. Il s'agit de sélectionner des sujets, des thématiques pour des paroles publiques qui travaillent au bien commun. Si on cherche le bien commun, cela restreint et il ne faut pas être trop clivant. Les textes que l'on convoque ne sont évidemment pas tous les textes. Les sagesses sont des textes que l'on peut facilement transmettre. Ce n'est pas suffisant pour le salut mais c'est vraiment nécessaire et c'est ce qui nous relie aux autres sagesses dès les temps bibliques. Aujourd'hui, c'est parlant et il y a tout de même des dimensions chrétiennes comme la question de la réconciliation qui sont très opérationnelles en termes de théologie publique, on l'a vu dans plusieurs pays.

Troisième ouverture, la notion d'autorité. Quelle est notre autorité ? Le texte des Écritures est pour nous impératif mais on ne peut pas fourguer notre texte ni notre autorité des Écritures aux autres, même si ce n'est pas insignifiant pour eux. Je propose maladroitement et de façon introductive cette notion de *texte éminent* développée par Gadamer. Le texte éminent n'est pas un texte insignifiant mais il n'est pas non plus un texte qui s'impose. Il permet donc de dialoguer. La Bible peut être reconnue comme un texte éminent par les autres membres de cette société plurielle.

François Choquet. La première question que je me suis posée en découvrant le thème est la suivante : les sociétés plurielles sont-elles une nouveauté ? Je ne crois pas. L'immigration et la mondialisation (pour ne parler que de ces deux phénomènes) ont certes apporté en France, en Belgique, en Suisse de nouvelles traditions et cultures notamment religieuses mais les différences ont toujours été là. La nouveauté repose donc sur la reconnaissance des différences et sur son corollaire : le découpage du réel par le langage pour nommer des identités tuées jusque là. J'aborde le thème qui nous est soumis (comment l'autorité de la Bible peut-elle être mise en œuvre dans une société plurielle ?) avec les lunettes de la théologie *queer*.

Quelques mots de définition pour commencer. Le terme *queer* (de l'anglais *bizarre* ou *tordu*) a ici deux sens concomitants : c'est d'abord un mot parapluie pour désigner les identités LGBTQI+, soit en gros les personnes homosexuelles et transgenres. L'autre sens de *queer* que j'utilise est celui d'une intention ou d'une posture : interroger le monde et notamment la façon dont le langage construit ses habitants et habitantes pour proposer un espace à la fois conceptuel et politique aux genres et aux sexualités décatégorisées. Le regard *queer* permet donc à la fois une lecture de la Bible et de la société. Mais je dois reconnaître deux angles morts.

Le premier est que la théorie *queer* considère l'autorité en général et l'autorité de la Bible en particulier comme une menace ou une violence. L'autre est que les premiers et premières destinataires de la théologie *queer* sont *a priori* mis en danger par l'autorité de la Bible. De

fait, pour les personnes *queer*, s'exposer aux textes bibliques est une opération de vulnérabilité. La piste que je propose pour malgré tout mettre en œuvre l'autorité de la Bible face à des représentants de la société plurielle est d'utiliser le concept d'*identité narrative* à laquelle, écrit Ricoeur, un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative.

Ricoeur repère que l'humain a l'habitude de se reconnaître dans un récit parce que le récit a le pouvoir et l'intérêt de faire concorder les discordances. En Actes 8, 26-40, exemple que je prends dans ma contribution, le narrateur décrit et met en scène l'eunuque éthiopien (que je prends par ailleurs comme un personnage *queer*) de telle sorte qu'il puisse se reconnaître dans le portrait du serviteur souffrant qu'il est en train de lire. Si je pense qu'il y a ici une identité narrative et non une simple allusion, c'est en raison des effets de l'opération : l'eunuque est ensuite capable de faire un choix (celui du baptême) et il repart dans la joie. La Bible dans ce cas a eu autorité à la lumière de l'herméneutique christologique de Philippe. Je pense qu'un lecteur ou une lectrice *queer* aujourd'hui peut faire la même rencontre avec l'autorité de la Bible.

Il faut dès lors vous préciser ce que j'entends par *autorité*. L'autorité de la Bible dans cette perspective est à relier à sa capacité à être autrice. La Bible a autorité sur la personne dans la mesure où (via une forme de reconnaissance) elle lui permet d'être constituée en sujet capable, quelqu'un qui peut notamment dire « je » et faire des choix. Un retournement du stigmate s'opère en ce sens, tout comme quand les théologues et théologiens se revendiquent comme *queer* et proclament ce retournement. En utilisant pour se désigner un mot qui est à l'origine une insulte et en lui donnant en quelque sorte le sens d'un blason, ils témoignent de ce qu'une certaine relation à la Bible peut faire advenir. La société plurielle contemporaine voit les villes comme des refuges. C'est dans les villes que les migrants arrivent, que les communautés minorisées s'établissent et constituent des réseaux pour échapper à la sentence sociale et pour s'en défendre. C'est dans les villes qu'elles prennent refuge. Je propose (toujours dans ma perspective *queer*) de ne plus voir l'autorité de la Bible comme ce qui suscite la crainte mais de la comparer à la ville. On peut prendre refuge dans la Bible comme on prend refuge dans la ville.

Discussion

Esther Lenz. Merci beaucoup. C'est donc un double apport complémentaire. À Collonges de réagir à ces thèses.

Daniela Gelbrich. Merci pour ces réflexions et pour votre sensibilité à la société plurielle. Vous décrivez avec beaucoup de perspicacité la complexité de notre contexte actuel et notre défi en tant que chrétiens. Dans la première partie qui décrit ce contexte, vous parlez de la « *multiplication d'îlots identitaires et séparatistes* » et je me suis dit que si c'est vrai au sein du christianisme, ça l'est aussi au sein de la société où on a des identités et même de la politique identitaire typique de notre époque actuelle.

« Je propose (toujours dans ma perspective *queer*) de ne plus voir l'autorité de la Bible comme ce qui suscite la crainte mais de la comparer à la ville. On peut prendre refuge dans la Bible comme on prend refuge dans la ville. »



Comment entrer en dialogue avec l'autre ? Je vous suis reconnaissante d'avoir souligné cette sensibilité car il est vrai qu'il est difficile de parler du texte comme impératif dans ce paysage des sociétés plurielles. Pour trouver un autre moyen de présenter nos idées, pourquoi ne pas avoir cette hospitalité ? Vous parlez d'« *hospitalité herméneutique* » et ce terme est positif : l'hospitalité permet d'accueillir l'autre (comme vous le dites aussi), c'est une ville, un refuge, quelque part où on peut se retrouver en tant qu'individu avec tous les questionnements qu'on a.

Comme vous l'avez dit, il existe actuellement beaucoup d'autorités et de discours. Si on essaie de ne pas présenter le texte biblique comme impératif, ma première question serait de savoir si un des discours *mainstream* ne peut pas lui aussi devenir impératif ? Quelquefois, on lutte contre l'autorité et on veut la remettre en question, ce qui est compréhensible car il y a beaucoup d'abus. Mais un discours contre l'autorité peut lui aussi devenir un discours hégémonique. On a le droit d'avoir des discours différents tant qu'on reste dans le *mainstream* mais dès qu'on en sort, on est stigmatisé. C'est le risque que l'on voit aussi dans l'histoire : le peuple qui s'affranchit et qui lutte contre le bourreau court le risque de devenir lui-même le bourreau. C'est le monde dans lequel on est et c'est une première interrogation.

À propos des trois aspects que sont la théologie publique, le texte convoqué et le texte éminent ni insinifiant ni impératif, je pense que ce sont de très belles pistes pour entrer en dialogue fructueux avec la société plurielle.

J'aurais une deuxième question par rapport à ce que vous dites sur « *la valeur et la dignité de l'humain devant Dieu* » qui devraient plutôt faire partie de l'usage interne. Dès qu'on parle de racisme par exemple, de sexisme, de justice sociale, cela touche aussi à la question de la dignité et sans être hégémonique, pourquoi ne pas partager notre voix, notre vision des choses ?

J'ai trouvé très beau ce que vous écrivez sur la capacité d'écoute et d'empathie. Mais je me suis demandée si dans la réalité des choses, avec toute cette politique identitaire, nous sommes dans une époque où on écoute vraiment l'autre ? L'écoute de l'autre est un défi très louable à relever, et il y a de l'empathie. Je suis aussi en accord avec des idées comme « *participer à la transformation de la société* » ou le « *bien commun* » et il est important de parler du racisme et de dialoguer. Mais je me pose la question (et vous l'avez dit aussi dans votre présentation) : le malaise qui produit le racisme n'a-t-il pas des racines plus profondes ? N'a-t-on pas quelque chose à apporter en tant que chrétiens ? Vous avez aussi parlé du salut et peut-être qu'il y a quelque chose derrière le cœur humain que l'on pourrait aussi partager, même si c'est notre lecture du texte avec nos présupposés ?

D'accord aussi pour les sagesses et pour essayer d'être « *non-clivant* » ... Mais il y a des confrontations qui peuvent être fructueuses, on peut ébranler l'autre avec tact et intelligence, sans condamner. Les textes peuvent ébranler. Pour les sagesses, cela m'a rappelé

Alain de Botton qui cherche les sagesses dans toutes les philosophies du monde et essaye (en prenant aussi en considération la tradition chrétienne) de fournir une sagesse permettant de vivre dans ce monde.

Le texte peut être éminent pour nos contemporains et impératif pour moi en tant que chrétienne. Je peux vivre avec ces deux côtés pour un premier contact. Ensuite, il peut y avoir un cheminement, comme ce que vous dites sur le « *texte qui s'expérimente et qui s'impose en soi* » : quelqu'un qui voit ce texte comme éminent puis franchit un pas pour un jour voir ce texte comme impératif, pourquoi pas ? ...

Nuvind Seenundun. J'ai moi aussi bien apprécié cette première thèse qui est une juste description de la société. C'est un bon travail d'anthropologue ! Mais la proposition de théologie publique empruntée à Volf est vraiment pour moi une conception américaine, anglo-saxonne, applicable dans une société chrétienne car les Américains pratiquent et mettent en avant leur christianisme. Je me pose la question de l'application dans la société d'ici, qui a des racines chrétiennes mais qui se veut laïque, qui veut même se séparer du christianisme et nier l'existence de Dieu. La théologie publique est une bonne proposition mais je me demande si on peut l'appliquer réellement, même si j'y vois un exemple de vulnérabilité (comme quoi nos thèses se rejoignent et même se complètent) ... Les textes éminents, c'est aussi une bonne proposition : Gadamer parle de la Bible comme texte éminent. Mais je me pose la question par rapport aux autres religions. Est-ce que mon collègue musulman va parler de son texte comme un texte éminent ? Je ne pense pas ...

Bernard Coyault. Justement : c'est un texte impératif pour lui, c'est un texte éminent pour moi.

Nuvind Seenundun. Mais si lui parle de son texte comme autoritaire et veut rester avec son texte autoritaire, pourquoi parler de notre texte comme éminent ? Pourquoi est-ce que notre texte ne resterait pas autoritaire mais en acceptant une autorité vulnérable ? Une autorité qui accepte d'être questionnée, peut-être même rejetée, cela permet le dialogue. Gadamer parle d'éminence du texte par rapport aux Écritures, pas par rapport aux autres textes des autres religions. Mais le texte éminent est une bonne proposition comme les deux autres ouvertures que je trouve très adéquates pour une société plurielle.

Esther Lenz. Merci ! Vous avez réagi à la première thèse et je vous invite maintenant à mettre en dialogue les deux réalités qu'on a entendu et réagir à ce que propose la deuxième thèse.

Nuvind Seenundun. Vous m'avez poussé à la lecture parce que je n'avais jamais entendu parler de théologie *queer* ! Ce qui me gêne avec cette théologie est que c'est une théologie qui crée, qui ajoute des choses à la compréhension biblique. Elle interprète les silences, les absences pour pouvoir dire qu'il y a quelque chose ici. Ce n'est pas une théologie du soupçon mais de l'addition et c'est ce qui me gêne. Vous avez dit que cela remet en cause l'autorité de la Bible, perçue comme un danger ...

« Le texte peut être éminent pour nos contemporains et impératif pour moi en tant que chrétienne. Je peux vivre avec ces deux côtés pour un premier contact. Ensuite, il peut y avoir un cheminement, comme ce que vous dites sur le « texte qui s'expérimente et qui s'impose en soi » : quelqu'un qui voit ce texte comme éminent puis franchit un pas pour un jour voir ce texte comme impératif, pourquoi pas ? ... »

(4) La prédication du culte du samedi matin dans l'église du Campus adventiste avait été prononcée par Luca Marulli.

(5) Se considérant comme à la fois luthérien et pentecôtiste, ayant enseigné aussi bien chez lui en Finlande qu'en Thaïlande (Full Gospel Bible College de Bangkok) et aux États-Unis (Fuller Theological Seminary de Pasadena), sa théologie systématique (*Constructive Christian Theology for the Church in the Pluralistic World*, Eerdmans) a été publiée de 2013 à 2017.

(6) Le [Yale Center for Faith and Culture](#).

(7) Apocalypse 22,2.

« On a besoin de catégoriser, de dire le monde à travers les catégories et les identités mais ce que je trouve intéressant et important pour chaque identité qui se crée et se forge actuellement est que l'identité humaine (ou l'être humain) dépasse toutes les catégorisations humaines. C'est peut-être ce que la Bible veut aussi nous dire. »



et je le comprends ! Parce que la Bible a effectivement une perception patriarcale, qui veut imposer et dicter. Mais je pense que c'est une perception construite et qu'il y a moyen de lire autre chose.

La proposition d'identité narrative qui est prise de Ricœur est intéressante mais est-ce que cela ne concerne que la communauté *queer* ? Est-ce que cela ne concerne pas tout le monde ? Car avec cette identité narrative, Ricœur veut dire que l'on doit se connaître soi par ce qui n'est pas l'*idem*, la même chose, ce qui est pareil. Et se connaître soi, ce n'est pas s'identifier à une communauté mais se connaître tel qu'on est vraiment. Cela dépasse l'identité *queer* ou toute autre identité car il s'agit de se voir tel qu'on est vraiment. Oui donc à l'identité narrative mais en ne pensant pas que cela s'applique seulement à cette communauté car cela la dépasse. Par rapport à l'exemple qui est proposé : l'eunuque a lu mais il n'a pas compris. Il ne comprend que grâce à l'intervention de Philippe. L'eunuque a vu mais n'a pas pu comprendre, n'a pas pu se voir dans cette narrativité. Il n'a enfin compris cette identité que par l'intervention de l'autre, par la médiation de celui qui est venu actualiser l'autorité de la Bible dans sa vie.

Daniela Gelbrich. C'est à l'Université que j'ai connu la *queer theory* qui est là, pressante et présente, dans le discours universitaire ou littéraire (par exemple avec Judith Butler). Dans ce deuxième volet, je vois cette sensibilité à reconnaître ceux qui sont marginalisés, qui ont du mal à s'y retrouver. L'identité sexuelle joue un grand rôle actuellement, et il y en a beaucoup, c'est un champ énorme (il y en avait 64 en 2019, je pense). On se cherche, on veut se donner une identité. Je vois ces sensibilités dans votre thèse, j'y vois aussi cette soif de se rencontrer ou de se voir dans le texte. Vous mentionnez le texte sur l'eunuque dans Actes 8, qui inclut. Parce qu'il y a ces textes qui disent : venez, vous êtes les bienvenus. Je le vois aussi avec Ruth la moabite : les Moabites sont exclus de l'assemblée mais ensuite, Ruth la moabite y est incluse. Il y a cette tension à l'intérieur de la Bible, qui exclut et qui inclut : c'est la dynamique du texte biblique. Un texte dans lequel on cherche à se voir (parce qu'on est en quête, on cherche à comprendre le monde) avec cette idée d'identité. Car je pense que le texte biblique m'invite à m'identifier au texte, qu'il y a cette identification.

Rattacher l'eunuque au *queer*, c'est une possibilité ... mais il faudrait peut-être en discuter. Comme l'a souligné Nuvind, l'eunuque comprend-il réellement ce qu'il lit ? Grande question ! ... On a besoin de catégoriser, de dire le monde à travers les catégories et les identités mais ce que je trouve intéressant et important pour chaque identité qui se crée et se forge actuellement est que l'identité humaine (ou l'être humain) dépasse toutes les catégorisations humaines. C'est peut-être ce que la Bible veut aussi nous dire : même si la société nous enferme dans les catégories, on peut résister avec notre conviction que l'identité et la dignité humaine dépassent toute catégorisation humaine.

Esther Lenz. Merci ! À Bruxelles de réagir, à la fois sur la question du texte avec autorité ou impératif, sur

l'interpellation de la catégorie et sur la réalité globale de cette identité narrative.

François Choquet. Merci pour vos remarques. Première chose : tu as dit, Nuvind, que la théologie *queer* ajoute quelque chose à la lecture de la Bible. Je crois qu'il est difficile d'avoir une théologie qui vient les mains nues. C'est une chimère de croire qu'on n'a pas de bagages. Cela me fait penser à la prédication d'hier (4) : venir dans le texte avec nos espoirs et nos angoisses. Lire la Bible est une façon de *venir*. Donc je le reconnais mais je pense que tous les théologiens le font.

Deuxième chose : les limites du champ de l'identité narrative. Je pense tout à fait que cela concerne tout lecteur et toute lectrice, tout le monde. Mais je parle d'où je parle et j'ai essayé de l'appliquer aux personnes *queer*. En revanche, je ne crois pas avoir parlé de *communauté*. Je ne crois pas qu'il y ait une communauté *queer* dans le sens de communauté de destin entre les gens, il y a des individus qui (comme Daniela a dit) ont cette identité mais dont l'identité dépasse largement le fait d'être par exemple une femme lesbienne. C'est une histoire d'individu, de face à face entre une personne et un texte. Mais c'est un face à face médiatisé puisque vous avez tous les deux souligné que l'eunuque, de fait, ne comprend pas le texte. Oui, il dit qu'il ne comprend pas, il pose la question pour savoir de qui le texte parle ... mais à la fin, il comprend parce que quelqu'un lui offre le miroir du Christ. Dans notre société plurielle, notre rôle pour mettre en œuvre l'autorité de la Bible est donc assez transparent, c'est d'être Philippe et de réguler l'interprétation dans le but que la personne soit reconnue, puisse faire un choix et, comme l'eunuque, qu'elle parte dans la joie. L'eunuque dépasse finalement son identité. Bon, il est toujours eunuque puisque *a priori*, ça ne repousse pas (*rires*) ... mais en tout cas, il n'est plus cantonné dans cette identité.

Bernard Coyault. François a fait un excellent mémoire sur l'analyse narratologique d'Actes 8 et ce que vous avez dans la thèse n'est qu'un tout petit morceau. J'ai été frappé que même l'appellation *eunuque* ait déjà été stigmatisante en grec. C'est donc polysémique dans le texte, ce que j'ai trouvé passionnant et que je vous invite à creuser avec le mémoire de François.

Maintenant mes réponses ...

Est-ce qu'il y aurait un discours du *mainstream* hégémonique qui serait justement de ne pas avoir de discours hégémonique ? Est-ce qu'en mettant en valeur le fait qu'il faut réellement prendre en compte l'altérité de l'autre dans notre réflexion, on serait déjà dans un discours bien-pensant ? À certains égards ... peut-être ! Tout est une question d'équilibre. Ce discours ne veut pas dire qu'on ne dit pas d'où on parle, qu'on n'affirme pas l'autorité des Écritures, qu'on ne vit pas de cette autorité ... mais qu'on choisit aussi de construire cette théologie publique, cette hospitalité herméneutique. Ce n'est pas juste pour le plaisir, c'est pour accueillir l'autre et la lecture de l'autre, et compléter ainsi quelque chose de notre lecture, de notre compréhension. C'est donc une nécessité pour aboutir à une compréhension plus pleine, riche et approfondie de notre tradition, de notre

foi au Christ, dans le salut en Jésus-Christ. L'écoute par l'autre de nos textes (qu'il voit non pas comme impératifs mais simplement éminents), l'exégèse, la lecture partagée ... c'est vraiment très intéressant car cela fait découvrir des harmoniques, des facettes de ces textes que l'on n'avait pas forcément vues. Ce n'est donc pas seulement être bien-pensant, c'est une nécessité ! J'affirme en tout cas cela comme une nécessité. Mais il faut effectivement faire attention à ne pas tomber dans le *mainstream* et veiller à garder notre sel, notre lumière.

Vous parlez de « *la valeur et la dignité de l'humain* » qui seraient à partager avec les autres. Oui ! Je ne l'ai pas bien écrit où vous ne m'avez pas bien compris, mais c'était justement ce que j'évoquais : tous ces éléments sont justement là pour être partagés. Ce sont justement ces éléments là, ces thématiques-là (souvent des questions éthiques mais pas seulement) qui sont les points communs, les questionnements communs. Et ce sont ces questionnements d'où on part.

Je parle de gains et de pertes de la théologie publique. Il est donc clair qu'il y a des pertes, comme une proclamation du salut qui n'est pas complète dans le sens chrétien. Mais ce n'est pas qu'on renonce, c'est que cela peut être plus efficace (même si c'est une conviction et pas une stratégie) d'être d'abord dans une plateforme de dialogue qui va ensuite peut-être soulever des questionnements plus profonds. C'est une approche positive de la pensée, une hospitalité, une théologie hospitalière et dialogale qui prend en compte ce qu'il y a chez les autres et prend acte qu'on ne peut plus faire autrement dans nos sociétés plurielles. Il y a notamment un théologien, Veli-Matti Kärkkäinen, qui a fait une théologie systématique en cinq volumes (5) et pour chaque chapitre, il prend en compte les pensées contemporaines et les autres religions. C'est donc une dogmatique classique mais avec à chaque fois un élément ajouté parce qu'on est dans une société plurielle.

À propos de Volf, il n'est pas américain mais ex-yougoslave. Il a vécu dans un contexte européen et sa pensée est très marquée par ce contexte avec des idéologies non-religieuses. Volf ne pense et n'écrit pas comme américain (même s'il travaille aux États-Unis) mais comme européen. C'est un pentecôtiste qui a fait sa thèse avec Jürgen Moltmann et je vous le recommande : c'est à la fois simple et très intéressant. Il a créé un centre de *public theology* (6) dont le logo est un livre ouvert. On peut supposer que c'est la Bible mais dans la forme, c'est aussi une feuille d'arbre. C'est donc à la fois le livre qu'on lit (la Bible mais aussi les autres textes de référence qui peuvent nous inspirer) et la feuille de l'arbre qui guérit les nations dans l'Apocalypse (7). Il y a donc cette idée que notre théologie (pour reprendre ce qui a été dit au culte hier et qui m'a frappé) est « *humble, serviable, généreuse, soucieuse du besoin de tous* ». C'est la théologie publique telle que j'ai essayé de l'énoncer dans une société plurielle.

Voilà mes réponses à vos questions. Et merci vraiment d'avoir apprécié si positivement nos thèses, c'est très appréciable !

Détail du *Baptême de l'eunuque* (Rembrandt, Leyde, 1626, Musée Catharijne Convent, Utrecht).



« Ce n'est pas qu'on renonce, c'est que cela peut être plus efficace (même si c'est une conviction et pas une stratégie) d'être d'abord dans une plateforme de dialogue qui va ensuite peut-être soulever des questionnements plus profonds. C'est une approche positive de la pensée, une hospitalité, une théologie hospitalière et dialogale qui prend en compte ce qu'il y a chez les autres et prend acte qu'on ne peut plus faire autrement dans nos sociétés plurielles. »



Avec ce numéro se termine la retranscription des Rendez-vous 2021 à Collonges. Ceux de 2022 à Vaux et 2023 à Strasbourg le seront dans un prochain numéro consacré aux Rendez-vous de la pensée protestante sur la guerre.

Actualité du livre

Frédéric Rognon

Albert Schweitzer Un engagement pour la paix

Matthieu Arnold (éd.)

On connaît Albert Schweitzer médecin, théologien, pasteur, philosophe, musicien, et l'on sait qu'il a obtenu le prix Nobel de la Paix en 1952. Mais on ignore souvent ce que recouvrent cette nomination et cette dernière dimension de sa vie. Voici donc un ouvrage bienvenu, aux indéniables vertus pédagogiques, pour expliciter et mettre en valeur l'une des multiples facettes de l'illustre docteur : son engagement en faveur de la paix. Une série de textes sont ainsi offerts au lecteur, enrichis d'introductions, de commentaires et d'un appareil de notes fort éclairants rédigés par Matthieu Arnold. Ce dernier, professeur d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, et déjà auteur de plusieurs ouvrages consacrés à Albert Schweitzer, souligne d'emblée un double paradoxe : le prix Nobel de la Paix vient couronner une œuvre médicale et humanitaire, mais va jouer un rôle de tremplin pour un engagement spécifique contre l'arme atomique ; et cependant, la cause de la paix se manifeste dès les premiers textes et tout au long de la vie d'Albert Schweitzer.

La compilation commence par une série de cinq prédications, données entre 1907 et 1930. On retiendra notamment le sermon du 24 novembre 1918 (pp.27-33), qui non seulement associe dans une même humanité tous les morts de la Grande guerre, mais fait acte de repentance pour leurs souffrances et leur disparition, et exhorte à travailler désormais résolument à l'avènement du Royaume de Dieu.

Plusieurs textes autobiographiques et philosophiques pointent ce dont l'humanité a le plus besoin aujourd'hui : davantage encore qu'un droit international, un esprit de paix, susceptible d'irriguer toutes les dimensions de l'existence.

Cette affirmation se trouve reprise dans le discours de réception du prix Nobel de la Paix, prononcé à Oslo le 4 novembre 1954 (pp.63-78) : la guerre ne peut plus être considérée comme un moindre mal, ni être humanisée ; elle est inhumaine par nature. Le grand drame de notre époque est que nous sommes devenus des surhommes du point de vue des sciences et des techniques, mais qu'il n'y a pas eu de progrès équivalents sur le plan de l'esprit. Les institutions juridiques ne suffiront donc pas à la sauvegarde de la paix : celle-ci exige la promotion d'un esprit éthique.

Le petit livre intitulé *Paix ou guerre atomique*, en date de 1958 et depuis longtemps épuisé, se trouve ici intégralement réédité et enrichi de notes (pp.87-116). À la fois fort instruit, notamment sur le plan scientifique, et très didactique, ce texte affirme qu'il est nécessaire de renoncer aux armes nucléaires, qui bafouent le droit des gens, et s'avèrent totalement contre-productives : « *La guerre atomique ne connaît pas de vainqueurs, mais uniquement des vaincus* » (p.100). Mais il se termine sur une lueur d'espoir : « *L'esprit est un agent puissant de transformation du monde* » (p.114).

L'ouvrage comprend ensuite une série de six lettres au sujet des essais nucléaires : adressées à Albert Einstein, Frédéric Joliot-Curie, Theodor Heuss, John Fitzgerald Kennedy et Alfred Kastler, elles témoignent d'une grande force de conviction. La lettre à Kennedy du 25 août 1963, soit trois mois avant son assassinat, et deux ans avant la mort d'Albert Schweitzer, célèbre le traité conclu portant sur l'interdiction partielle des essais nucléaires : « *Le monde a fait le premier pas sur le chemin qui mène à la paix* » (p.137). Avec le recul historique, on mesure à la fois la grandeur de son espérance et la fragilité de son utopie.

Le livre se termine avec une présentation du Centre Schweitzer pour la paix, qui a ouvert ses portes le 2 août 2023 à Kaysersberg (Haut-Rhin) : « *Ce lieu permet d'aborder, sous différents angles et dans une logique de progression, les actes de paix qu'Albert Schweitzer a menés toute sa vie et de les mettre en regard d'actions, plus générales, présentes dans nos sociétés actuelles* » (pp.146-147).

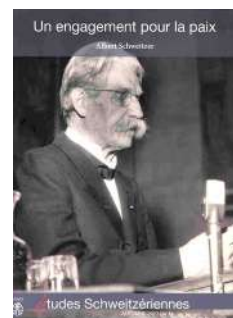
Cette dernière livraison des *Études Schweitzériennes*, éditées par l'Association Française des Amis d'Albert Schweitzer (AFAAS), bénéficie de beaux documents photographiques et d'une pagination aérée. Elle complète fort utilement le chapitre XVI de l'ouvrage d'Albert Schweitzer intitulé : *Humanisme et mystique* (compilation de textes réalisée par Jean-Paul Sorg, Albin Michel, 1995). On ne saurait trop en conseiller la lecture à toute personne avide de mieux connaître la figure et les engagements d'Albert Schweitzer, mais aussi soucieuse de penser la guerre et la paix pour nos temps troublés. (F.R.)

Martin Bucer, hier et aujourd'hui

Marc Lienhard

À l'occasion du cinq-centième anniversaire de l'arrivée de Martin Bucer (1491-1551) à Strasbourg en 1523, Marc Lienhard publie un ouvrage bienvenu sur le principal réformateur de la cité alsacienne. Le livre est une synthèse qui permet, en moins de 180 pages, de prendre connaissance de l'essentiel de ce que l'on sait au sujet de cette figure à la fois décisive, originale et quelque peu négligée des acteurs de la Réformation.

Une première partie présente la vie et la pensée de Martin Bucer : sa jeunesse méconnue passée à Sélestat, ses voyages à Heidelberg, Bâle, Spire, Francfort et



Strasbourg, AFAAS,
*Études
Schweitzériennes 14*
(automne 2023),
160 pages, 17 €,
ISBN 977-1-15522-304-
0, ISSN 1155-2239.



Strasbourg,
Association
des Publications de
la Faculté de théologie
protestante (*Travaux
de la Faculté de
théologie protestante
de Strasbourg 21*),
2023, 180 pages, 14 €,
ISBN 978-2-9538635-
5-0.



Genève,
Labor et Fides
(Fondations
écologiques), 2023,
216 pages, 19 €, ISBN
978-2-8309-1829-8.

Mayence (où il est ordonné prêtre), son passage à la Réforme, son long séjour à Strasbourg (1523-1549), puis son exil en Angleterre. Ses orientations théologiques sont exposées avec une grande clarté : l'influence de Thomas d'Aquin, Luther et Erasme, sa volonté de « sanctifier » la ville de Strasbourg par une sévère discipline (qui se heurte aux résistances du Magistrat), son ecclésiologie singulière (avec l'instauration d'« ecclésiologies », sortes de communautés professantes au sein de l'Église multitudiniste, qui annonceront le mouvement piétiste), sa valorisation de l'Ancien Testament (où il cherche à discerner la présence du Christ), sa focalisation sur la personne du Saint-Esprit (qui assure l'amélioration progressive du croyant et de l'Église), sa foi en la prédestination, son dialogue avec les anabaptistes qui le conduit à initier le rituel de la « Confirmation », sa promotion de la musique et des chants d'Église (à condition que la parole l'emporte toujours sur l'esthétique) ...

Une seconde partie est consacrée aux controverses sur la Sainte Cène, thématique centrale au 16^e siècle : Martin Bucer évolue vers une interprétation symbolique, de type zwinglien, des paroles d'institution, mais ses efforts de conciliation entre les différentes positions en présence le conduisent à se rétracter et à s'accorder finalement avec Luther.

La troisième partie expose les grandes lignes du rayonnement international de Martin Bucer, qui en fait le plus européen des réformateurs : de son vivant, cet impact se décline avec l'accueil à Strasbourg de visiteurs venant de toute l'Europe, la quarantaine de voyages qu'il accomplit, ses innombrables lettres (près de 3000 répertoriées à ce jour) et ses écrits, ainsi que son influence sur la Réforme en Angleterre à la fin de sa vie. Après sa mort, Martin Bucer est quelque peu oublié, en raison de la domination de l'orthodoxie luthérienne sur les vellétés de concorde, mais aussi du fait qu'il était bien meilleur orateur et débatteur qu'écrivain. Sa redécouverte au 19^e siècle s'avère ambiguë : tant les orthodoxes que les libéraux cherchent à se l'annexer. Ce n'est qu'au 20^e siècle, et surtout après 1945, que l'on bénéficie de travaux scientifiques. Le retard pris par les publications de ses écrits laisse augurer de riches recherches à venir.

Le livre, en grande partie inédit (hormis quelques chapitres déjà publiés dans des revues), se termine par une présentation exhaustive des éditions des textes de Martin Bucer, une bibliographie, un index des lieux et un index des personnes. L'ouvrage de Marc Lienhard, doyen honoraire et professeur émérite d'histoire moderne et contemporaine à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, et ancien président de l'Église luthérienne d'Alsace et de Lorraine, membre du comité d'édition des *Œuvres de Martin Bucer*, vient combler un manque et offrir au grand public comme aux lecteurs avertis une présentation synthétique de la trajectoire d'un homme non seulement injustement dédaigné, mais également « attachant » par « sa sensibilité » et « son humanité » (p.154). On ne saurait trop en savoir gré à son auteur. (F.R.)

Vers une écologie intégrale Théologie pour des vie épanouies

Martin Kopp

« *Théologien écologique protestant* », chercheur associé à l'Université de Strasbourg, militant de l'ONG inter-religieuse GreenFaith, président de la commission Écologie et justice climatique de la Fédération protestante de France, Martin Kopp nous offre son premier livre, qui synthétise plusieurs années de recherche et d'engagement au service du vivant menacé. Ainsi pose-t-il les fondements d'une théologie de la Création nécessaire, à ses yeux, pour sauvegarder l'habitabilité de la Terre.

L'auteur convoque des registres divers, qu'il conjugue avec brio : exposés scientifiques fort instruits, témoignages personnels, développements exégétiques et théologiques, défense de convictions incisives, explications didactiques, envolées poétiques, voire lyriques. On appréciera tout particulièrement un certain nombre de formules, qui font mouche : « *Au commencement était l'émerveillement* » (p.13, afin d'ancrer l'écologie dans une démarche de gratitude) ; « *Il n'y a de vie que relationnelle* » (p.63, pour pointer la dimension mortifère de tout oubli des interdépendances) ; « *La Création est une grâce absolue* » (p.71, pour situer notre vie et la planète qui nous porte sur le registre du don et de la liberté de Dieu) ; « *S'il est vrai que la théologie de la Création fut longtemps une oubliée de la théologie, alors l'Esprit saint est l'oublié de l'oubliée* » (p.80, afin de réhabiliter la troisième personne de la Trinité) ; « *Y vivra-t-on la retrouvaille des retrouvailles ?* » (p.81, pour exprimer métaphoriquement ce retour à la pneumatologie de la théologie de la Création) ; « *Si dans le créé tout est lié, devant Dieu tout est allié !* » (p.116, afin d'articuler les interconnexions entre tous les vivants et l'alliance noachique de Dieu avec la Création entière) ; « *L'humain est au moins autant un "végéteux" qu'un terreux !* » (p.126, pour rappeler la dépendance radicale des hommes à l'égard des plantes) ; « *L'épanouissement sera partage, ou ne sera pas* » (p.128, afin d'indiquer la nécessité de prendre en compte toutes les déclinaisons du vivant dans l'engagement écologiste) ; enfin, « *La grâce du végétal appelle l'action de grâce* » (p.132, pour faire de la reconnaissance, par ce renversement dialectique, la boussole d'une théologie de la Création).

Malgré les sombres pronostics rappelés à plusieurs reprises, la tonalité générale de l'ouvrage est tout sauf catastrophiste : elle invite au contraire le lecteur à des « *retrouvailles heureuses* » (p.101) avec une théologie soucieuse de la Création et du vivant, en vue d'assurer « *des vies épanouies* » (p.207). De longs développements montrent pourquoi l'écologie chrétienne ne peut que s'articuler aux combats pour la justice, aux écoféminismes et à la dénonciation du racisme environnemental. On regrettera simplement certaines innovations linguistiques discutables : ainsi, l'Esprit saint est-il féminisé en « *la Souffle de Dieu* » (pp.82-83), prêtant le flanc à une

confusion entre genre grammatical et identité sexuelle (en effet, selon cette logique, l'utérus et le sein sont-ils des réalités masculines, la guerre et la violence des réalités féminines ?). Il n'empêche que l'on ne saurait trop recommander la lecture rafraîchissante de ce beau volume, à quiconque souhaite étayer ses convictions éco-théologiques et nourrir ses engagements d'un germe fécond. (F.R.)

La propriété c'est l'envol

Essai sur la mauvaise et la bonne propriété

Bernard Charbonneau

Bernard Charbonneau (1910-1996), le grand ami de Jacques Ellul, est l'auteur d'une bonne vingtaine de livres, dont plusieurs ont été publiés à titre posthume. Celui-ci est un inédit, rédigé dans les années 1980. Si quelques développements sont marqués par le contexte de la tension entre les modèles capitaliste et soviétique, la plus grande partie de l'ouvrage n'a pas pris une ride. Il s'agit d'une analyse du principe de la propriété, qui, comme toujours chez Bernard Charbonneau, conjugue examen historique, intuitions fulgurantes, envolées lyriques, ironie mordante, critique acerbe des dérives de la modernité, et évocations elliptiques. Par bonheur, le préfacier, Daniel Cérézuelle, fin connaisseur de la pensée charbonnienne, a enrichi le texte de notes explicatives en bas de page, qui faisaient cruellement défaut dans d'autres livres.

Voici un vibrant plaidoyer en faveur de la propriété : « *Sans rien en propre : s'il n'a pas le droit d'user du possessif, de dire ma vie, mon toit, l'homme n'est qu'une ombre* » (p.16). Mais selon un geste profondément dialectique, Bernard Charbonneau critique sévèrement les formes dévoyées de la propriété, qu'elles soient individuelles et bourgeoises ou collectives, pour ne retenir que les modalités existentielles de la propriété : celle-ci est à la fois moyen d'émancipation et obstacle à la liberté ; il n'est donc question ni de la supprimer, ni de la sacraliser. Cette ambivalence de la propriété, comme de tout ce qui est humain, se trouve exacerbée par le christianisme, qui vante la mise en commun des biens et produit un égoïsme collectif par l'enrichissement de l'Église. Et même dans le communisme, propriété et collectivisation ont toujours coexisté, pour le meilleur mais le plus souvent pour le pire : si, selon la fameuse formule de Proudhon, la propriété c'est le vol, dans l'État communiste, « *un gang s'en est emparé à main armée sous ce prétexte* » (p.103). Mais le véritable ennemi de la propriété, c'est la logique de la technique et de la production qui, par le biais d'expropriations continues, tend à transformer la société industrielle en totalité organisée : « *Aujourd'hui la propriété n'est qu'un titre précaire, menacé par l'arbitraire des bureaux bien plus qu'autrefois par les pillards* » (p.124).

Or, l'authentique et véritable propriété, c'est l'envol : la liberté. « *La propriété c'est le bonheur d'être ici – à tout*

jamais semble-t-il dans sa peau. Ce soir l'instant est suspendu, le tilleul en fleurs bourgeonne de cétaines » (p.147). Bernard Charbonneau renoue ici avec les évocations, récurrentes dans toute son œuvre, d'une existence charnelle, foncièrement incarnée dans un temps et un espace : « *Jouir du lieu et de l'instant, se réjouir : méditer, contempler, communier* » (pp.167-168). La propriété lui semble être la condition d'une liberté, toujours partielle, toujours à conquérir à nouveau.

Ce dernier livre de Bernard Charbonneau enrichit la mosaïque de son héritage littéraire d'une pièce singulière, qui ne peut qu'inviter le lecteur à une autocritique corrosive et salutaire, par l'éclairage de nos relations si ambiguës à la propriété. (F.R.)



La Murette (Isère),
R&N Éditions, 2023,
170 pages, 21 €, ISBN
979-10-96562-50-3.

L'émergence de la question interculturelle en théologie

3^e Cahier d'études missiologiques et interculturelles
du prochain numéro de *Foi&Vie* (2023/4)

« L'idée de ce dossier part d'un constat : là où l'enseignement de la missiologie garde une place dans les facultés de théologie, il est de plus en plus fréquent de l'associer explicitement à la notion d'interculturalité. Comment expliquer cette évolution ? À quoi voudrait-elle nous rendre attentifs ? S'agit-il d'articuler les deux termes, voire d'étendre la problématique interculturelle à toute la théologie ? (...) L'affirmation de l'universalité du message chrétien ou la conception de l'Église comme étant universelle entrent en tension avec la diversité des expressions au sein même du christianisme comme entre les multiples courants spirituels et religieux de l'humanité. La vision universaliste propre à une certaine culture occidentale a été fréquemment portée par des missions chrétiennes ; elle a montré sa structure ethnocentrique, parfois au mépris des traditions ancestrales et coutumières. (...) Les articles ici réunis permettront, nous l'espérons, d'interroger les évidences, de verser quelques pièces au débat et de poser des jalons pour la suite. Cette démarche nous semble cohérente avec celle de l'apôtre Paul, par exemple, qui confronté à des questions proprement culturelles (comme manger ou ne pas manger de viande sacrifiée aux idoles en Romains 14), examine sérieusement la question sous l'angle culturel sans chercher à l'évacuer, mais pour la replacer dans son contexte théologique, c'est à dire face à la révélation. Les débats de théologie interculturelle ne peuvent en effet jamais être l'opposition des cultures entre elles : il y a toujours du tiers, cet Évangile qui vient interroger nos pratiques comme nos croyances. »

Un cahier piloté par Pascale Renaud-Grosbras et Marc Frédéric Muller, avec des articles de Pascale Renaud-Grosbras, Gilles Vidal, Christophe Singer, Guilhen Antier, Christel Zogning Meli, Jean Koulagna, Nirine Jonah, Nicolas Monnier et un entretien avec Corinne Lanoir.

FOI & VIE

83 boulevard Arago, 75014 Paris

Directeur de la publication : Frédéric Rognon

Comité de rédaction : Olivier Abel, Jacqueline Assaël, Guy Balesier, Caroline Bauer, Corina Combet-Galland, Beat Föllmi, Mathieu Gervais, Stéphane Lavignotte, Olivier Millet, Pierre-Olivier Monteil, Marc Frédéric Muller, Valérie Nicolet, Michel Rodes, Frédéric Rognon, Bernard Rordorf, Jean de Saint Blanquat, Jane Stranz

Actualité du livre : Beat Föllmi

Secrétaire de rédaction : Jean de Saint Blanquat

Publié par l'Association des amis de la revue *Foi&Vie*

Abonnement et téléchargements gratuits : www.foi-et-vie.fr

ISSN : 2496-4832



Tous les textes de *Foi&Vie* depuis 1945 sont gratuitement téléchargeables (par numéro ou par article) contre inscription sur notre site www.foi-et-vie.fr

On parle de son déclin. On pourrait aussi, et même à plus juste titre, parler de ses progrès. Jusqu'à ce jour, aucun autre système religieux ne l'a remplacé ni égalé. Son déclin, lorsqu'il existe, tient moins à l'exagération des principes de l'évangélisme, qu'à l'abandon de ces principes.

Il y a 125 ans dans *Foi&Vie* : L'évangélisme n'est pas mort Charles-Édouard Babut

(Extraits de la réponse envoyée au questionnaire publié par la revue en réaction à la « retentissante étude » de Richard Heath dans la 'Contemporary Review' sur 'Le déclin de l'Évangélisme' (1) et envoyé « aux représentants les plus autorisés des diverses tendances du Protestantisme évangélique », n°1899/24 (16 décembre), pp.370 à 373.)

Monsieur et honoré frère,

Vous avez bien voulu m'inviter à prendre part à l'intéressante consultation que vous avez ouverte à propos d'un article de M. Richard Heath, touchant le déclin de l'évangélisme. J'ai eu l'honneur d'être en relations d'amitié et de correspondance avec M. Heath. Je connais depuis longtemps son absolu pessimisme à l'endroit du christianisme de l'Église contemporaine et de toutes ses manifestations. Je suis loin de le partager ; mais je pense avec vous que nous avons quelque chose à en apprendre. (...)

Je n'ai droit à parler que de la France. Chez nous, comme chacun sait, les protestants ne sont qu'une faible minorité ; le protestantisme évangélique, tel que l'entend M. Heath, est professé par une fraction de cette minorité. La question de son déclin se pose donc dans les termes suivants : La foi et l'enseignement évangéliques sont-ils en train de décroître en France, 1° quant à la place qu'ils occupent dans les Églises protestantes elles-mêmes ; 2° quant à l'influence qu'ils exercent ou devraient exercer sur les populations catholiques ?

À première vue, on est tenté de répondre hardiment : C'est le contraire qui est vrai. Au sein des Églises réformées (et des luthériennes, sauf erreur), le nombre des communautés et des pasteurs se rattachant, avec des nuances et des diversités inséparables de l'esprit protestant, à la tendance évangélique, n'a pas cessé d'aller en croissant. Cette même tendance domine à peu près exclusivement dans les Églises libres. C'est principalement du protestantisme évangélique que relèvent les œuvres d'évangélisation et de mission, dont le budget (je parle surtout de la mission parmi les païens) s'est singulièrement accru depuis quelques années. (...)

On ne voit pas non plus que la puissance d'expansion du protestantisme évangélique soit diminuée. L'évangélisation des catholiques est surtout son ouvrage. Celle-ci, si elle n'a pas encore profondément entamé les masses, a fait des conquêtes d'un grand prix, a infusé un sang nouveau dans les veines de nos vieilles Églises et leur a donné quelques-uns de leurs membres les plus dévoués et de leurs plus généreux apôtres. (...)

Pour autant que le déclin de l'évangélisme peut être considéré comme un fait réel, quelles en sont les causes et quels en seraient les remèdes ? On connaît l'explication donnée par M. Heath : « L'évangélisme a concentré toute son attention sur le salut de l'âme individuelle. (...) »

(...) D'abord, l'évangélisme a-t-il donc eu tort d'insister sur le salut de l'individu ? La nécessité absolue et la valeur immense de ce salut, ne sont-elles pas une vérité, et même celle qu'il fallait relever avant tout ? En le faisant, le Réveil n'a-t-il pas suivi l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres ? Qu'est-ce que le statut social sans le salut individuel, que la transformation des milieux sans celle des âmes ? Un faux messianisme analogue à celui des Pharisiens.

Au lieu de faire un crime à l'évangélisme d'avoir été si fort attaché à son principe, je lui reprocherais plutôt de n'y avoir point été assez fidèle. Ayant commencé par être une expérience morale, il n'est que trop vite devenu une tradition. Des mains d'hommes qui avaient fait, comme Saul de Tarse, leur chemin de Damas, l'enseignement et la prédication de l'Évangile ont passé à celles de gens pieux, bien intentionnés, mais qui, ayant reçu la vérité de leurs devanciers, au lieu d'avoir à la conquérir pour leur propre compte, n'avaient pas passé par des crises aussi décisives et aussi profondes. Plusieurs ont prêché la nécessité de la conversion sans être sûrs de la leur, le salut en Christ sans en avoir goûté pour leur propre compte la puissance et la douceur. Faut-il nous étonner que leur parole n'ait pas remué beaucoup de consciences ? On ne peut donner que ce qu'on a. Telle est à nos yeux la principale cause de l'appauvrissement de la sève évangélique que je signalais tout à l'heure. Et l'on voit en même temps quel est le remède : examen sérieux de soi-même, répudiation de tout ce qui est artificiel et mensonger, recherche personnelle du Sauveur et du salut jusqu'à qu'on l'ait trouvé, construction à nouveau, sur le roc vivant qui est Jésus-Christ, de la maison qui avait été trop précipitamment bâtie sur le sable des croyances reçues ou des impressions passagères. (...)

Il est temps de résumer et de conclure.

L'évangélisme est à mes yeux une reproduction ou traduction, imparfaite, mais non infidèle, de la doctrine apostolique, de celle de saint Paul en particulier.

On parle de son déclin. On pourrait aussi, et même à plus juste titre, parler de ses progrès.

Jusqu'à ce jour, aucun autre système religieux ne l'a remplacé ni égalé.

Son déclin, lorsqu'il existe, tient moins à l'exagération des principes de l'évangélisme, qu'à l'abandon de ces principes.

L'évangélisme n'en a pas moins besoin d'une rénovation, à la fois morale et théologique, qui placera plus au centre de la pensée et de la vie la doctrine du royaume de Dieu et la personne de son fondateur.

En somme, nous protestons contre l'arrêt de mort porté sur cette tendance religieuse. Il s'agit, selon nous, non de la désert, mais de la continuer en l'approfondissant et en l'élargissant.

Dans la mesure où l'Évangélisme est l'expression fidèle de l'Évangile, il participe aux promesses d'immortalité que l'Évangile a reçues.

Nîmes, le 25 octobre 1899