

Dieu est-il américain ? Modes d'acculturation du protestantisme évangélique

Sébastien Fath

► **To cite this version:**

Sébastien Fath. Dieu est-il américain ? Modes d'acculturation du protestantisme évangélique. Archives de Sciences Sociales des Religions, Éditions de l'EHESS, 2004, vol 126, pp.17-40. halshs-00109125

HAL Id: halshs-00109125

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00109125>

Submitted on 23 Oct 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dieu est-il américain ?

Modes d'acculturation du protestantisme évangélique

S. Fath, version avant publication, *Archives de Sciences Sociales des Religions*,
avril-juin 2004, p.17 à 40

à propos de :

Douglas Carl Abrams, *Selling the Old-Time Religion. American Fundamentalists and Mass Culture, 1920-1940*, Athens, University of Georgia Press, 2001

Dee E. Andrews, *The Methodists and Revolutionary America, 1760-1800. The Shaping of an Evangelical Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2000

Randall Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Louisville, London, John Knox Press, 2002

Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* Paris, L'Harmattan, 2002

Roland Campiche (ed), *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*, colloque de l'Observatoire des Religions en Suisse, Lausanne, Cahier n°2 d l'ORS, 2002

James R. Goff Jr., *Close Harmony : A History of Southern Gospel*, Chapel Hill & London, University of North Carolina Press

Anne Lagny (ed), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Lille, Presses du Septentrion, 2001

Mark Noll, *American Evangelical Christianity. An Introduction*, Oxford, Malden, Blackwell, 2001

Mark Noll, *America's God. From Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002

Christopher Sinclair (ed). *Actualité du protestantisme évangélique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002

La christianisation de l'Amérique du Nord est aujourd'hui bien connue. Il n'est pas sûr que l'américanisation du christianisme soit aussi balisée. Dans un contexte où la projection mondiale sans précédent de la puissance états-unienne se pare volontiers d'une dimension religieuse, peut-on faire l'économie d'une telle réflexion ? Sans s'embarrasser de précautions, nombreuses sont les interprétations médiatiques du phénomène. Elles vont du

christianisme identifié au discours du marché libéral à l'hypothèse de la religion comme "cheval de Troie" de l'Amérique. En arrière-plan se dessine l'interrogation suivante : "Dieu serait-il américain ?"

Du point de vue des sciences sociales, on ne saurait répondre péremptoirement à une question aussi massive et réductrice. Mais la problématique de l'américanisation du christianisme n'est pas à écarter pour autant, dès lors que le recul de l'histoire ou de la sociologie fournit la profondeur de champ nécessaire à une analyse distanciée. De multiples terrains religieux peuvent étayer cette réflexion. On se limitera ici à l'un d'entre-eux : le protestantisme évangélique (*Evangelicalism*). Ce type de protestantisme structure son identité autour de la conversion personnelle, des fraternités électives et d'un militantisme fondé sur les certitudes normatives, puisées dans la Bible "Parole de Dieu". Favorable à l'engagement individuel et à l'entrepreneuriat prosélyte, ce "christianisme de conversion" constitue, depuis le premier tiers du XIXe siècle, l'identité religieuse dominante des Etats-Unis. Mais on le retrouve sur tous les continents, y compris en Europe où il puise de profondes racines. Aussi représente-t-il un analyseur privilégié des interpénétrations entre religion et culture nationale américaine. Au sein de l'abondante production récente consacrée au protestantisme évangélique, quelques livres nous permettent d'utiles mises en perspective. Avec les ouvrages dirigés par Anne Lagny, Christopher Sinclair, Roland Campiche, complétés par la synthèse de Bernard Boutter, une première lucarne s'ouvre sur le contexte européen (I). Dee Andrews, Douglas Abrams, James Goff, Mark Noll, Randall Balmer nous proposent ensuite quelques pistes autour des enjeux du rapport des évangéliques à la culture américaine (II). Enfin, un regard approfondi sur la somme consacrée par Mark Noll au "Dieu de l'Amérique" (*America's God*) permet de relier les deux espaces (Europe, Etats-Unis) au travers d'une ambitieuse histoire sociale de la théologie.

I. Racines et hybridations du protestantisme évangélique européen

Fruit d'un colloque international et interdisciplinaire tenu en 1998 à la Maison de la Recherche de l'Université Charles de-Gaulle (Lille III), l'ouvrage dirigé par Anne Lagny nous propose, en 380 pages, une approche historique, civilisationnelle et littéraire irremplaçable d'une des principales matrices européennes du protestantisme évangélique : le piétisme. Ce courant revivaliste est resté, jusqu'à une date récente, le parent pauvre de l'historiographie française du protestantisme. Autant les courants de la Réforme radicale du XVIe siècle sont aujourd'hui balisés¹, à l'instar du Grand Réveil du XVIIIe siècle, autant

l'étude du piétisme s'est longtemps cantonnée, en France, dans une certaine marginalité. C'est pourquoi l'on ne saurait trop recommander la lecture de cette somme magistrale, fruit d'une collaboration européenne entre le Centre d'Etudes en Rhétorique, Philosophie et Histoire des idées (CERPHI) de l'Université de Lille III, de l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud et du Centre Interdisciplinaire de Recherches sur le Piétisme de Halle dirigé par le professeur Udo Sträter.

Les dix-huit contributions qui charpentent cet ouvrage² auscultent toutes, à des degrés divers, ce “vaste mouvement de rénovation spirituelle” (p.9) qui démarre au sein de l'Eglise luthérienne allemande dans le dernier tiers du XVIIe siècle, sous l'impulsion de l'Alsacien Philip Jacob Spener (1635-1705), auteur des *Pia Desideria* (1675). Qualifié plus tard de “piétisme”, ce mouvement se caractérise par trois éléments : l'accent sur la pratique d'un idéal de vie évangélique, considéré comme un remède à la “pétrification de l'Eglise luthérienne au sein des institutions existantes” (p.10), une socialisation à l'intérieur de conventicules intégrés au sein des Eglises instituées, sous la forme d'*ecclesiola in ecclesia* (petite église au sein de l'Eglise), et une dynamique de réseau qui transcende les frontières nationales et ecclésiastiques, infléchissant l'ensemble de la culture européenne. Une mise en perspective historiographique liminaire par Anne Lagny (préface) et Johannes Wallmann (p.31 à 55), révèle l'attention tardive, même en Allemagne, portée au piétisme³. Hartmut Lehman enchaîne, dans un texte un peu court, sur la “crise religieuse” du XVIIe siècle (p.57 à 67). Il souligne le basculement vers ce qu'un sociologue qualifierait d'intra-mondanisation de l'espérance chrétienne : repoussant l'attente et la fièvre millénaristes, le piétisme aurait accentué la nécessité d'une “oeuvre réformatrice à l'intérieur du monde” (p.67), participant, de ce point de vue, d'un mouvement plus général où s'insère aussi, sur d'autres modes, l'*Aufklärung*. Markus Matthias nous plonge ensuite dans la pensée de Spener, en soulignant des traits typiques du protestantisme évangélique tel qu'on a l'habitude de le définir : en s'opposant à l'orthodoxie luthérienne, le piétiste Spener n'a pas contesté les contenus doctrinaux eux-mêmes, mais “les présupposés épistémologiques et socio-politiques” de cette orthodoxie” (p.87). Pour Spener et ses disciples, la piété est constitutive de l'interprétation

¹ Voir notamment l'excellent numéro spécial que le Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français a consacré à l'anabaptisme : C. DEJEUMONT, & B. ROUSSEL, (ed), *Anabaptismes. De l'exclusion à la reconnaissance*, BSHPF, t.148, janv-mars, 2002.

² On ne saurait ici faire justice à l'ensemble d'entre-elles. On s'est concentré ici sur les six premières, qui posent le cadre général.

³ C'est seulement au début des années 1990 que l'on y note un véritable décollage des recherches, avec la création à Halle, en 1992, d'un Centre Interdisciplinaire de Recherches sur le Piétisme (*Interdisziplinäres Zentrum für Pietismusforschung*), suivie par la parution du premier tome de la *Geschichte des Pietismus, Das 17. und frühe 18. Jahrhundert*, hrsg. von Martin Brecht, Göttingen, 1993.

des Ecritures. C'est à partir de la conversion, de la "nouvelle naissance"⁴ (thème phare des *Pia Desideria*) qu'une "connaissance vivante", vraie, peut s'établir. Ce basculement participe naturellement d'une promotion de l'individu et de la subjectivité, dont Anne Lagny étudie les enjeux à partir de l'autobiographie de August Hermann Francke (1663-1727). Le point d'orgue de ce récit autobiographique, et ce qui en motive exclusivement la rédaction, c'est bien la conversion. En lisant Anne Lagny détailler les étapes du processus, on ne peut qu'être frappé des étroites correspondances entre le récit de Francke et les autobiographies spirituelles ou témoignages des "réveillés" du *Great Awakening*, puis des *revivals* du XIXe siècle. Des matériaux anthropologiques beaucoup plus récents font également écho à la structure narrative « typique » du récit de Francke. La "frontière entre l'avant, qui bascule dans l'insignifiance, et l'après, sous le signe de la restauration du sens" (p.92-93), n'est franchie que par une crise où la conscience subjective s'humilie (*Bußkampf*) avant de connaître, "soudain" (*plötzlich*) la certitude inébranlable du pardon divin accompli en Jésus-Christ. La sensibilité connaît, dans ce processus, une promotion perceptible au travers du vocabulaire même employé : le "coeur" (*Hertz*) est préféré aux termes "âme" (*Seele*) ou "conscience" (*Gewissen*). Cette subjectivité entre constamment en tension avec "l'oeuvre de Dieu", qui est toujours présentée comme première (p.108) -ce qui invite à ne pas confondre trop vite le sujet piétiste avec le "moi" contemporain- mais elle n'en connaît pas moins une promotion spectaculaire. Au coeur de l'expérience chrétienne piétiste se tient la conversion individuelle, prélude à une reconfiguration globale de l'itinéraire personnel et de son inscription sociale.

C'est de cet impact social qu'il est question dans la contribution qu'Udo Sträter a consacrée au centre piétiste de Halle (Brandebourg), mis en place par Francke à la charnière des XVIIe et XVIIIe siècle. À l'opposé des idées reçues sur le retrait piétiste du monde, le complexe de Halle a développé un projet social d'une ambition exceptionnelle au coeur de l'Europe continentale. Cité scolaire, orphelinat, bibliothèque, hôpital, université, la réalisation du *Projekt* piétiste (p.123) concrétise l'intramondanéité de l'utopie de salut, tendant aux contemporains "le miroir de l'idéal" (p.123) du royaume de Dieu. Insistant sur la nécessaire étude du "réseau de communication piétiste" (p.126), Udo Sträter insiste sur l'exportation d'un modèle qui articule conversion individuelle, réformisme et esprit d'entreprise. À partir de Halle, toute l'Europe, mais aussi l'Amérique du Nord (Georgie) et l'Inde (mission à Tranquebar à partir de 1706) ont été atteintes par les missionnaires, les théologiens, les

⁴ Ce thème de la "nouvelle naissance" apparaît primitivement dans un passage du *Nouveau Testament* : c'est dans le chapitre 3 de l'*Evangile de Jean* (versets 1 à 23) qu'il est développé au travers d'un dialogue qui met en scène un Parisien, Nicodème, et Jésus-Christ.

collaborateurs de Halle. On est frappé de retrouver, dans la contribution consacrée au milieu morave, une dynamique de réseaux très similaire, rayonnant jusqu'au Groenland et en Afrique du Sud. Les colonies américaines, là encore, sont atteintes par les *Herrnhuters*⁵, où leur leader, le comte de Zinzendorf (1700-1760), tente même de réaliser la communauté chrétienne idéale, entre 1741 et 1743. À la mort de Zinzendorf, Carola Wessel nous apprend que 224 missionnaires moraves piétistes avaient été envoyés dans 26 régions (p.138). Sous-estimé par l'historiographie francophone, cet élan missionnaire piétiste met en lumière l'efficacité sociale précoce d'un protestantisme conversionniste typiquement européen, qui allait trouver, outre-Atlantique, un terreau particulièrement fertile. Les multiples parentés théologiques et spirituelles mises en lumière, que ce soit avec le quakerisme (Jacques Tual), le baptisme d'un John Bunyan (Jacques Sys), la philosophie de Leibnitz (Laurence Devillairs) ou Jeanne Guyon (Jean-Robert Armogathe), invitent à poursuivre les recherches.

Si le beau volume coordonné par Anne Lagny porte l'accent sur le triptyque "crise, conversion, institutions", on rêve d'un ouvrage équivalent consacré aux "réseaux" piétistes. Une telle étude complèterait, pour l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècle), les travaux de plus en plus nombreux consacrés aux courants évangéliques européens contemporains. Parmi ceux-ci, les ouvrages parus en 2002 sous la direction de Christopher Sinclair et de Roland Campiche sortent du lot.

Dans une perspective qui mêle histoire régionale et perspectives globales, l'ouvrage collectif publié aux Presses Universitaires de Strasbourg entend, quinze ans après une première synthèse⁶, "refaire le point sur la situation de l'évangélisme en Alsace et dans la société contemporaine" (p.5). Fruit d'une journée d'études organisée à Strasbourg en l'an 2000, il dresse la carte de l'implantation actuelle de ce protestantisme en Alsace (contributions de Solange Wydmusch et Philippe Le Vallois), pose le cadre juridique spécifique de cette terre concordataire (Francis Messner), ausculte trois traditions évangéliques spécifiques : le type "assemblée de frères" (Gwénaël Juhl), le type mennonite (Yves Klopfenstein) et le type pentecôtiste "ADD"⁷ (Raymond Pfister). Enfin, une dernière partie plus globale, qui reprend quelques pistes déjà suggérées en introduction par

⁵ De Herrnhut, en Haute-Lusace (Sud-Est de l'Allemagne), où se situaient les terres du comte de Zinzendorf. C'est là qu'une communauté piétiste est fondée à partir de 1722.

⁶ *Aspects du protestantisme "évangélique"*, Bulletin n°7 du Centre de Sociologie du Protestantisme, Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg, 1986 (202p).

⁷ Assemblées de Dieu : à l'intérieur de la nébuleuse pentecôtiste, les ADD, créées au début du XXe siècle, sont de celles qui ont maintenu le plus de traits spécifiquement protestants (encadrement des charismes sur la base d'un biblicisme rigoriste).

Christopher Sinclair, s'interroge sur les rapports à l'oecuménisme, à la modernité et à la mission (Christopher Sinclair et Ian Rutter). Émaillé de cartes, de tableaux typologiques ou statistiques, ce volume pluridisciplinaire atteint parfaitement son objectif de mise en perspective à la fois régionale et globale.

En isolant, de cette riche matière, ce qui relève plus particulièrement des problématiques d'acculturation, on observe dès l'introduction une mise en tension entre l'influence anglo-saxonne, surtout active depuis le milieu du XIXe siècle, et les origines continentales européennes. Plus que d'autres régions, l'Alsace a été marquée, dès le XVIe siècle, par une empreinte anabaptiste-mennonite influente, en dépit de la répression dont il fut victime. Le piétisme germanique a ensuite imprégné une part de la culture protestante alsacienne : une union d'Eglises locales, l'Union des Eglises évangéliques Chrischona⁸ (créée en 1828) en est directement issue. Les mouvements de réveils du XIXe siècle, portés par des organisations missionnaires souvent britanniques, puis américaines (XXe siècle), ne paraissent pas marquer de rupture fondamentale en terme d'identité, de traditions ecclésiales et théologiques. Comme le souligne Christopher Sinclair, "si dans le reste de la France les églises libres ont été fondées assez souvent par des missionnaires anglo-saxons venus sur place, en Alsace cela a rarement été le cas" (p.24). Les initiatives locales, combinées aux influences suisses et germaniques, priment largement sur l'apport anglo-américain. Bien qu'en dehors du système des cultes reconnus, comme le montre Francis Messner (p.29 à 42), les évangéliques font "traditionnellement" (p.29) partie du paysage religieux alsacien.

En distinguant les niveaux, on peut cependant faire l'hypothèse d'un hiatus entre le terrain ecclésiastique et l'espace para-ecclésiastique. Le premier paraît, en effet, largement porté par une culture évangélique d'origine locale et européenne, ce que confirment les deux premières études de cas (Klopfenstein, p.95-97, Juhl, p.107-109). Quant au second, celui des organisations dites *para-church*, l'influence anglo-saxonne est bien plus active, que ce soit au travers de mouvements d'évangélisation comme les Gédéons et Aglow, ou de campagnes de type Billy Graham (1986, 1995). En d'autres termes, l'individu évangélique serait en quelque sorte confronté à deux offres religieuses et culturelles entremêlées mais aussi en tension l'une avec l'autre : celles des communautés locales alsaciennes d'une part, et celles d'organisations internationales globalisées, volontiers financées par le "dollar évangélique" américain.

⁸ Son nom actuel remonte à 1980. Ce réseau se regroupait auparavant sous le label *Pilgermission St Chrischona*.

Cette articulation se double d'autres lignes de partage, cette fois-ci à l'intérieur même du mouvement évangélique, entre deux orientations que Solange Wydmusch qualifie respectivement d'"évangélisme traditionnel" et d'"évangélisme pentecôtisant" (p.46-47). Cette distinction pourrait être discutée, ou reformulée. Mais le clivage qu'elle dessine entre un pôle piétiste-orthodoxe et un pôle charismatique-expérientiel se traduit, dans la cartographie, par des implantations différentes. Les pentecôtistes apparaissent plus présents dans les régions catholiques. On les retrouve aussi de préférence en milieu urbain. Selon Solange Wydmusch, les "membres sont souvent célibataires et les familles dont tous les membres sont pentecôtistes sont rares. Il s'agit essentiellement d'un phénomène touchant des jeunes à la recherche d'un sens pour leur existence, et en quête d'expériences religieuses émotionnelles". Leur profil, au total, apparaît "très proche de celui des adeptes des nouveaux mouvements religieux" (p.47). Ce clivage, qui rejoint des conflits inter-ecclésiastiques relevés par Philippe Le Vallois⁹, confirme les tensions internes qui traversent le mouvement évangélique et laisse entendre que l'orientation pentecôtiste, en Alsace, s'accompagnerait d'une rupture plus nette avec une certaine "tradition" protestante locale. Le chapitre que Raymond Pfister consacre aux ADD alsaciennes n'est pas pour démentir cette hypothèse. L'implantation tardive des ADD apparaît largement décontextualisée. La variable mondiale - "11.000 dénominations pentecôtistes" (p.133)- compte bien davantage que le contexte local. Faut-il y voir simplement un défaut de méthode ? Peut-être. La thèse que le même auteur a consacrée au pentecôtisme alsacien¹⁰ apparaît un peu plus attentive aux logiques d'acculturation régionale. Mais on peut néanmoins se demander si la culture pentecôtiste elle-même ne contribue pas, par son universalisation primitiviste du baptême par l'Esprit, à dévaluer les ancrages géographiques et culturels. Souvent signalée pour sa plasticité, son ouverture aux hybridations religieuses, l'offre religieuse pentecôtiste¹¹, en tout cas dans sa version ADD, apparaît singulièrement découplée, en Alsace, d'ancrages culturels régionaux spécifiques¹².

Cette articulation acrobatique entre échelon micro-local (horizon de l'assemblée des convertis) et globale ("stratégie" missionnaire planétaire) n'est pas systématique. Christopher Sinclair, Philippe Le Vallois mais aussi, à un autre niveau, Ian Rutter soulignent

⁹ Il souligne que les membres de la Fédération Evangélique de France (FEF) n'ont pas de relation avec les charismatiques et les pentecôtistes" (p.86).

¹⁰ Raymond Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990)*, Frankfurt, Peter Lang, 1995 (pages 23 à 75 en particulier).

¹¹ Voir le numéro spécial que les *Archives de Sciences Sociales des Religions* ont consacré au pentecôtisme : "Le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion", *ASSR*, n°105, t.44, janv-mars 1999.

¹² Ce qui est peut-être moins vrai dans le cas d'un mouvement pentecôtiste alsacien plus ancien, largement germanophone, soutenu par la *Schweizerische Pfingstmission* (Pfister in Sinclair, 2002, p.122).

l'aptitude de bien des milieux évangéliques à tisser des réseaux intermédiaires et à creuser des logiques de dialogue, que ce soit au niveau d'une municipalité, d'une région ou d'une aire plus vaste. Mais le lien du "local" au "global" ne passe pas toujours par ces solutions de continuité, sacrifiant les niveaux intermédiaires, ceux précisément où s'effectue l'essentiel des dynamiques d'acculturation. Ceci explique peut-être en partie les ambiguïtés et équivoques des options oecuméniques des protestants évangéliques. Tout en situant son discours à l'échelle universelle, planétaire, l'oecuménisme institutionnel est souvent situé à l'échelon intermédiaire entre le local et le global (dialogues régionaux ou nationaux par exemple). Or c'est précisément cet échelon médian que négligent ceux qui, au sein des milieux évangéliques, privilégient le "glocal" (articulation micro-local / global). Nul étonnement, dès lors, si certains acteurs religieux, au sein de ces milieux, en viennent à choisir une logique séparatiste, conjuguant un isolement revendiqué avec une rhétorique universelle.

Élargissant la focale à l'ensemble de l'Europe¹³, l'ouvrage collectif dirigé par Roland Campiche reprend une partie de ces problématiques, combinant approches génétique (première partie), typologique (deuxième partie) et prospective (troisième partie). Fruit d'un colloque consacré aux "dynamiques européennes de l'évangélisme", ce recueil propose douze contributions qui éclairent plusieurs terrains évangéliques nationaux (France, Suisse, espace ibérique, Scandinavie, Pays-Bas, Royaume-Uni). On regrettera que les fruits de ces réflexions, initiées par l'Observatoire des Religions en Suisse (Université de Lausanne) ne soient pas disponibles pour un plus large public académique : pour y remédier, peut-on espérer une réédition mieux diffusée ?

Dès l'introduction, Roland Campiche souligne le poids des "apparences", qui "laissent à penser que l'évangélisme est un pur produit "made in USA". La présence de nombreux prédicateurs nord-américains sur le Vieux Continent ou les pressions politiques de la "Moral Majority" (...) ont largement contribué à créer cette impression. Même si ces faits sont avérés, ils n'expliquent pas ou en tout cas insuffisamment la présence de ce mouvement, son histoire et sa diversité sur le continent européen" (p.1). La première partie du colloque est particulièrement consacrée à apporter le "complément d'information" qui fait défaut, à savoir l'héritage croisé de la Réforme du XVIe siècle, du piétisme et des revivalismes du XVIIIe (méthodisme) et du XIXe siècle (Réveil de Genève). Plus descriptives qu'analytiques, les contributions consacrées au Réveil genevois (Marc Lüthi) et au protestantisme évangélique

¹³ À noter, hors champ, l'adjonction curieuse d'une contribution sur le discours post-moderne du pentecôtisme australien (?), proposée par Peter Weiler (p.104 à 111).

français (Sébastien Fath) permettent d’historiciser un lent développement protestant centré sur l’assemblée locale et la conversion. Cet essor n’est vraiment marqué par le poids anglo-saxon qu’à partir du milieu du XIXe siècle, 1945 marquant, en intensité, un nouveau seuil. Auparavant, les “réveillés” ont tissé leurs micro-réseaux sur la base d’une dissidence interne aux protestantismes européens hérités de la Réforme magistérielle¹⁴. Dans une perspective très ample, Patrick Steiff propose quant à lui d’interpréter l’ouverture anglo-saxonne actuelle des évangéliques européens dans le cadre d’évolutions culturelles générales, extra-religieuses : “le domaine religieux suit le mouvement général dans la culture populaire” (p.30), ce qui l’invite à conclure que “la dimension transcontinentale ne s’oriente actuellement plus uniquement vers une influence anglo-saxonne, bien qu’elle reste prioritaire, mais vers une dimension globale”.

La seconde partie du colloque, consacrée à un travail de typologie, n’aborde que de biais la question de l’acculturation des protestantismes évangéliques. Jean-Pierre Bastian souligne cependant, en toile de fond de sa typologie en six tendances, le clivage entre des *Evangelicos* hispaniques nés au XIXe siècle et portés par des missions britanniques, en forte tension avec le catholicisme, et des Eglises évangéliques plus récentes, souvent d’origine américaine, davantage tournées vers le salut intramondain. Harald Hegstad situe quant à lui l’influence évangélique, transconfessionnelle, dans de fortes filiations européennes (piétisme luthérien en particulier). La poussée évangélique américaine en Scandinavie aurait contribué, depuis la fin du XIXe siècle, à accentuer l’immédiateté de la conversion individuelle. Focalisé sur son hypothèse forte du déclin irréversible de la religion dans les sociétés occidentales, Steve Bruce souligne de son côté les convergences culturelles entre les univers états-uniens et britannique. Dans les deux cas, la pluralisation irréversible des offres de sens érode les prétentions évangéliques, quand bien même ces dernières, à court terme, rencontrent un succès important parmi les populations migrantes¹⁵ : “pour des parents évangéliques, il est beaucoup plus difficile qu’en 1950 d’éduquer ses enfants en les protégeant du monde global” (p.72). La culture, qu’elle soit américaine, européenne, ou globalement “occidentale”, ne serait tout simplement plus porteuse pour la religion. L’étude que Hijme C. Stoffels consacre à la *Evangelische Omroep* (organisation évangélique hollandaise de télédiffusion) interroge cependant ce type d’analyse. Démentant une prophétie d’un sociologue (hélas non cité) en

¹⁴ Par opposition à la branche radicale (anabaptistes et spiritualistes), la branche magistérielle de la Réforme désigne le protestantisme soutenu par les “magistrats”, conseils urbains et pouvoirs princiers. La Réforme magistérielle a valorisé la territorialisation des appartenances et l’Eglise de masse (*Volkskirche*) de préférence à la socialisation associative des convertis.

¹⁵ Voir à ce sujet la contribution de Maria-Luisa Vasconcelos, “Le rôle de l’Eglise universelle du Royaume de Dieu à Genève”, in Campiche, 2002, p. 112 à 121.

1970¹⁶, cette organisation télévisuelle évangélique (EO) constitue aujourd'hui la principale compagnie autorisée à diffuser sur les réseaux publics, forte de ses 600.000 membres. De plain-pied avec la culture de l'épanouissement individuel ("*Believing is fun*"), cette organisation n'entend pas moins diffuser une vision du monde "*family friendly*" et portée par "le message de Jésus-Christ" (p.99). La frontière entre les diagnostics d'adaptation culturelle et de sécularisation interne est délicate à tracer. Il reste que cette option télévisuelle, portée par une maîtrise technologique de haut niveau, apparaît caractéristique d'évangéliques européens en forte interaction avec leur société, sur la base du principe suivant : "Nous présentons un message hérité du passé dans le monde d'aujourd'hui avec les techniques de demain" (p.102).

On retrouve ici la problématique de l'acculturation Europe/Etats-Unis. L'offensive médiatique des évangéliques hollandais, sortis du ghetto où l'opinion les reléguait dans les années 1960-70, paraît en effet largement redevable d'une influence d'outre-Atlantique. Hijme Stoffels le souligne : "L'Evangelicalism hollandais est puissamment influencé par les organisations évangéliques américaines." (p.98) Le type de stratégie d'entrisme convictionnel qu'il décrit, portée par les techniques de communication les plus sophistiquées, n'aurait pas été pensable, en Hollande, sans l'impulsion apportée par les organisations *para-church* américaines du type *Youth with a Mission*, *Youth for Christ* ou *Evangelical Broadcasting Organisation*. Cela n'implique pas une transplantation, encore moins une invasion, mais une influence culturelle et un soutien financier qui bousculent les habitudes évangéliques européennes de micro-minorité à partir de modèles contre-culturels états-uniens beaucoup plus ambitieux.

Peu évoquée dans les deux dernières contributions (Hubert Knoblauch et Olivier Favre), la problématique de l'acculturation trouve dans le chapitre signé par Jörg Stöltz l'occasion de se réarticuler à la question du type social évangélique. Sur la base d'une approche théorique très soignée, l'auteur expose les raisons qui le conduisent à privilégier une description du protestantisme évangélique en terme de "milieu" (p.74 à 96). Se démarquant du "champ" bourdieusien, du "groupe" ou du "groupe latent" (Boudon), mais aussi des "classes" et autres "strates", Jörg Stolz s'appuie sur de rigoureuses données quantitatives pour définir les évangéliques en tant que "milieu". Il retient trois caractéristiques majeures : des traits culturels et structurels partagés, des frontières strictement délimitées et un haut niveau de communication interne. Proche des notions de "sous-culture" ou de groupe de même style

¹⁶ Ce sociologue estimait qu'au vu du segment limité de population que représentait le protestantisme hollandais, une organisation audiovisuelle évangélique ne pourrait jamais dépasser les 30.000 membres. Trente ans plus tard, la EO comptait vingt fois plus d'adhérents.

de vie *-life-style group-* (p.75), le “milieu” évangélique n’apparaît pas seulement comme un terme descriptif, mais comme une ressource explicative qui permet de rendre compte du positionnement social des acteurs individuels tout en effectuant des comparaisons de milieu à milieu. Cette réflexion, que l’on pourrait rapprocher en partie de l’analyse classique portée par Peter Berger sur les “structures de plausibilité”, déplace la problématique de l’acculturation. Sans enlever toute pertinence à la question des influences nationales, elle invite à découper autrement les terrains évangéliques étudiés. Et si, au lieu de protestantisme évangélique européen, ou hollandais, suisse, américain, délimités en fonction de coupures nationales verticales, il existait avant tout des “milieux” évangéliques transnationaux, délimités sur la base de frontières horizontales ? En d’autres termes, la fécondité heuristique d’une approche en terme de “milieu” encourage à relativiser les découpages nationaux pour privilégier les réseaux, les sous-cultures transnationales. Il y a, dans cette approche, une dimension programmatique insuffisamment réalisée jusqu’à présent. Les récents colloques consacrés au protestantisme évangélique demeurent largement marqués par une sectorisation nationale. Il existe de multiples réseaux évangéliques transnationaux, cristallisés, en Europe, par des rencontres de masse, qui n’ont jamais fait l’objet de la moindre étude historique, sociologique ou anthropologique¹⁷. Sans doute faut-il y voir aussi une pesanteur des traditions académiques, habituées à découper les terrains en fonction de frontières politiques et linguistiques héritées d’un lointain passé européen. Mais est-ce ainsi qu’on optimisera la compréhension des réseaux évangéliques ? Rien n’est moins sûr.

Mettre en avant l’importance d’un « milieu » évangélique volontiers transfrontière n’enlève pas cependant toute pertinence aux problématiques d’acculturation d’un espace national à l’autre. Publiée dans une collection propre de l’Association Française de Sciences Sociales des Religions, la magistrale étude que Bernard Boutter a consacrée au pentecôtisme de l’île de la Réunion permet, sur un terrain insulaire très circonscrit, d’observer comment ces deux angles d’analyse s’articulent. C’est bien un « milieu » pentecôtiste spécifique que Bernard Boutter nous décrit. Si Jean-Paul Willaime soulignait à juste titre, en 1999, qu’on « ne s’est pas suffisamment intéressé au système religieux pentecôtiste et à ses logiques symboliques spécifiques »¹⁸, on peut dire que Bernard Boutter échappe totalement à ce

¹⁷ On peut citer, entre autres, le congrès missionnaire TEMA (Association Missionnaire Européenne), orienté en direction des jeunes. Depuis 1976, tous les trois ans, plusieurs milliers de jeunes européens se réunissent dans une optique de mobilisation missionnaire. Trois mille en 1976 (congrès inaugural à Lausanne), ils sont 6500 à Zuidlaken (Pays-Bas), lors du congrès du 28 décembre 2001 au 2 janvier 2002, dont une importante délégation évangélique française (650 jeunes, surtout de la Vallée du Rhône, du Sud-Ouest et de l’Alsace). Soixante-trois orateurs et les cent-trente-huit organismes missionnaires étaient présents... mais aucun sociologue.

¹⁸ Jean-Paul Willaime, “Le pentecôtisme : contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel”, ASSR, 1999, 105, p.21.

travers. Son axe principal de réflexion consiste à mettre en lumière les processus de reconstruction identitaire mis en œuvre dans le pentecôtisme, notamment dans le rapport aux morts, à l'individualité, à la culpabilité. Au travers de la conversion, il y a une véritable «redéfinition de l'identité personnelle et sociale, de façon réelle, profonde, et non superficielle ou artificielle» de l'individu pentecôtiste (p.214). Sans nier une certaine pertinence à l'hypothèse du pentecôtisme comme « refuge de la religiosité populaire », l'auteur insiste plutôt sur sa fonction de « vecteur de modernité » (chapitre 6, p. 191 à 235). Cette fonction, portée par une mise en avant du sujet-acteur, ne se borne pas à un acquiescement. La modernité est aussi critiquée par les pentecôtistes : on rejette la rationalité instrumentale comme fin en soi, on dénonce aussi un certain type de consumérisme. C'est toute une vision du monde que véhicule la culture « ADD » (Assemblées de Dieu).

Bernard Boutter consacre d'importants développements à la description de ce « milieu » pentecôtiste spécifique. Cette spiritualité ADD ne joue pas uniquement sur l'émotionnel ou la dimension pratique de la foi, mais repose aussi sur une enceinte doctrinale très précise, un biblicisme hostile à la métaphorisation de la religion (p.218 et sqq) ou au « tout charismatique ». Il souligne par exemple (p.30) le refus des ADD d'accepter que le baptême de l'Esprit puisse occasionner une chute ou une perte de conscience, au contraire de mouvements pentecôtistes dissidents plus récents. Ces assemblées dénoncent aussi avec énergie ce qu'elles appellent « l'excitation musicale », « tomber dans l'inconscience », le « rire dans l'Esprit » (p.31). Leur optique s'apparente davantage à une domestication très cadrée de l'émotion religieuse, au sein d'un biblicisme aux « limites étroites » (p.237), loin du registre de « l'effervescence ». On retrouve dans l'étude anthropologique de Bernard Boutter un « milieu » finalement très proche de celui qu'a étudié Pierre-Joseph Laurent¹⁹ (ADD du Burkina Faso) ou Yannick Fer²⁰ (ADD de Polynésie). En suivant l'hypothèse de Jorg Stöltz, on retrouve sur ces différents terrains ADD (Assemblées de Dieu) les trois éléments qu'il retient pour qualifier un même milieu (des traits culturels et structurels partagés, des frontières, et un haut niveau de communication interne). Les problématiques culturelles posées par l'articulation entre ce « milieu » et l'île de la Réunion sont certes en partie différentes de ce qu'on peut observer, par exemple, en France²¹ ou au Burkina Faso, mais l'objet religieux étudié lui-même n'en relève pas moins, au fond, d'un même « milieu »,

¹⁹ Pierre-Joseph Laurent, "L'Eglise des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso : histoire, transitions et recompositions identitaires", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1999, 105, p.71 à 97, *et alia multa*.

²⁰ Yannick Fer, "Pentecôtisme en Polynésie française : sociabilité, travail institutionnel et recompositions identitaires", thèse de doctorat de l'EHESS (sous la dir. de Danièle Hervieu-Léger), 2004.

²¹ Bernard Boutter observe ainsi qu'il "existe tout de même une différence importante entre le message pentecôtiste en métropole et celui délivré dans le contexte réunionnais du fait qu'à la Réunion le mal et le malheur sont moins associés à la notion de "péché" qu'à la notion de "persécution", surtout sorcellaire" (p.123).

où la variable locale ou nationale apparaît secondaire par rapport à la culture religieuse et symbolique interne du pentecôtisme de type ADD.

L'aisance avec laquelle les pentecôtistes réunionnais ont tissé des réseaux paraît confirmer l'efficacité transnationale du « milieu » ADD. Les logiques de réseau conversionniste, très minutieusement décrites par Bernard Boutter, ne fonctionnent pas seulement à partir d'un niveau inter-individuel (c'est surtout des contacts personnels que les conversions se produisent), mais travaillent aussi à une échelle collective et globale, avec la mise ne place d'un maillage d'assemblées dans tout l'Océan Indien : Viet-Nam, Madagascar, archipel des Comores (p.23 et sqq). En même temps, Bernard Boutter souligne bien le poids persistant du « contrôle rigoureux des missionnaires métropolitains » (p.237). Aimé Cizeron, figure tutélaire de l'implantation réunionnaise, écrit, agit, prêche, organise comme un véritable évêque ! L'influence américaine, par comparaison, est beaucoup plus restreinte, presque anecdotique. Ce sont les ADD *françaises* qui donnent le « la » religieux du pentecôtisme réunionnais. Les milieux évangéliques, qu'on les étudie à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire européen, n'obéissent donc pas à des logiques de déterritorialisation pure, loin s'en faut. Ils se tissent en fonction de l'histoire de chaque pays : héritages confessionnels, mais aussi linguistiques. L'inscription de ces milieux dans l'espace se superpose volontiers à la trame des anciens empires coloniaux, comme en témoigne la forme même des réseaux ADD impulsés depuis la Réunion.

Cette marque nationale toujours perceptible, en dépit de logiques de « milieu » qui transcendent les frontières, autorise en fin de compte la poursuite de la réflexion entamée ici, à savoir tester l'hypothèse d'une américanisation du christianisme au travers du protestantisme évangélique. Après avoir balayé quelques terrains européens (ou leur orbite religieuse et politique : cas de l'île de la Réunion), cinq ouvrages, extraits d'une production considérable, nous conduisent maintenant outre-Atlantique.

II. Évangéliques et fondamentalistes aux prises avec la culture américaine

L'ouvrage publié par l'historien Mark Noll en 2001 permet un utile cadrage liminaire. Comme son nom l'indique, il est conçu comme une « introduction ». Il survole plus qu'il n'approfondit, proposant en trois cent vingt pages un aperçu général de la réalité évangélique nord-américaine. L'auteur procède à la manière de Jean Baubérot dans *Le protestantisme doit-il mourir ?* (Paris, Seuil, 1988). Il combine, sans confusionnisme, un

travail d'objectivation historique à des interrogations qu'il se pose en tant que protestant. Une bibliographie très complète, en fin de volume (20 pages), en fait un excellent instrument de travail. La première partie, très didactique, enchaîne six chapitres descriptifs, où le courant évangélique est analysé sous les angles historique, puis démographique et sociologique (chapitre 2). Le chapitre 3 focalise ensuite l'analyse sur l'apport du prédicateur Billy Graham dans l'affirmation publique d'une identité évangélique sur la scène américaine après 1945. L'auteur traite aussi des croyances et de l'origine ethnique, géographique, socio-professionnelle des protestants évangéliques américains, sans négliger le rôle des femmes (chapitre 6). Au contraire de beaucoup d'ouvrages de ce type, l'auteur veille constamment à éviter l'ethnocentrisme états-unien qui conduirait à identifier "évangélique" à "évangélique américain", et "Amérique" avec Etats-Unis". S'il fallait dégager un "type" social évangélique américain, ce serait sans doute celui d'une "religion populiste" (p.44) marquée par une régulation ascendante où la "base" des convertis, des fidèles, a le dernier mot. Mais à l'intérieur de traits généraux, différents "milieux" émergent. Outre des différences dénominationnelles, des écarts régionaux substantiels sont relevés : les évangéliques du Sud des Etats-Unis constitueraient ainsi presque "un Etat informel dans l'Etat" (p.71). La variable de la "race"²² est encore plus déterminante : elle dessine des univers religieux presque étanches²³, en dépit de doctrines et de formes sociales très similaires (p.73 et sqq).

La seconde partie de l'ouvrage focalise ensuite la réflexion sur des questions qui tiennent particulièrement cœur à l'auteur -comme il s'en explique en introduction-. Les relations avec les catholiques sont détaillées dans le chapitre 7, montrant l'évolution spectaculaire du rapprochement, depuis les déclarations du presbytérien fondamentaliste Carl McIntire. Ce dernier estimait, en 1945, qu'il valait mieux que les États-Unis deviennent communistes, plutôt qu'ils soient soumis à un "régime catholique romain fasciste" ! (p.113). On découvrira ensuite avec intérêt, dans un chapitre 8 consacré au rapport des protestants évangéliques à la science, que le créationnisme, devenu aujourd'hui un des principaux chevaux de bataille des fondamentalistes américains, est une mode récente²⁴. Jusqu'au début des années 1960, en dépit du retentissement du procès Scopes en 1925 (le "procès du singe"), seule une très faible minorité d'évangéliques²⁵ croyait au créationnisme tel qu'il se définit

²² Ce terme ne revêt pas, en langue américaine, la connotation de plus en plus équivoque qu'on lui connaît en langue française.

²³ Cf. M.O. Emerson & C. Smith, *Divided by Faith. Evangelical Religion and the Problem of Race in America*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.

²⁴ Sur la base d'un dépouillement extensif de *Christianity Today*, principale publication évangélique américaine, on se risquera à faire l'hypothèse qu'il en est de même en ce qui concerne la lutte anti-avortement (certains évangéliques considéraient l'avortement comme bibliquement justifiable dans les années 1960).

²⁵ Cette tendance se retrouve sur le terrain évangélique français, notamment baptiste.

aujourd'hui majoritairement²⁶. R.A. Torrey lui-même, un des principaux auteurs des *Fundamentals* (fascicules publiés en 1910-15, à l'origine du courant fondamentaliste), estimait qu'il était possible de croire à l'absolue infaillibilité de la Bible et d'être en même temps un "évolutionniste d'un certain type" (p.171). La seconde partie, close par le chapitre 9 (consacré à la politique) débouche sur le dernier tiers du livre. L'auteur y affiche plus nettement ses préoccupations personnelles : on notera en particulier une mise en opposition presque terme à terme entre un "bon" protestantisme évangélique canadien, considéré comme moins populiste, moins messianique, plus tempéré dans ses options politiques et éthiques, et un protestantisme évangélique états-unien trop fasciné par le nationalisme. Suggérant ni plus ni moins aux évangéliques états-uniens quelques "leçons" à tirer de l'exemple canadien (p.237 à 261), Mark Noll nous livre ici à la fois une analyse objectivante, et une source pour creuser plus avant la question de l'américanité du protestantisme évangélique. Au-delà de traits structurels communs, fondés dans un modèle social libéral porté par les valeurs de l'individu, de la compétition capitaliste et de la démocratie, le protestantisme évangélique américain apparaît traversé de tensions culturelles qui embrassent des formes ethniques (*WASPs* versus *Black churches*) mais aussi nationales : souvent oublié ou sous-étudié par les Européens, le Canada trouve, sous la plume de Mark Noll²⁷, une densité culturelle bien distincte du voisin états-unien où protestantisme évangélique et messianisme national s'entremêlent de manière unique. Cette synthèse états-unienne ne s'est pas opérée du jour au lendemain.

Un des mérites²⁸ de l'ouvrage de Dee E. Andrews, professeur associé à la California State University, est précisément de situer sa réflexion en amont, au moment même où s'instaure la République. Au travers du terrain méthodiste, que nul n'avait étudié aussi précisément jusqu'alors pour la période 1760-1800, l'auteur nous plonge dans la naissance du méthodisme comme dénomination distincte de l'anglicanisme (dont il est issu). Attentif aux dynamiques transatlantiques (Première partie, p.11 à 96), l'auteur se montre conscient des apports britanniques dès son introduction où il se demande « à quel point le premier méthodisme américain est américain ? » (p.3). En montrant les tensions qui agitent la première *Methodist association*, attentif aussi bien au rôle des femmes qu'à la constitution d'un méthodisme afro-américain (chapitre 5, p.123 à 154), il insiste particulièrement sur la diversité interne de ce grand mouvement de réveil. Sur la base d'un dépouillement de sources

²⁶ Un univers de 6000 à 10.000 ans, le Déluge universel responsable des fossiles, etc.

²⁷ Qui se réfère volontiers à Seymour Lipset (*Continental Divide : the Values and Institutions of the United States and Canada*, New York, Routledge, 1990).

²⁸ On notera le soin particulier avec lequel ce livre a été réalisé : 98 pages de notes et appendices, un index très complet, des tables et illustrations : On retrouve ici la qualité proverbiale de Princeton University Press.

primaires très convaincant (avec un accent particulier sur Baltimore, Philadelphie et New York), Andrews s'attache à montrer que la « complexité sociale » du méthodisme « défie la typification » (p.9). Toutes les classes sociales sont atteintes par le mouvement, de l'esclave à l'homme d'affaire²⁹. Les femmes, bien que très actives (y compris dans la prédication) se heurtent aux hommes qui gardent le contrôle au plan supra-local. Abolitionnistes cohabitent et débattent avec des possesseurs d'esclaves. D'ardents républicains se mêlent à des fidèles apolitiques, hostiles à tout investissement dans la Révolution. Quel est le lien entre toutes ces catégories sociales ? La thèse majeure de l'auteur est finalement de souligner les logiques religieuses internes, qui seules permettent de faire du méthodisme, à partir d'une diversité sociale considérable, « un mouvement formidablement inclusif » (p.242). On rejoint ici, à partir d'une approche et d'une méthodologie très différentes, l'accent sur le « milieu » mis en avant par Jorg Stöltz. C'est une culture religieuse spécifique, fondée sur des doctrines protestantes revivalistes et une dynamique ecclésiale associative, qui donne sa cohérence à ce qu'on appelle « méthodisme ». L'auteur va jusqu'à souligner qu'à l'époque révolutionnaire, le méthodisme apparaît moins comme un soutien sans faille du républicanisme -comme on l'observera quelques décennies plus tard- que comme un (amical) compétiteur. Dans le combat pour la « centralité culturelle », le revivalisme méthodiste fait volontiers valoir sa supériorité religieuse sur le politique : il entend défendre un « évangélisme missionnaire, supranational, englobant, qui surplombe et dépasse les revendications d'allégeance politique et la destinée nationale » (p.243).

Ce « temps fondateur », au seuil du XIXe siècle, paraît presque isoler un méthodisme « religieux d'abord », comme éloigné de tout discours national américain. De Andrews n'ignore cependant pas, dans la conclusion de son ouvrage, qu'une acculturation américaine de plus en plus aboutie a commencé dès l'origine du méthodisme américain³⁰, et que celle-ci, tout au long du XIXe siècle, s'est prolongée. Entre la revendication évangélique d'un religieux « supranational, englobant » et la réalité, l'écart grandit au fil du temps et du développement des dénominations. Deux ouvrages universitaires issus de la tradition académique de la (ou le) Bible Belt permettent de le vérifier, à un siècle de distance. Tous deux rédigés par des *insiders* revendiqués, ces deux livres tentent d'objectiver deux aspects

²⁹ D'après Andrews, ce dernier n'est pas moins marqué que le pauvre par une interprétation émancipatrice et miraculeuse de la conversion. «Ce fut un miracle que je vienne des rangs riches et honorables pour devenir un disciple méprisé du Seigneur» affirme par exemple un méthodiste bien né (p.95).

³⁰ Paru deux ans auparavant, l'ouvrage de Cynthia Lynn Lyerly (*Methodism and the Southern Mind, 1770-1810*, New York, London, Oxford University Press, 1998) traite de l'amorce de cette lente mutation, légèrement en amont de la période étudiée dans l'ouvrage de Christine Leigh Heyrman (*Southern Cross, The Beginnings of the Bible Belt*, Chapel Hill, Londres, University of North Carolina Press, 1998, recensé dans «Protestantisme et lien social aux Etats-Unis», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1999, 108, p.5 à 24).

majeurs du rapport évangélique américain à la culture du XIXe siècle : Douglas Abrams s'intéresse au rapport entretenu par les fundamentalistes avec la culture de masse entre les années 1920 et les années 1940, tandis que James R. Goff brosse l'histoire du *Southern Gospel*, cette musique religieuse sans laquelle il n'est pas de compréhension sociohistorique possible de la Bible Belt. Tout en parvenant assez imparfaitement à leur objectif, ces deux études trop peu problématisées n'en apportent pas moins des éléments précieux et souvent négligés par la recherche académique. Ils sondent en effet les tréfonds de la culture populaire, *le grass-root*, décrivant au plus près les ressorts d'une religion qui ne jure que par « la base », oscillant entre utopie démocratique et populisme³¹.

Se réclamant de George Marsden³², Abrams apporte de nouveaux éclairages à cette période ambiguë durant laquelle les fundamentalistes américains combinent une forme de repli (suite au procès Scopes de 1925) avec une stratégie contre-culturelle globale. Sur la base d'archives diversifiées (sermons, journaux, documents des administrations scolaires), il montre de manière assez convaincante, à la suite de Nancy Ammerman³³, que l'entre-deux guerres marque l'adaptation des fundamentalistes à une société pluraliste de consommation de masse. Avec opportunisme et esprit d'entreprise, ils saisissent très vite les nouvelles potentialités offertes par les médias audiovisuels. La « marginalité » qui les caractérise alors est donc toute relative : elle prépare en réalité une remontée en puissance dans les années post-1945, sur la base des réseaux et des micro-cultures mis en place en deux décennies.

Cette adaptation s'opère au travers d'une négociation où certains éléments sont rejetés (le jazz, par exemple, p.100 et sqq) au profit d'autres (radio, pièces de théâtres à l'université Bob Jones). Attentif aux nombreux clivages internes (souvent sous-évalués), il souligne une acceptation globale assez large de la consommation de masse, au point où le rigorisme moral et frugal des premiers fundamentalistes laisserait place à un « *business ethos* » imprégné des nouvelles valeurs matérialistes. Bien qu'engagés dans un conflit avec nombre d'évolutions modernes, les fundamentalistes américains se révèlent bel et bien acculturés, de ce point de vue, au *mainstream* consumériste qui envahit la société états-unienne. Cette acculturation, manifeste par l'adaptation systématique des fundamentalistes aux logiques médiatiques et publicitaires de la société de consommation, rejaillit sur le

³¹ Sur cette oscillation et le poids de la tendance populiste, voir S. Fath, "Protestantisme évangélique et ségrégation", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°118, avril-juin 2002, p.57-70.

³² George Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, New York, Oxford University Press, 1980.

³³ Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", in M. Marty & S. Appleby (ed), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press, 1991, p.1 à 65.

message qu'ils transmettent. Abrams rappelle en conclusion que le recours aux technologies d'information de masse n'est pas neutre en terme idéologique, doctrinal. La radio et le film nécessitent une simplification du message. La publicité, la promotion demandent un discours attrayant, le moins agressif possible (p.124). Pour l'auteur, la cause est entendue : la plupart des fondamentalistes américains de l'entre-deux guerres se sont adaptés à ces nouvelles contraintes au prix d'un décalage flagrant entre leur prétention à un Evangile transculturel, « primitiviste », et la réalité de leur positionnement socio-religieux. En d'autres termes, leur offre religieuse s'avère furieusement contextualisée, américanisée, alors même qu'ils prétendent combattre les évolutions culturelles de la société dans laquelle ils militent.

Les affinités entre évangéliques, fondamentalistes³⁴ et culture de masse se retrouvent dans le livre courageux que James R. Goff a consacré au gospel. Courageux de par la complexité du sujet, audacieux aussi parce que pionnier dans ce domaine³⁵, cet ouvrage ébauche une synthèse et une analyse d'un phénomène culturel et religieux majeur du Sud des Etats-Unis : le succès prodigieux des quatuors d'hommes de gospel (*men's quartets*). Immergé dans son sujet (au prix d'un fréquent manque de recul), l'auteur retrace le passage d'une culture musicale religieuse portée par les communautés rurales vers une culture de consommation de masse où s'élargit la frontière entre les chanteurs et le public. Les premières conventions, proches du modèle du *camp meeting*, où les groupes se produisaient devant leur famille, leur comté, laissent place à des concerts professionnalisés où le but est d'abord d'acheter des disques (p.107 et sqq). Son propos est essentiellement centré sur le gospel des blancs du sud. Le *black gospel* est globalement le parent pauvre de cette étude. Les Stamps, la Speer family, la Lefevre family, les Rangers, les Statesmen, les Oak Ridge Boys sont passés en revue avec une précision d'entomologiste. Ils ont contribué à creuser le sillon d'un marché du *Christian music entertainment* qui pèserait, vers l'an 2000, autour de 600 millions de dollars de chiffre d'affaire (p.283). Le gospel lui-même ne participe aujourd'hui que de manière minoritaire à ce succès, mais il demeure une valeur sûre, et un marqueur culturel fort des populations de la Bible Belt, éprise des valeurs conservatrices chantées par leurs *crooners* endimanchés. Au début des années 1990, on compte 446 groupes professionnels de quartet gospel, sans compter les centaines, sans doute les milliers de quartets semi ou non-professionnels. Tandis que le *rock'n roll* apparaît comme une

³⁴ Rappelons qu'en protestantisme, les fondamentalistes constituent l'aile radicale du courant évangélique. Ils se distinguent par leurs options anti-oecuméniques, leur discours ouvertement contre-culturel et leur accent sur deux points de doctrine : l'inerrance des Ecritures (manuscrits bibliques originaux postulés sans erreurs) et le prémillénarisme (Jésus va revenir instaurer le Millenium).

³⁵ Courageux aussi (ou téméraire) pour oser imprimer, sur la couverture de cet ouvrage publié par une maison d'édition universitaire, une recommandation de Dolly Parton, une célébrité chanteuse de country (et occasionnellement de gospel) réputée pour sa plastique particulièrement avantageuse.

« diversion du diable » (p.241), les milieux évangéliques soutiennent avec constance les groupes gospel, au besoin par des opérations très médiatisées comme le congrès « Explo 72 » tenu à Dallas. Organisé par *Campus Crusade*, ce « congrès étudiant mondial de l'évangélisation » (p.242) convia des dizaines de groupes gospel contemporain, contrepoint « chrétien » des concerts rock « païens ».

Dans ce livre catalogue, qui défriche mais sans axe clair, il apparaît difficile de dégager des tendances de fond. Le mouvement principal suggère cependant une évolution observée aussi sur le terrain fondamentaliste de l'entre-deux guerres : l'impact croissant, sur les cultures religieuses évangéliques américaines, de logiques de consommation de masse où l'individu et l'Eglise locale passent quelque peu au second plan. Les médias (confessionnels), la musique et les arts (« chrétiens ») occupent un espace croissant dans la compétition culturelle et économique, en vertu d'un régime de performance où le succès se quantifie à l'audience. Quels que soient les terrains (méthodistes, fondamentalistes, musique gospel), le consumérisme de l'*American way of Life* paraît donc peu à peu imprégner la culture évangélique, en dépit des décalages considérables que cette dernière entretient, ou a pu entretenir avec les valeurs ambiantes. Si l'on peut toujours parler de « milieu » évangélique, celui-ci serait donc de plus en plus perméable à l'américanité, au point où la frontière entre ce qui est « évangélique » et ce qui est « américain » n'est plus toujours perceptible. Cette hypothèse paraît confirmée par la lecture du dictionnaire que Randall Balmer a consacré au mouvement évangélique.

Auteur de plusieurs ouvrages remarquables sur les évangéliques³⁶, Randall Balmer est un des rares spécialistes capables de mener à bien un projet éditorial aussi ambitieux : rassembler en un seul volume un maximum d'entrées sur la nébuleuse évangélique dans le monde. Le résultat vaut la peine d'être salué. Professeur à Columbia University, Balmer propose un instrument de travail globalement fiable et très commode, qui permet d'identifier rapidement les courants, les sigles, les organisations protéiformes qui tissent la toile évangélique. Toutes les sensibilités évangéliques sont traitées, y compris les diverses variantes pentecôtistes. Au fil de 654 pages, ce sont près de 3000 entrées (dotées d'une petite bibliographie) qui permettent au chercheur un accès rapide et synthétique à l'information. Du flanellographe au Great Awakening, de Billy Graham au Ku Klux Klan, des *prayer breakfasts* aux derniers groupes de *Christian music* à la mode, tous les goûts du lecteur

³⁶ Voir par exemple : Randall Balmer, *Mine Eyes Have Seen the Glory : A Journey into the Evangelical Subculture in America*, New York, Oxford University Press, 2000 (2e ed.), Id., *Blessed Assurance : A History of Evangelicalism in America*, Boston, Beacon Press, 2000.

curieux paraissent satisfaits par cette compilation éclectique d'informations. Devant une telle réussite, comment expliquer, dès lors, la déception générale ressentie à la lecture ?

Reprocher un manque de fil directeur serait injuste : l'exercice du dictionnaire répudie toute problématique orientée. Relever, ici ou là, des entrées manquantes n'est pas plus recevable : tout dictionnaire échoue par avance à tout compiler. C'est le présupposé culturel d'ensemble qui étonne et rebute. Randall Balmer explique avec candeur, dès l'introduction, que son dictionnaire entend traiter globalement du protestantisme évangélique. Mais il précise immédiatement que l'ensemble doit beaucoup au terrain états-unien. D'ailleurs, juge-t-il bien vite, le protestantisme évangélique serait « un phénomène de quintessence nord-américaine » ! Tout en reconnaissant brièvement l'importance de courants comme le piétisme, il s'autorise du coup à réduire son encyclopédie du protestantisme évangélique (sous-entendu : du protestantisme évangélique dans le monde) à un dictionnaire des évangéliques nord-américains, parmi lesquels les Canadiens (sans parler des Mexicains) apparaissent un peu sous-étudiés par rapport à) l'encombrant voisin états-unien. Un lecteur non averti lira Balmer en concluant que les protestants évangéliques dans le monde se réduisent, peu ou prou, à ceux de l'Amérique du Nord, alors même qu'en réalité, moins d'un protestant évangélique sur quatre, dans le monde, est dans ce cas !³⁷ Que Balmer consacre un article à un *boys band* évangélique américain comme les Newsboys (p.408-409) et ignore Spener et Francke, moteurs du piétisme luthérien, ou Mennon Simmons, fondateur de l'anabaptisme pacifique, laisse le lecteur stupéfait. Les lignes de tension, les acculturations réciproques, les filiations sont largement minorées par cette approche américano-centrée. Si bien qu'un non spécialiste aura les plus grandes difficultés à situer et hiérarchiser les notices ici présentées.

Sans doute touche-t-on en partie les limites d'une entreprise confiée à un homme seul. Le plus encyclopédique des auteurs ne peut être en mesure de couvrir exhaustivement le kaléidoscope évangélique de cinq continents. Une équipe aurait sans doute remédié, au moins en partie, aux limites de l'exercice conduit par Balmer. On peut cependant se demander si l'américano-centrisme de cette approche taxinomique ne révèle pas, plus profondément, une difficulté à concevoir que le Dieu des évangéliques puisse être autre chose qu'américain. Relue comme source plus que comme un instrument de travail, l'encyclopédie de Balmer pourrait être analysée, pour tester l'hypothèse d'un ethnocentrisme américain, en tant que document à charge. Au seuil d'un nouveau siècle, ce volume s'inscrit en bout de chaîne d'un

³⁷ En comptant les pentecôtismes, on peut estimer la population évangélique totale, dans le monde, à au moins 400 millions d'individus répartis sur les cinq continents.

long processus d'acculturation protestante de l'Europe vers les Etats-Unis. Après avoir successivement porté la focale sur les terrains européens puis nord-américains, la lecture critique du maître ouvrage publié en 2002 par Mark Noll peut nous permettre de mieux saisir le point d'articulation entre les deux univers religieux.

III. Modalités et enjeux de l'américanisation de Dieu

Professeur au Wheaton College, auteur d'une vingtaine d'ouvrages consacrés au protestantisme américain, l'historien Mark Noll livre dans *America's God* sa réflexion la plus aboutie sur l'évolution du christianisme outre-Atlantique. Il fait partie de ces livres majeurs qu'un chercheur compte sur les doigts d'une main. Par l'ambition qu'il déploie et l'ampleur de la culture théologique dont il fait preuve, cette synthèse n'est pas d'une lecture aisée. Loin de la vulgarisation sophistiquée ou des approches historiques classiques et balisées, cette somme érudite de 622 pages exige beaucoup du lecteur. Mais la plume limpide de l'auteur, au service d'une pensée claire, sûre et pédagogique, invitent à aller au bout, d'autant que la tâche est notablement facilitée par un index et un glossaire fort commodes. On peut alors, tel le randonneur de haute montagne après l'effort, savourer un panorama aussi stimulant que rare. Appuyé sur une documentation irréprochable³⁸ (l'ouvrage comporte près de 100 pages de notes, 33 pages de bibliographie), Mark Noll ausculte avec une précision d'entomologiste les variétés du kaléidoscope protestant américain de Jonathan Edwards jusqu'à Abraham Lincoln en analysant, indice par indice, les lignes d'évolution. Combinant vue rapprochée et art du grand angle, il saisit à bras le corps la question de l'américanisation de Dieu au travers du prisme d'une "histoire sociale de la théologie" (p.5). Ce type d'approche, que l'on pourrait juger un peu restrictif, se révèle passionnant à l'usage, tant on découvre à quel point la théologie occupe, au XVIIIe et au XIXe siècle, une place centrale dans les débats publics nord-américains. Au passage, l'auteur bouscule certaines catégories de pensée que l'on avait pris l'habitude de tenir pour acquises et renouvelle les approches classiques de la christianisation des Etats-Unis.

L'américanisation de Dieu aux Etats-Unis telle que l'étudie Mark Noll désigne le processus transitionnel qui fait basculer d'un christianisme puritain d'importation européenne (XVIIe siècle) à un christianisme indigène, imprégné de l'ethos, des valeurs et des modes de vie de la nouvelle civilisation américaine. Il fait le lien avec un égal bonheur entre la tradition

³⁸ A noter ce trait peu fréquent : l'auteur puise ses données (fruit d'au moins vingt ans de collecte) aussi bien en Europe qu'aux Etats-Unis. Sa démonstration tient sur deux jambes.

puritaine, que Sydney Ahlstrom considérait comme l'essence même du christianisme américain³⁹, et le républicanisme d'un George Washington, dans lequel Sydney Mead voyait la véritable religion de l'Amérique⁴⁰. Pour rendre compte du processus d'acculturation de Dieu, Mark Noll a construit son analyse en cinq étapes. Dans une ample introduction (I) de 48 pages, il commence par camper le décor du "dais puritain" (*puritan canopy*) mis en place par les pères pèlerins. Ce monisme puritain des origines, directement importé depuis ses bases anglaises, connaît un "effondrement final" (p.31) qui ouvre sur une période de synthèse. Couvrant principalement le XVIII^e siècle, cette époque, étudiée dans une seconde partie (II), est marquée par une diversification des influences théologiques européennes. Héritée des Lumières écossaises, la philosophie du *common sense* est analysée avec une finesse particulière, dans la mesure où Mark Noll y discerne une source majeure des transformations ultérieures du protestantisme des colonies nord-américaines. Jusqu'à la période révolutionnaire, l'auteur considère qu'il reste abusif de parler de théologies "américaines" : le tropisme européen reste encore déterminant. Cependant, les influences religieuses du Vieux Continent ont commencé à muter, au gré des croisements et des débats coloniaux. Les *revivals*, dont le *Great Awakening* instaure le paradigme, participent aussi de cette fermentation. Mark Noll s'attarde sur cette dimension dans une partie consacrée à l'évangélisation (III). Cette dynamique protestante prosélyte, dont l'auteur signale la concomitance avec le moment révolutionnaire (p.165 et sqq), s'accompagne d'une mutation dans les formes sociales du protestantisme américain. Les principaux bénéficiaires des *revivals* qui se succèdent entre la Révolution et la *Civil War* sont les "groupes qui rejettent la tradition ecclésiastique, l'autorité héritée, et les confessions historiques au profit d'une insistance sur la Bible et la conscience humaine née de nouveau" (*born again human conscience*). Cette description (p.161) désigne un type particulier de christianisme, qualifié d'*Evangelical* (protestantisme évangélique). De minoritaires à la veille de la Révolution, les congrégations évangéliques représenteraient, en 1860, "au moins 85% des assemblées américaines (p.170). Ce basculement, amplement étudié, n'a pas été sans conséquences culturelles majeures. Mark Noll ouvre quelques pistes, qu'il développe ensuite avec systématisme dans une partie intitulée sobrement : "Américanisation" (IV).

Si cette section de près de cent-cinquante pages constitue la plus longue du livre, c'est bien parce que Mark Noll y explicite l'essentiel de ses hypothèses, sur la base d'un examen minutieux des deux principales traditions protestantes de l'époque. Il commence par ausculter les mutations de la tradition calviniste, dans ses rythmes et ses sous-familles, puis

³⁹ S. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 1972.

⁴⁰ S. Mead, *The Nation with the Soul of a Church*, New York, Harper & Row, 1975.

s'attarde sur le mouvement méthodiste (qui connaît une explosion démographique au XIXe siècle). Il s'appuie, dans ces deux radiographies, sur de multiples études de cas, centrées la plupart du temps sur les principales figures religieuses du temps telles le méthodiste Francis Asbury, Charles Finney ou Lyman Beecher. Les principaux traits spécifiquement "américains" qu'il dégage alors se retrouvent, comme à l'apogée, au moment de la *Civil War*, que Mark Noll décrit comme un tournant religieux de l'histoire américaine. C'est par cette réflexion sur cette "crise" (V) d'exceptionnelle magnitude que l'auteur parachève sa somme. Ainsi esquissée à grands traits, la charpente d'*America's God* soutient une réflexion dont il convient maintenant de détailler (et de discuter) les traits principaux. On retiendra, dans ce *magnum opus*, trois thèmes particulièrement suggestifs.

L'acculturation du christianisme aux Etats-Unis constitue, sans surprise, le thème principal. À l'inverse de nombreux travaux qui ont revisité la christianisation de Etats-Unis⁴¹, Mark Noll saisit à bras le corps la problématique symétrique de l'américanisation du christianisme. Noll n'hésite pas à affirmer d'emblée : « il n'est pas exagéré d'affirmer que le protestantisme évangélique du XIXe siècle diffère autant de la religion de la Réformation protestante que le protestantisme de la Réformation du XVIe siècle diffère de la théologie catholique dont elle est issue » (p.3). Il dépeint un puritanisme tardif encore imprégné d'un monisme religieux directement importé de la chrétienté européenne⁴². La foi doxologique d'un Jonathan Edwards, habitée par la transcendance d'un Dieu justicier, mettait alors en avant une idée de vertu reliée à la tradition humaniste : un intérêt profond pour le bien-être commun fondé dans l'amour de Dieu (p.440). La foi des évangéliques revivalistes des années 1860 a profondément muté. Dieu s'est rapproché des individus, sa justice a quitté ses traits platoniciens pour revêtir ceux, beaucoup plus empiriques, de la jurisprudence des droits personnels. La « vertu » des protestants évangéliques s'apparente désormais à la « bonne moralité » de la mère de famille au foyer. L'interprétation de la Bible obéit désormais massivement aux présupposés popularisés par la *common sense philosophy* (p.93 à 113), inspirée des Lumières écossaises (Francis Hutcheson, Thomas Reid, Adam Smith, et Dugald Stewart). Éclairé par la raison, don de Dieu, tout fidèle peut par lui-même accéder au véritable sens du texte biblique, sans s'embarrasser de lourds appareils exégétiques ou d'une tradition polyphonique. La « simplicité » est le maître mot (p.382-385). Infusant toute

⁴¹ J. Butler, *Awash in a Sea of Faith : Christianizing the American People*. Cambridge, Harvard University Press, 1990. R. Finke. & R. Stark, *The Churhing of America, 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

⁴² Dans le panorama approfondi des influences européennes, la France n'est pas oubliée par l'auteur : c'est d'autant plus regrettable qu'elle n'apparaisse pas dans l'index (pourtant très complet), au contraire de l'Irlande, de la Suisse, de l'Ecosse...

la société américaine, cette exégèse par le « sens commun » en est venue, au XIXe siècle, à se dresser contre les influences du Vieux Continent. Tandis que le puritanisme des XVIIe et du début du XVIIIe siècles était imprégné de théologie européenne, le triomphe évangélique et républicain du XIXe siècle oppose un « *common sense* » américain (religieux et politique) aux « corruptions des pratiques européennes traditionnelles » (p.564). Mark Noll souligne qu'un changement encore plus net s'est produit autour de la notion de liberté. Durant les années 1740, la « liberté » ne constitue pas une valeur absolue. Elle est relative, subordonnée à des buts plus élevés. Trois générations plus tard, la liberté devient « axiomatique, le trait fondamental qui définit la moralité humaine, et une valeur qu'aucune autre ne surpasse » (p.441).

Ces multiples marqueurs mettent en avant trois traits dominants que l'auteur considère, de toute évidence, comme très « américains » : l'individualisme républicain, qui érode le théocentrisme des premiers puritains au profit du modèle du citoyen qui vote et choisit, le consumérisme -qui mine la « vertu » puritaine du bien commun- et la compétition - qui fait éclater le « dais puritain » en de multiples sous-cultures revivalistes à la fois complémentaires et concurrentes-. On pourrait rétorquer à l'auteur que ces traits sont également produits, à des degrés divers, dans toutes les sociétés -ce dont il conviendrait volontiers-. Il reste que les conditions particulières qui ont présidé à la formation des Etats-Unis -une société de pionniers ouverte à un entrepreneuriat sans limites- ont cristallisé de manière particulièrement vigoureuse les éléments isolés par Mark Noll : la démonstration fouillée qui le conduit à en montrer les effets irrésistibles sur la théologie protestante américaine apparaît totalement convaincante. Ces mutations n'ont pas été sans heurt. Bien plus, elles ont conduit, selon l'auteur, à une forme de crise paroxystique, conjuguée à une quasi aporie théologique et idéologique dont la description constitue un autre apport majeur du livre.

Cette crise n'est autre que la *Civil War*, que l'auteur interprète comme une véritable guerre de religion (p.422 à 438). Contrairement à l'idée souvent partagée suivant laquelle le pluralisme religieux américain aurait évité, outre-Atlantique, les guerres de religions que l'Europe a connues, Mark Noll voit dans la guerre civile américaine (1861-1865) un conflit de nature essentiellement religieuse. À la suite de nombreux travaux récents⁴³, il souligne que chaque belligérant était habité par le sens d'une véritable mission

⁴³ Voir R. Miller, H. S. Stout, C. R. Wilson, *Religion and the Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1998. E.R. Crowther, *Southern Evangelicals And the Coming Of the Civil War*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2000. S.E. Woodworth, *While God is Marching On : The Religious World of Civil War Soldiers*, Lawrence,

chrétienne, messianique, imprégnée d'un biblicisme vigoureusement revendiqué. Les pasteurs et prêtres de chaque camp ont promptement interprété le conflit comme celui de Dieu contre Satan, de la vérité biblique contre l'erreur, de la rédemption contre la chute. Les sudistes, quoiqu'esclavagistes, ne sont pas moins convaincus que les nordistes de la valeur morale de leur combat. Ils meurent par centaines de milliers avec la conviction que le don de leur sang a valeur christique : c'est Dieu lui-même qui saigne de se voir ainsi bafoué par les impies Yankees du Nord. Dans son analyse approfondie des prérequis théologiques alors en vigueur parmi les évangéliques, Mark Noll va jusqu'à dire que les principes qui guident alors le biblicisme protestant imprégné de *common sense* sont davantage en consonance avec les positions des esclavagistes. Les théologiens presbytériens, méthodistes et baptistes du Sud des Etats-Unis trouvent en effet moult textes bibliques qui présentent l'esclavage comme partie intégrante de la société des élus : l'argumentation biblique du Nord, pour défendre l'émancipation, apparaît pour Noll plus embarrassée, dès lors qu'elle cherche à se cantonner dans les limites du jeu exégétique dominant. Seul un Abraham Lincoln, homme sans Eglise, parvient à se distancier du manichéisme en miroir qui caractérise alors les deux camps. Dans une magistrale analyse du fameux discours que Lincoln prononça le 4 mars 1865, Mark Noll démontre l'exceptionnelle originalité d'un regard qui, au contraire de tous les théologiens du temps, parvient à distinguer la volonté de Dieu de celle des deux belligérants, Nord et Sud. « Abraham Lincoln, un laïc sans participation à une Eglise et sans formation théologique, proposa une définition dense et complexe du règne de Dieu sur le monde, combinée avec une perspective morale nuancée sur la destinée de l'Amérique. Les meilleurs théologiens du pays, par contraste, ont présenté une vision étriquée et simpliste de la providence divine, avec une conception moralement puérile de la nation et de son destin » (p.434).

Poursuivant l'image de la *Civil War* comme drame (et drame elle fut), Noll conclut sur l'épuisement de la logique évangélique du *common sense*. Ses prétentions à une approche directe du texte biblique, que tout lecteur de « bon sens » peut interpréter avec justesse, ont aboutit à une aporie, un « épuisement » (p.422) meurtrier : de part et d'autre de la ligne Mason-Dixon, pasteurs, théologiens et laïcs évangéliques se sont armés des mêmes présupposés exégétiques pour conclure... À l'opposé, et s'affronter sans merci dans une guerre à mort où la Providence n'avait d'autre choix que d'endosser l'uniforme. : « il se pourrait que le Dieu américain ait trop bien convenu aux théologiens protestants qui (...) en sont venus à identifier si facilement le gouvernement moral divin de l'Amérique avec le christianisme lui-même. Leur tragédie –et plus grand le théologien, plus grande la tragédie-

Kansas University Press, 2001. T. Aamodt, *Righteous Armys, Holy Cause : Apocalyptic Imagery and the Civil War*, Macon, Mercer University Press, 2002.

fut de se satisfaire d'un Dieu défini par les conventions américaines » (p.438). L'historien, ici, s'efface en partie derrière l'amateur de théologie (mais Noll revendique d'entrée une « histoire sociale de la théologie »). On perçoit, derrière l'analyse, un jugement de valeur⁴⁴ qu'on peut ne pas partager, ou que l'on est en droit d'adopter sans pour autant l'exprimer directement. On peut se demander par ailleurs si l'angle d'analyse ne conduit pas à une surévaluation du facteur religieux. La *Civil War* comporte certes une part religieuse indéniable. Tout comme, plus tard, la Première Guerre Mondiale, où « l'union sacrée », côté français, fait écho au « *Gott Mit Uns* » germanique. Mais s'agit-il pour autant d'une guerre de religion, comme l'auteur le laisse entendre ? Peut-être, peut-être pas. Ce type de question reste difficile à trancher, tant la méthodologie choisie au départ conditionne ensuite les conclusions.

La problématique de la sécularisation constitue un dernier grand thème de l'ouvrage. À rebours de Finke et Stark ou de Nathan Hatch⁴⁵, qui considèrent que le XIXe siècle américain voit un recul du sécularisme au profit d'un christianisme pratiquant et conquérant, Mark Noll jette ici un pavé dans la mare en identifiant, au contraire, les progrès spectaculaires du protestantisme évangélique avec un processus de sécularisation. Il n'est certes pas le premier à le faire⁴⁶. Mais aucun, avant lui, n'avait creusé avec une telle minutie toutes les strates du processus. Quoiqu'appartenant à une école de pensée fort éloignée du sociologue Steve Bruce, dont on connaît la fougueuse défense (de plus en plus solitaire) des thèses de la sécularisation des sociétés occidentales⁴⁷, Noll le rejoint à sa manière. À partir de ses lunettes de l'histoire intellectuelle, il considère que l'américanisation de Dieu qui se déploie entre les deux figures « typiques » de Jonathan Edwards (Grand Réveil) et de Lincoln (*Civil War*) participe d'une sécularisation interne. À l'image de Steve Bruce, qui invite à ne pas se limiter aux taux de pratique religieuse pour interroger la question de la sécularisation, Noll suggère que la christianisation si « réussie » de l'Amérique, au XIXe siècle, a été payée d'un prix : celui de l'intramondanisation du christianisme, plus poussée aux Etats-Unis qu'ailleurs. Commentant une citation du théologien luthérien Dietrich Bonhoeffer, Noll résume ainsi sa pensée en conclusion : « les évolutions cruciales (*key moves*) dans la création de l'Amérique évangélique correspondent à celles qui ont créé l'Amérique séculière (*secular*

⁴⁴ L'auteur considère par exemple que l'évolution décrite "trivialise" la théologie chrétienne, sacrifiant la "profondeur" d'un Dieu transcendant au profit du projet civilisationnel américain (p.438).

⁴⁵ Cf. Finke & Stark, *The Churching of America*, op. cit., N. Hatch, *The Democratization of American Christianity*. New Haven, Yale University Press, 1989.

⁴⁶ Pour faire le point, cf. les excellents chapitres 2 et 3 d'Isabelle Richet, *La religion aux Etats-Unis*, Paris, PUF que-Sais-Je, 2001, p. 67 à 124.

⁴⁷ Voir son dernier manifeste (remarquablement documenté) : Steve Bruce, *God is Dead : Secularization in the West*, Londres, Blackwell Publisher, 2002.

America). Si les protestants américains ont presque converti la nation, au prix d'un grand mouvement d'évangélisation et de réforme morale, la nation a elle-aussi coulé le message chrétien dans son propre moule » (p.443).

Pour conclure (provisoirement) sur la question de l'américanisation (ou non) de Dieu, on ne peut naturellement pas assigner à tous les protestants évangéliques de la planète une « nationalité culturelle » états-unienne, comme l'indiquent, entre autres, les divers travaux conduits récemment en Europe. Les ancrages religieux européens du protestantisme évangélique sont trop massifs (dossier piétiste, A.Lagny) pour être ignorés. D'autres terrains, comme le continent africain sondé depuis des années par André Mary et consorts, suggèrent certainement des conclusions similaires : le Dieu évangélique des pentecôtistes ou Eglises indigènes d'Afrique noire ne se calque pas sur celui des pasteurs de la Bible Belt⁴⁸. Au-delà des tropismes nationaux, on ne saurait par ailleurs sous-estimer les logiques de « milieux » (Stölz), qui invitent à sonder la cohérence interne des sous-cultures évangéliques (à dimension transnationale) sans surdéterminer les influences de tel ou tel pays.

Ces réserves faites, l'imbrication du national et du religieux aux Etats-unis, dont Mark Noll a su détailler l'étiologie, n'invalide pas la problématique des liens entre messianisme états-unien et représentation de Dieu. S'il s'est arrêté à la *Civil War*, Mark Noll ouvre (ne nous y trompons pas) des pistes qui se prolongent jusqu'au XXI^e siècle. Le mariage de plus en plus fusionnel entre les deux grandes religions de l'Amérique (héritage puritain puis évangélique d'un côté, républicanisme national de l'autre) n'a pas fini de nourrir les hypothèses. À celle qui nous a guidé ici –Dieu est-il américain ?- pourrait tout aussi bien se greffer finalement une autre. Et si la « trivialisation » (Noll) progressive du Dieu transcendant des puritains déplaçait le lieu de la divinité ? À l'extramondanéité de l'*Almighty God* de John Winthrop ou de Cotton Mather se substituerait lentement l'intramondanéité de l'Amérique⁴⁹ elle-même, érigée en nouvelle figure de Salut globalisé⁵⁰. En d'autres termes, il n'est pas interdit, en forme de clin d'œil, de faire ricocher la problématique de l'acculturation sur cette

⁴⁸ Voir notamment André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Le Cerf, 2000.

⁴⁹ Par "Amérique", on entend ici un type idéal, proche de ce que le politologue Benjamin Barber décrit comme "Mc World" (un modèle consumériste universel porté par MTV, Mc Donald et McIntosh. Cf. B. Barber, *Jihad versus McWorld*, New York, Times Book, 1995 (traduit en français en 1996).

⁵⁰ On lira avec profit la remarquable étude que Jean-Michel Valantin consacre au "cinéma de sécurité nationale" américain, où la figuration de l'*American Way of Life* tend à revendiquer, pour l'Oncle Sam, le monopole des biens de salut intramondains. Jean-Michel Valantin, *Hollywood, le Pentagone et Washington, Les trois acteurs d'une stratégie globale*, Paris, Autrement, 2003.

interrogation provocante à creuser plus avant : « l'Amérique devient-elle (le nouveau) dieu ? »