

par
**Frédéric
de CONINCK¹,**
sociologue, Paris

Le monde évangélique, une mosaïque sociale

Introduction

Le sociologue chrétien Frédéric de Coninck est connu de la revue Hokhma pour avoir produit plusieurs articles de qualité dès 1988. « Le monde évangélique, une mosaïque sociale » est sans doute un de ces articles qui permettent d'avoir une vue d'ensemble sur la manière d'organiser les Eglises protestantes, évangéliques en particulier. Toutefois, ce qui est remarquable dans son écrit, c'est qu'il ne se contente pas de décrire une typologie sociale des différentes Eglises évangéliques avec leurs rapports au monde. Non. Il va plus loin. Il a ici, comme d'ailleurs dans plusieurs de ses articles d'Hokhma, un point de vue de théologien. En effet, partant de son analyse sociologique, il passera par une recherche typologique du « peuple des croyants » favorisé dans le Nouveau Testament. Avec son analyse néo-testamentaire, il pourra enfin avoir une préférence personnelle, à la fois théologique et sociologique, sur la manière d'être de l'Eglise. Le chrétien, qu'il soit évangélique ou non, ne doit pas perdre son regard critique sur l'état de l'Eglise actuelle et son rapport au monde.

¹ Cet article est paru en 1995 dans le n° 60 de *Hokhma*, numéro spécial « Incontournables évangéliques ? ». Frédéric de Coninck, né en 1955, est titulaire d'un doctorat et d'une habilitation à diriger les recherches en sociologie obtenus en 1989 et 1994. Il est professeur à l'Ecole Nationale des Ponts et Chaussées et chercheur au Laboratoire Ville, Mobilité, Transport à Marne-la-Vallée. Il est actuellement coordinateur du Laboratoire d'Excellence Futurs Urbains, fédérant les forces de recherche sur la ville de l'est parisien. Membre d'une Eglise mennonite, il est attaché à construire un dialogue entre les sciences sociales et les enjeux de la foi. Il a publié de très nombreux ouvrages dont *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action* aux éditions Excelsis.

Frédéric de Coninck ne cache pas son profil mennonite dans son écrit. Or, loin d'être une faiblesse, son point de vue de chrétien mennonite permet de garantir une honnêteté intellectuelle de bon aloi. En effet, combien de fois n'a-t-on pas lu un article critique d'un auteur qui se permet des jugements sur tel ou tel sujet, sans que le lecteur soit au courant de son arrière-fond culturel ou théologique ? Son honnêteté intellectuelle autorise ainsi la discussion et le débat. Son regard critique ouvre un champ de réflexion aussi sur comment l'Eglise devrait s'organiser et interagir avec la société.

Le sociologue cherche tout autant les forces que les dangers de telle ou telle organisation de l'Eglise. A l'heure où nos communautés tentent de trouver un nouveau souffle, Frédéric de Coninck nous pousse à rester vigilants sur notre propre manière d'être en Eglise, mais aussi à accepter avec lucidité les autres communautés ecclésiales. Le charismatique peut-il trouver du bon dans la manière de vivre la foi chrétienne chez les réformés ou les évangéliques comme les mennonites ou les méthodistes ? Et inversement, quelles sont les forces des charismatiques ou des réformés pour un évangélique mennonite, par exemple ? Cet article est ici un repère pour le dialogue inter-Eglises ou intra-protestant.

Pour ce 100^e numéro d'Hokhma, il me semble aussi important de lire ou relire cet article qui dépasse le simple cadre historique des années 90. Encore aujourd'hui, nos communautés se posent régulièrement la question de leur influence dans la société, par exemple lorsque des questions sociales se font jour. En effet, un peu partout, la question de savoir comment les Eglises doivent s'impliquer ou non dans le jeu social revient régulièrement. Entre les tenants d'un séparatisme d'avec la société et ceux qui souhaitent confondre Eglise et Société, quelle voie choisir ? Quelle ecclésiologie ces questions font-elles apparaître ?

Ainsi, face au monde évangélique qui se développe, le lecteur redécouvrira ce que l'auteur appelle la « mosaïque » des manières d'organiser la communauté croyante et ses rapports avec la société. Les Eglises évangéliques ont une grande diversité d'être-au-monde. Non seulement le regard du sociologue nous aide dans ce cadre à repérer divers types de rapport au monde avec leurs forces et leurs faiblesses, mais il permet aussi de susciter le débat dans nos communautés. Comment devrions-nous nous organiser ? avec quel but ? Reconnaissons-nous les forces et les faiblesses de nos communautés ?

En conclusion, pour un numéro anniversaire d'Hokhma, revue qui a toujours tenté de penser sa foi dans le cadre du protestantisme

confessant, cet important article permet d'avoir un regard critique, à la fois sociologique et théologique, sur nos Eglises et communautés, et ouvre un champ de discussion et de réflexion sur notre rapport au monde, en tant qu'individu ou comme communauté. Finalement, on y trouvera un intérêt certain pour cet article qui garde toute son actualité dans nos sociétés plurielles et multiculturelles.

Jean-Luc Dubigny



I. Quelques outils d'analyse

1. Unité ou diversité de la sociabilité des Eglises évangéliques ?

On m'a demandé de parler, à partir de ma compétence de sociologue, d'un sujet double : décrire, d'un côté, le type de sociabilité en vigueur dans les Eglises évangéliques, et rendre compte, de l'autre, du type de rapport à la société globale qu'elles développent. Ma réponse ne sera pas purement descriptive ou explicative, comme doit l'être un exposé sociologique. Je ne peux pas faire abstraction, en effet, de ma propre appartenance à une communauté mennonite. Mon propos sera pour partie sociologique et pour partie théologique, dans la mesure où je parlerai d'ecclésiologie en affirmant une position précise. Le descriptif se mêlera donc, dans mon propos, au normatif. Le lecteur doit savoir, par ailleurs, que j'ai grandi dans une famille pastorale appartenant à l'Eglise Réformée de France, ce qui me fournit, également, un certain point de vue sur le vécu ecclésiastique de cette Eglise. Je dis d'emblée que mon parcours ecclésiastique me pousse à adopter une opinion assez équilibrée quant aux avantages et inconvénients des différents systèmes, même si j'ai mes préférences.

Cela dit, j'avoue que j'ai réagi à cette commande avec un sentiment assez contradictoire.

Je sens bien d'un côté qu'il se développe dans une Eglise évangélique un mode de sociabilité différent de celui qui a cours dans une Eglise réformée (tout du moins en France). J'ai même souvent l'impression que ce mode de sociabilité est une différence plus difficile à surmonter que les divergences doctrinales. Je peux traduire cette différence, en quelques mots, par la familiarité entre les personnes dans une Eglise évangélique, ce qui comprend trois choses : des rapports peu élitistes, d'un côté, l'importance du regard porté sur la vie des

autres (pour le meilleur et pour le pire) d'autre part, et, enfin, la chaleur des relations. Dans une Église réformée, à l'inverse, la distance des rapports entre personnes me frappe toujours. Naturellement, comme tout constat global, celui-ci souffre des exceptions.

Mais, d'un autre côté, j'hésite réellement à parler de la sociabilité évangélique ou du rapport au monde des Églises évangéliques comme s'il s'agissait de quelque chose de commun à l'ensemble de ces Églises. Une forte diversité me semble, au contraire, régner. J'observe plus une mosaïque sociale qu'une série de groupes semblables les uns aux autres.

Je livre, d'emblée, quelques exemples de cette diversité. Les milieux pentecôtistes ou charismatiques développent une expression de la foi fortement émotionnelle. À l'inverse on trouvera une plus grande réserve dans les milieux de type « frères ». La place des émotions dans la vie de groupe de l'Église varie ainsi pratiquement d'un extrême à l'autre. Bryan Wilson a opposé, à juste titre, deux types de groupes : ceux qui mettent en avant un évangile émotionnel et ceux qui s'attachent avant tout à se rassembler autour d'une doctrine².

Je constate un désintérêt pour les questions sociales dans certains milieux, et, plus même qu'un désintérêt, un refus d'y consacrer du temps. Ailleurs, au contraire, des communautés s'y investissent fortement. Ce clivage est d'autant plus frappant qu'il traverse même des unions d'Églises. On ne peut, sur la seule base d'une étiquette dénominationnelle, savoir à quoi s'attendre de la part d'une Église locale quant à l'intérêt qu'elle porte au monde qui l'entoure.

Certains cercles professent un évangile de la prospérité, de la puissance de Dieu, de la bénédiction et de la santé, d'autres au contraire, valorisent la pauvreté, la non-violence de Dieu et du croyant, l'accueil du faible et du handicapé.

L'histoire, elle-même, nous fournit aussi bien l'exemple des baptistes anglais qui ont combattu dans l'armée de Cromwell, que celle des retranchés de Münster qui ont tenté d'y établir une société idéale, ou que le cas des mennonites et des quakers qui ont pratiqué la non-violence civile.

Mon exposé donnera, du fait de cette diversité, quelques points de repère qui visent autant à ordonner la mosaïque que constitue le monde évangélique qu'à rendre compte des divergences entre Églises

² Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Cf. p. 113. L'ensemble de l'œuvre de ce sociologue anglais des religions me semble crucial pour notre propos. Il existe très peu de traductions en français et, en tout cas, un seul ouvrage complet est disponible : Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.

évangéliques et Eglises réformées (je laisse les Eglises luthériennes de côté vu leur importance moindre en France comme en Suisse). On s'apercevra, par ailleurs, en bout de piste, que ces points de repère dessinent un continuum plus qu'une frontière bien nette, et que les différences d'une Eglise à l'autre sont finalement plus de degré que de nature.

2. L'opposition Eglise/Secte

Jusque dans les années 60, environ, on opposait volontiers les grandes Eglises d'un côté et les « sectes » de l'autre³. Le mot « secte » était, on s'en doute, d'un emploi plutôt péjoratif⁴. Le vocabulaire s'est, aujourd'hui, adouci des deux côtés de la barrière, entre autres parce que les « sectes » chrétiennes et les grandes Eglises se sont, dans leurs pratiques, rapprochées l'une de l'autre. La grande diversité des croyances qui traversent les sociétés occidentales aujourd'hui, fait paraître les différences internes au christianisme bien plus minces et bien moins dramatiques qu'autrefois⁵. Le caractère globalement minoritaire de la pratique chrétienne a conduit, par ailleurs, les grandes Eglises à se rapprocher du comportement passé des « sectes », tandis que ces dernières, recrutant dans des fractions plus larges de la société, sont devenues moins sectaires que par le passé. Donnons juste un exemple pour l'instant : l'appartenance à une grande Eglise suppose un niveau de conviction nettement plus élevé que par le passé. On se rapproche, ainsi, du niveau d'engagement que réclament les groupes évangéliques.

Quand on oppose Eglise et Secte on caractérise cette dernière par deux traits principaux : il s'agit, d'une part, d'un groupe religieux *minoritaire*, et exigeant, d'autre part, de ses membres *un niveau de croyance et d'engagement relativement élevé*, autour d'articles de foi précis. De fait, une chose entraîne l'autre : le ticket d'entrée élevé réduit le nombre de candidats à l'admission, d'où le caractère minoritaire ; d'un autre côté le fait d'être une minorité encourage à soigner son identité, à en définir précisément les contours, afin de sub-

³ On parle parfois, aujourd'hui, d'Eglises historiques pour parler des grandes Eglises, ce qui me semble inadéquat dans la mesure où certaines branches des Eglises évangéliques datent de l'époque de la Réforme : elles peuvent revendiquer le label « d'historique » au même titre que les autres.

⁴ La dévalorisation était, au reste, largement bilatérale.

⁵ C'est la thèse que défend Bryan Wilson dans : « Sects and Society in Tension », reproduit dans Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992 (article de 1990), cf. p. 46.

sister au milieu d'une société qui impose comme une évidence des valeurs largement partagées par la majorité.

Si on en reste à cette dimension minoritaire on peut considérer le protestantisme français tout entier comme une secte⁶. Le christianisme dans son entier, nous l'avons dit, devient, lui aussi, minoritaire. C'est une des raisons, nous l'avons pointé également, du rapprochement entre les grandes Eglises et les petites.

3. La tripartition Eglise/Secte/Mystique, autour du rapport au monde

Ces remarques nous fournissent donc un premier point de repère, mais il est plus éclairant, à mes yeux, de partir d'un autre côté pour rendre compte tant de la dimension sociologique des Eglises évangéliques, que de leur diversité interne. Le mieux est de partir du rapport au monde. C'est sur ce chapitre, en effet, qu'on trouvera les typologies les plus riches, et on s'apercevra, au reste, des liens forts qui se nouent entre le rapport à la société extérieure, et la manière interne dont les Eglises s'organisent.

La question organisatrice de la diversité me semble, en effet, être celle-ci : *comment s'organise le refus du monde* ? Ici on peut déjà raisonner en termes de degré : d'un côté se tiendra le refus absolu du monde qui conduit à se replier dans une communauté complètement retirée, à l'écart de la vie sociale. Ce cas existe, mais en France ou en Suisse il est rarissime. A l'autre extrême on trouverait l'acceptation totale du monde : mais, en dehors d'un imbécile heureux, qui peut dire qu'il accepte le monde comme il va de A jusqu'à Z ? Le christianisme me semble porteur, au minimum, d'un appel à la non-conformité.

Je m'appuierai désormais, à partir de ce point de départ, sur les travaux de deux sociologues allemands : Max Weber et Ernst Trölsch qui me semblent constituer un socle de base tout à fait solide. Je partirai des analyses de Trölsch, qui a longuement analysé la diversité sociale interne au christianisme, et j'instillerai des remarques venant de Max Weber au fur et à mesure⁷.

⁶ De fait le protestantisme français a lutté, à la fin du XIX^e siècle, contre sa marginalisation, en faisant alliance avec les partisans de la laïcité, afin de se construire un lieu social où il pouvait être entendu. Cela ne l'a pas empêché, cependant, de rester un groupe minoritaire même si son influence sociale n'est pas nulle. Cf. Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluri-culturelle*, Paris, Seuil, 1988.

⁷ La grande œuvre de Ernst Trölsch, *L'enseignement social des Eglises*, n'est,



Ernst Tröltzsch m'intéresse à plusieurs titres. La typologie qu'il construit, tout d'abord, n'est pas bipolaire (Eglise/Secte), mais tri-polaire : l'Eglise, la Secte et la Mystique. On verra que cette tripartition permet de rendre compte de la diversité que nous avons évoquée d'une manière bien meilleure que la bipartition habituelle. Par ailleurs, chez Tröltzsch l'usage du mot secte n'est pas péjoratif, loin de là. Il pense, en effet, que les sectes ont apporté des éléments fondamentaux pour la vie sociale présente⁸. Les sectes, dit-il, ont mis l'accent sur l'engagement volontaire qui préside à l'appartenance au groupe. De ce fait elles ont miné la forme traditionnelle d'appartenance sociale qui faisait entièrement dépendre l'individu de ses ancêtres et de sa famille. Chaque personne devient acteur de ses choix et de ses appartenances : il n'y a pas de démocratie sans un tel principe. Les tendances mystiques du christianisme ont développé, poursuit-il, une tolérance de fait, elle aussi cruciale pour l'émergence du monde moderne : chaque mystique fait confiance à l'illumination intérieure que Dieu accorde à son voisin, et respecte ainsi son point de vue.

Pour Tröltzsch, le refus du monde tel qu'il est et tel qu'il va peut conduire à mettre l'accent sur trois lieux d'exercice de la foi et de l'action différents. Soit on se centre sur le monde dans son ensemble, et on privilégie alors l'action politique directe pour amender le monde. On se range alors dans le type Eglise. Soit on valorise au premier chef la communauté de ceux qui ont fait certains choix de vie et de foi. Ceci représente le type Secte. Soit, enfin, on considère que le salut survient primitivement et principalement au cœur de l'individu racheté, auquel cas on se rattache au type Mystique. En schématisant on peut dire que l'Eglise se centre sur la société dans son entier, la Secte sur la communauté, et la Mystique sur l'individu.

Il s'agit, précisons-le, d'un schéma typologique et non de catégories classificatoires. Ceci signifie qu'aucun groupement religieux ne représente un type pur : il peut être plus ou moins proche de l'un ou de l'autre. Les types représentent des pôles, des points de repère, à partir desquels on peut décrire la pratique de tel ou tel groupe particulier. Qui plus est, comme le relève Jean Séguy⁹, un mouvement

malheureusement, toujours pas traduite en français. On l'annonce en préparation au Cerf. Il en existe une version anglaise. Pour l'essentiel, nous sommes redevables à la lumineuse présentation de Jean Séguy, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltzsch*, Paris, Cerf, 1980. Signalons, cela dit, un recueil de conférences et de textes, paru récemment en français : Ernst Tröltzsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.

⁸ On se reportera pour cela à *Protestantisme et modernité*.

⁹ *Op. cit.*

donné peut varier, au fil de son histoire et se rapprocher d'un type, puis d'un autre.

Tröltsch appartenait à l'Eglise luthérienne, et pratiquait un protestantisme plutôt libéral. Il n'en reste pas moins qu'il considère que le Nouveau Testament comprend la possibilité des trois types. Au reste, plutôt que de valoriser d'emblée un type pour dévaloriser les deux autres, il me semble plus intéressant de faire, pour commencer, le tour des avantages et des inconvénients de chaque type.

4. Le type Eglise

L'Eglise, nous l'avons dit, cherche à investir le champ politique. Or, le principe de base quand on veut rentrer dans ce champ est de ratisser large pour élargir son influence. Le type Eglise va donc pratiquer le compromis afin de rassembler le plus de monde possible. Cela dit, le compromis ne représente qu'une facette car, plus ou moins directement, l'Eglise essaiera de plier le monde à sa loi. Il y aura donc une tension entre le compromis et la volonté de soumettre le monde. Mais cette tension est inhérente à tout projet politique, qui, s'il veut aboutir, doit faire des concessions pour se forger des alliés.

Les relations sociales à l'intérieur de l'Eglise se construiront donc sur le même mode que ce qui prévaut dans l'Etat. Les règles hiérarchiques et les modes de commandement seront les mêmes. On cherchera, en effet, à rapprocher jusque dans leur mode institutionnel Eglise et Etat, soit qu'on modifie l'Eglise pour qu'elle s'adapte à l'Etat, soit que l'on réforme l'Etat pour le rapprocher du mode de fonctionnement de l'Eglise. L'appartenance à l'Eglise, en particulier, se construira sur le même mode que l'appartenance à l'Etat : on en devient membre par naissance, tout comme la citoyenneté civile s'hérite. L'acte volontaire, si acte volontaire il y a, sera celui de quitter l'Eglise, pas celui d'y entrer.

Le cas historique qui se rapproche le plus de ce type est l'Eglise catholique constantinienne. Pour Tröltsch les Eglises protestantes doivent toutes quelque chose au type secte¹⁰. La doctrine du sacerdoce universel vient miner, en effet, les règles hiérarchiques qui séparent le clergé du manant. L'accent mis sur la foi du fidèle plus que sur le respect d'une série de rituels va aussi dans le sens d'une spécificité de l'assemblée des croyants. La théologie des deux règnes aurait pu, également, permettre une séparation nette entre Eglise et

¹⁰ Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 186.

Etat. Dans les faits ce ne fut que faiblement le cas. La Genève de Calvin, par exemple, se rapproche furieusement du type Eglise.

Que peut-on dire sur les dangers et sur les richesses de cette position ?

Du côté des dangers, on interrogera cette pratique nécessaire du compromis. Où va-t-il s'arrêter ? Va-t-on édulcorer la foi à seule fin de ratisser plus large ? Et si on n'édulcore pas, on voit le danger de totalitarisme que la volonté de mettre le monde en coupe réglée comporte. Par ailleurs la simple transmission de la foi de génération en génération renforcera son côté traditionnel et rituel, la foi, peu à peu, se mue en habitude, au lieu d'être une pratique prophétique. Enfin, comme dans tout parti politique, la gestion des différents courants et tendances conduit à produire l'unité au forceps. Cette unité est, en effet, nécessaire pour accéder au pouvoir, puis pour le conserver. La pente naturelle porte alors à instaurer des procédures rigides afin de conserver un minimum d'orthodoxie. De fait, on débouche tôt ou tard sur l'émergence d'une classe de prêtres qui garantira cette plate-forme commune.

Cela dit, on peut pratiquement retourner un par un ces dangers pour en faire des richesses. Le type Eglise pratique, de fait, un dialogue avec la société de son temps. Ce qu'on appelle compromis peut aussi se désigner comme adaptation du message de l'Évangile à la culture concernée. On rentre alors dans une démarche d'incarnation, d'acculturation qui est au cœur du message du Nouveau Testament. Si édulcoré que soit le message, il reste, malgré tout, une interpellation adressée à l'époque en question. L'impératif d'unité est productif lui aussi. Il contraint, en effet, les différentes tendances à dialoguer les unes avec les autres, à accepter d'autres modes d'expression de la foi que le leur.

5. *Le type Secte*

Les groupes qui se rattachent à ce type considèrent que le monde dans son entier est un lieu trop ambigu pour que la vie chrétienne puisse s'y dérouler pleinement. En conséquence ils mettent l'accent sur l'institution d'une communauté constituée de personnes partageant la même foi. Ils s'attachent à préciser finement les convictions qui qualifient un membre potentiel. Ils demandent, d'ailleurs, à chacun de professer ses convictions pour devenir membre de la communauté.

Cette communauté doit mettre en œuvre, dans la mesure du possible, les commandements de l'Évangile, et devenir ainsi les pré-

mices du Royaume de Dieu. Société prophétique, elle doit servir d'exemple aux yeux du monde. L'action sociale n'est pas, en soi, disqualifiée. Elle doit, simplement, prendre pour point de départ la communauté, pour ensuite faire tache d'huile. Le mode d'action en dehors du cercle de base est la persuasion plus que la contrainte.

Dans les faits, comme le souligne Max Weber, les groupes de type Secte ne contrôlent pas uniquement les croyances, mais également les pratiques. Max Weber avait été frappé par les enquêtes de comportement minutieuses qui présidaient à l'admission parmi les « sectes » protestantes américaines. A tel point que la qualité de membre constituait un brevet de bonne conduite et de solvabilité dans les affaires à toute épreuve¹¹. A vouloir construire à tout prix une société prophétique on risque de verser, en effet, dans un contrôle social étouffant, et d'encourager un perfectionnisme paralysant. Par ailleurs la définition précise des articles de foi qui servent de base à la communauté engendre un risque de scission élevé. On se rend compte également que, si la constitution d'une communauté de croyants est, idéalement, vue comme une base de départ pour l'action dans le monde, il est toujours tentant de s'arrêter à cette première étape et de se replier dans son cocon communautaire. Le message adressé au monde s'évanouit, alors, peu à peu.

Une difficulté peu signalée mais, à mes yeux, une des plus importantes est de trouver une place au croyant moyen ou faible dans le type Secte. Ce type a éliminé, en théorie, le compromis, mais il n'a nullement réglé le problème pastoral qui consiste à faire une place et à donner un statut à des personnes peu ou prou marginales ou simplement sympathisantes quant à la foi.

Ici aussi on peut retourner ces dangers pour en faire des richesses.

Notons, tout d'abord, l'importance de lieux de référence structurés pour construire des convictions¹² qui tiennent la route y compris dans des circonstances difficiles. Toute foi qui s'affirme comme transcendante, donc comme non-réductible à l'opinion dominante d'une époque, doit s'appuyer sur des groupes de référence qui la mettent en pratique. La chaleur dont je parlais en tête de cet exposé, permet, par ailleurs, un partage des souffrances et des difficultés de la

¹¹ Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964. Cf. p. 261.

¹² Peter Berger et Thomas Luckmann rendent, par exemple, attentifs à l'importance d'un milieu socialisateur fort, de type communautaire, dans la conversion (Peter Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 215-216).

vie que n'autorisent guère la solitude et l'individualisme du monde moderne.

Sur un autre registre le fait que l'adhésion fasse l'objet d'un choix délibéré¹³ renforce la pratique du libre examen, et affaiblit, donc, l'autoritarisme¹⁴. De fait, comme le note Max Weber, tout appel religieux qui mobilise la délibération intérieure de l'individu sujet, affaiblit le poids de la tradition et du paternalisme, de sorte que se développe parmi ceux qui répondent à cet appel une « éthique de la fraternité » qui instaure une solidarité exempte (du moins dans un premier temps) de paternalisme¹⁵. L'anti-intellectualisme qui sévit fréquemment dans les groupes de type Secte peut, d'ailleurs, se rattacher à cet aspect des choses : on refuse de s'en laisser imposer par quiconque¹⁶.

6. Le type Mystique

Pour les partisans du type Mystique¹⁷, le salut s'adresse d'abord à l'individu : Dieu agit sans la médiation d'une communauté et illumine le cœur de la personne. Il sauve du monde les personnes une par une. L'individu s'éprouve comme l'objet d'un appel ou d'une vocation. Cette vision des choses accordera, en conséquence, une grande importance à l'expérience personnelle et donc au vécu émotionnel, l'important étant de ressentir plus que de communiquer rationnellement. Les campagnes revivalistes jouent sur ce registre¹⁸ et mettent en situation d'expérimenter un « crack » émotionnel, d'exprimer des paroles ineffables à travers la glossolalie, ou de parvenir à un état d'extase où l'on aperçoit des visions.

¹³ Max Weber a souligné cet aspect aussi bien que Ernst Trötsch, en particulier dans son essai, *op. cit.*, sur « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme ».

¹⁴ Les petits groupes sont néanmoins menacés par des formes de dépendance affective tout à fait autoritaires. Nous en parlerons à propos de la Mystique.

¹⁵ Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., Archives de Sciences Sociales des Religions, 1/1986.

¹⁶ La lecture de ce papier convaincra, cela dit, quiconque, que l'auteur de ces lignes se range dans la catégorie des intellectuels !

¹⁷ Précisons que, pas plus que le mot secte, le mot mystique n'est employé dans son sens courant. Ce type ne décrit pas une personne éthérée et illuminée, mais simplement quelqu'un qui valorise au premier chef le rapport individuel entre l'individu et Dieu.

¹⁸ Cf. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 98. Cela dit il n'est nul besoin d'une enquête sociologique poussée pour se rendre compte de ce fait.

Dans la pratique, une large fraction des Eglises évangéliques se rattache, de nos jours, bien plus à ce mode qu'au type Secte. Un vécu individualiste de la foi y domine, la dimension communautaire étant vécue, mais non conçue comme un enjeu de premier plan. Ces Eglises mettent, au reste, l'accent sur une expérience de la conversion comme rupture émotionnelle plus que comme choix délibéré.

Cette mobilisation des sentiments ouvre la porte à un gourou qui, possédant plus de charme, ou plus de force de conviction, entraînera sans contrôle des foules à sa suite. Sa domination sera d'autant moins contestable qu'il sera difficile de remettre en cause ses injonctions sur la base d'une éthique rationnelle. La force à l'œuvre à travers lui suffit à sa légitimation. En fait on risque d'osciller entre deux alternatives : l'anarchisme d'un côté, et la forte directivité de l'autre. La discussion communautaire aura peu de valeur puisque l'on parle toujours au nom de Dieu.

Il sera, d'autre part, difficile de donner un sens à la vie quotidienne dans ce cadre. Le croyant considère qu'il en a été tiré, il n'y retourne pas vraiment : le monde restera un lieu à fuir. Signalons, cependant, une variante rare, mais réalisée à travers la guerre des Paysans au XVI^e, d'un composé du type Mystique et du type Eglise. Thomas Müntzer, inspiré par l'Esprit, prétendait révolutionner le monde suivant la direction que lui dictait son inspiration.

Les richesses de ce mode se décalquent, une fois encore, de ses dangers même. Après avoir traversé les violences de la révolution anglaise les quakers promouvront la tolérance, aussi bien en leur sein qu'autour d'eux (lors de l'expérience de la Pennsylvanie), sur la base du respect de la lumière intérieure qui illumine le cœur de l'homme. Nul ne peut dicter à l'autre sa conduite dans la mesure où chacun est responsable, pour sa part, d'écouter comme il convient la lumière intérieure.

L'intégration du registre émotionnel dans la vie de foi est, par ailleurs, sans aucun doute à mettre au bilan positif du type Mystique. De fait les hiérarchies sociales des sociétés modernes sont construites de telle sorte qu'un groupe sera d'autant plus proche des couches dirigeantes qu'il manifestera moins ses émotions. La légitimité sociale des émotions dans les groupes Mystiques ouvre la porte à des gens simples qui trouvent un lieu où leur expression est reconnue¹⁹.

¹⁹ Trölsch, à l'inverse, considérait que le type Mystique concernait prioritairement la bourgeoisie intellectuelle (cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 258). Il avait en vue, ce faisant, les conventicules piétistes internes au luthéranisme. Cette configuration n'est plus guère présente aujourd'hui.

II. Le monde d'aujourd'hui et les différents types

1. Différence, conformité, proximité

Voilà posés quelques éléments d'analyse. Il me semble intéressant d'aller, à présent, plus loin et de s'interroger sur la place et le rôle de ces différents types non plus en général, mais en lien avec les évolutions actuelles du monde moderne.

Ma conviction, je le répète, est qu'on n'échappe pas à une tension avec le monde qui nous entoure²⁰. Je dirai même que cette tension est productive, et que lorsqu'elle s'affaiblit la pertinence du message des chrétiens diminue en proportion. Toute parole suppose une différence : deux êtres fusionnés l'un avec l'autre n'ont plus rien à se dire. Toute parole suppose également une proximité : des étrangers ne se comprennent pas s'ils ignorent la langue de leur interlocuteur. C'est cette tension entre la différence et la proximité qu'il m'intéresse d'étudier dans ses enjeux actuels. Max Weber considérerait d'ailleurs que cette tension, mise en œuvre à travers le prophétisme juif, puis l'Eglise chrétienne primitive, puis le protestantisme était un des moteurs essentiels de la transformation des sociétés traditionnelles enfermées dans leur conservatisme. Il existe, en effet, une tradition ascétique, et donc critique, dans un grand nombre de religions, mais les ascètes vivent, en général, retirés du monde. La tension dont nous parlons vise à introduire la dimension critique dans le monde. C'est ce qui sembla intéressant et décisif à Max Weber²¹.

On s'attend, évidemment, à ce que la différence soit plus marquée du côté des Eglises évangéliques et la proximité du côté des Eglises réformées. Je me méfierais, pour ma part, de ce préjugé. On a vu que Trölsch voyait à l'œuvre dans les petites Eglises des germes de la sociabilité moderne. Quelques exemples me convainquent que le conformisme guette à leur insu de larges fractions du mouvement évangélique.

On peut noter, en effet, une cohérence frappante et inquiétante entre les modes de consommation actuels et la transformation

²⁰ C'était du reste l'opinion de Max Weber : la sociabilité religieuse ne peut que rentrer en conflit avec la société moderne pour des raisons que nous détaillerons ci-dessous. Cf. Max Weber, *Parenthèse théorique*.

²¹ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964. On trouvera une actualisation de ce point de vue dans Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais, n° 230.

de la pratique religieuse. Le consommateur d'aujourd'hui veut une gamme de choix large, de la variété, de la nouveauté, et il exige, dans la mesure du possible, que ses souhaits soient satisfaits. Et, de fait, se développe une pratique religieuse individualiste qui encourage l'offre religieuse à se diversifier, à se structurer en « dénominations »²², chacune présentant une variante différente. Le développement récent des Eglises évangéliques en France et en Suisse doit quelque chose à cette mutation : les grandes Eglises offrent moins de diversité, et s'adaptent donc moins facilement au style personnel que chacun essaye de développer²³. Le membre d'Eglise attend de celle-ci des prestations²⁴. Cette vision de la religion comme un supermarché religieux me donne, personnellement, la nausée. Si chacun vient faire son marché, où est la transcendance de Dieu ? Il me semble précisément que le monothéisme a lutté contre l'idolâtrie pour combattre cette vision instrumentale de la religion. Dieu apporte une guérison et une bénédiction mais il adresse également un appel. Il m'importe de garder les deux dimensions à l'esprit. La foi chrétienne est une aide aussi bien qu'une exigence.

2. Les Eglises : une avant-garde ou une arrière-garde ?

A présent, pour discuter plus globalement de la question du rapport entre les Eglises et le monde d'aujourd'hui, il faut que je dise un minimum de choses qui permettent une analyse de la modernité²⁵. Max Weber²⁶ distingue quatre types d'action sociale (action sociale voulant dire : action susceptible d'être reconnue comme valable et

²² Ceci est fortement développé aux Etats-Unis. Citons un ouvrage, parmi d'autres, qui rend compte de cet état de fait : José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

²³ On se reportera ici à l'intéressante analyse de Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krüggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992, qui montre bien la dérive individualiste du religieux actuellement en Suisse.

²⁴ Ici je renvoie à une étude sur la Nouvelle-Zélande qui souligne cette dimension de *prestation* attachée à une Eglise : Michael Hill, « Ennobled Savages: New Zealand's Manipulation Milieu » in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

²⁵ Pour ceux qui voudraient en savoir plus, je renvoie à : Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo œconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma*, n° 56, 1994.

²⁶ On trouvera cette présentation dans l'œuvre majeure de Max Weber : *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Pion, 1971.

sensée par un groupe de personnes). Il y a, d'abord, *l'action traditionnelle*, qui tire sa justification du fait qu'elle respecte un geste transmis de génération en génération ; elle ne se discute pas, cela se fait car cela s'est toujours fait. On peut distinguer, deuxièmement, *l'action affective*. Elle est motivée par une émotion, et n'est pas vraiment délibérée, bien que l'on puisse en rendre compte après coup. Elle renvoie aux motivations profondes de la personne et reste donc en partie obscure. On rentre ensuite dans le champ de la rationalité avec *l'action rationnelle par rapport à une valeur*. Ici on rend compte de sa décision d'agir en raison de la conformité de cette action avec une valeur à laquelle on est attaché. Cette valeur en elle-même ne se discute pas, au fond. Elle relève du choix de chacun. En revanche cette action relève d'un comportement construit, d'une élaboration, d'une systématisation des choix de vie qui animent la personne. Finalement émerge *l'action rationnelle par rapport à un but*. L'individu se fixe un but et se donne les moyens d'y parvenir. Dans son type le plus pur ce mode d'action fait fi d'un jugement de valeur quant aux moyens qu'il emploie : seul le but l'intéresse, la fin justifie les moyens. On parle parfois de *rationalité instrumentale* pour qualifier ce dernier type. On entend par là que toute la vie sociale se ramène alors à un problème de boîte à outils : il faut trouver l'instrument adéquat pour parvenir à ses fins.

Max Weber, écrivant au début du XX^e siècle était, tout à la fois, fasciné et horrifié par l'hégémonie grandissante de la rationalité instrumentale. L'industrie s'y pliait, au premier chef, mais la vie politique également. La bureaucratie tend à aménager les questions politiques pour qu'elles deviennent instrumentalisables. Dès lors les questions de valeur passent au deuxième plan, les discussions sur les moyens finissant par masquer le problème des fins. Le vécu émotionnel est réduit à une perturbation gênante au milieu d'une mécanique bien rodée, tandis que la tradition n'est plus qu'un obstacle au perfectionnement des moyens techniques. Les rapports juridiques dominent là où les relations interpersonnelles prévalaient naguère. Les institutions étiquettent chacun pour le mettre dans une case précise où il peut faire l'objet d'une mesure politique adéquate à son cas. Cette évolution n'est pourtant pas purement négative, loin de là. Depuis le XVIII^e l'émancipation du citoyen a emprunté les voies de cette rationalité technique et juridique pour accéder à la liberté civique.

Mais restons-en là pour l'instant, et remarquons que les Eglises en général, et les Eglises évangéliques tout particulièrement, restent fortement en retrait par rapport à ces évolutions. Rappelons ce que nous avons déjà indiqué, le contraste saute de lui-même aux yeux :

la chaleur des relations interpersonnelles s'oppose aux rapports impersonnels et juridiques, l'expression communautaire des émotions diffère de la réserve qui prévaut dans la société civile, les groupes qui se constituent autour de convictions partagées tranchent sur la dispersion ambiante des opinions, l'éthique de la fraternité, enfin, va à l'encontre des relations sociales instrumentales.

Faut-il en conclure que les Eglises, et les Eglises évangéliques en particulier, représentent une arrière-garde conservatrice, héritière de rapports sociaux dépassés ? Raisonner ainsi suppose que l'évolution historique est, en soi, bonne, et que tout ce qui contrarie ce cours est, par conséquent, mauvais. C'est une vision de l'histoire assez réduite qui suppose une croyance au progrès plutôt naïve. En fait, note Bryan Wilson, les « sectes » sont à la fois radicales et conservatrices²⁷. Conservatrices car elles veulent préserver un message qui leur paraît plus important que le cours de l'histoire lui-même. Radicales en ce qu'elles espèrent qu'un autre mode d'existence que le mode présent est possible. Tröltzsch associe volontiers le type Secte à un mécontentement social²⁸. Mais ce mécontentement peut aussi bien s'exprimer comme nostalgie que comme espérance eschatologique. Le millénarisme florissant dans certains cercles évangéliques exprime, indirectement, une souffrance, et l'espérance d'une délivrance²⁹, et il peut parfaitement coexister avec une nostalgie passéiste.

Pour sortir de ce dilemme il faut, me semble-t-il, adopter un point de vue contrasté sur la modernité : voir ce qu'elle a apporté de positif, et exposer, également, ce qu'elle a injustement mis sur la touche. Le conservatisme dont nous parlons sera tout à fait critiquable s'il ne vise qu'à perpétuer un mode de domination justement critiqué et dépassé par les modernes. Le sujet de droit est un sujet impersonnel, mais il est également au bénéfice des droits de l'homme. La rationalisation de la vie quotidienne permet une affectation plus juste des ressources d'un pays : on bénéficie d'une aide non plus sur la base du favoritisme, mais à partir de critères communs à tous. Si l'on ne cherche qu'à perpétuer le paternalisme, la gérontocratie, et l'arbitraire des ordres hiérarchiques on fait fausse route. Et disons-le, alors même que aussi bien Tröltzsch que Weber ont souligné l'émer-

²⁷ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 105.

²⁸ Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 258.

²⁹ On trouvera un exposé de ce point de vue dans : J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in *Secularization, Rationalism and Secularism*.

gence des pratiques démocratiques dans les sectes protestantes et la mise en valeur de la tolérance dans la mystique, il ne me semble pas que les groupes évangéliques sont toujours exemplaires sur ce point aujourd'hui.

D'un autre côté Tröltzsch³⁰ et Weber ont également montré en quoi on ne peut réduire la modernité à l'expression du projet du protestantisme. Tous deux partageaient en gros la même opinion : le protestantisme a donné une impulsion importante, mais ensuite le capitalisme a volé de ses propres ailes et il se dispense aujourd'hui complètement de l'apport du protestantisme. Le puritain, nous dit Weber, s'enrichissait en poursuivant un but autre que la simple richesse ; nous ne nous enrichissons plus que pour le plaisir de nous enrichir. La rationalité instrumentale ayant tout envahi, le sens et l'affectivité ont disparu. Je cite une des phrases les plus célèbres de Weber : « Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là »³¹.

Si on raisonne de cette manière-là, on dira alors que les Eglises peuvent aider au retour de ces modes d'action sociale refoulés par la modernité, au moment même où, de toute part, on prend conscience des limites de la simple rationalité instrumentale. Que les Eglises questionnent sur le sens, sur l'amour du prochain, sur la justice, c'est, après tout, leur rôle.

J'aimerais donc poser une double question : Que peut-on dire de la pertinence du mode d'être social des Eglises aujourd'hui (cela rejoint la question de l'avant-garde) ? Et cette attitude est-elle fidèle à l'appel du Christ (ici on rejoint l'aspect de la préservation d'un message) ?

3. L'actualité de l'éthique de la fraternité

Un des penseurs, à mes yeux parmi les plus stimulants, à l'heure actuelle, est Jürgen Habermas. Il se trouve qu'il repart dans son ouvrage central, *Théorie de l'agir communicationnel*, des remarques de Max Weber sur l'éthique de la fraternité³². Il considère, en effet, que Weber n'a fait que la moitié du travail : il a bien montré comment

³⁰ *Protestantisme et Modernité*.

³¹ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 251.

³² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987. On trouvera le long commentaire sur la *Parenthèse théorique* de Weber (le traducteur parle dans cet ouvrage de *Considération intermédiaire*) au tome I, chapitre 11, « La Théorie de la rationalisation chez Max Weber », pp. 159-281.

le protestantisme a pu favoriser la rationalité instrumentale, mais il n'a pas cherché à savoir ce qu'aurait pu donner une extension sociale de l'éthique de la fraternité. Or, dit Habermas (qui n'est pas chrétien, précisons-le), cette éthique est ce qui fait défaut dans les sociétés actuelles, pour donner sens et but à la vie sociale³³.

Ces remarques, très pertinentes à mes yeux, m'encouragent à élaborer, à partir de l'éthique de la fraternité, l'interpellation que les Eglises pourraient adresser au monde actuel, et l'aide qu'elles pourraient ainsi lui apporter, tant par leur mode social d'existence que par la parole qu'elles prononcent.

Alors que beaucoup de personnes s'accordent pour dire que la rationalité instrumentale ne peut se suffire à elle-même, beaucoup, également, s'interrogent sur les sources sociales potentielles d'un point de vue autre. Habermas vise, pour sa part, l'émergence d'une éthique de la fraternité sécularisée³⁴. Reste à savoir si une telle combinaison est possible. Pour ma part, je pense qu'une telle éthique ne peut se réaliser pleinement que dans l'Eglise, mais que des formes atténuées peuvent voir le jour dans la société globale.

Cela dit, insistons-y, si les Eglises développent une éthique de la fraternité, il importe de ne pas confondre fraternité et paternalisme. Les évangiles, déjà, nous invitaient au *distinguo* : « Ne vous faites pas appeler Rabbi : car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères. N'appellez personne sur la terre votre père : car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » (Mt 23,8-9). La paternité de Dieu, contrairement à ce qu'on pense parfois, combat le paternalisme, et permet d'instaurer des rapports égalitaires de fraternité entre les hommes.

Ce critère de l'éthique de la fraternité peut servir aussi bien pour les rapports Eglise-société que pour les rapports internes à l'Eglise. Tout doit lui être confronté. Le vécu émotionnel, par exemple, peut déboucher, on l'a vu, sur des formes de dépendance. A partir de l'éthique de la fraternité on dira que l'expression des émotions doit se faire dans un cadre intersubjectif égalitaire. C'est d'ailleurs à peu près l'argument de l'apôtre Paul dans 1 Co 12–13 : l'effusion de l'Esprit ne dispense pas de penser le rapport à l'autre, de chercher à parler à l'autre, de l'aimer et de le respecter. On peut relire l'ensemble de ce que nous avons dit sur les dangers et les richesses de chaque Type avec cette grille de lecture.

³³ Nous nous sentons très proches des conclusions de José Casanova, *op. cit.*, et en particulier de la manière dont il utilise, lui-même, Jürgen Habermas.

³⁴ *Op. cit.*, p. 253.

Je donne, à présent, une liste d'enjeux sociaux actuels qui me semblent pouvoir être concernés par l'éthique de la fraternité.

Max Weber soulignait dans la *Parenthèse théorique*³⁵ que le monde moderne s'était éclaté en une pluralité de champs distincts qui tendaient à s'autonomiser, et à définir ainsi des logiques et des jugements de valeur qui leur étaient propres. Il pensait à la sphère familiale, à l'économie, à la politique, au registre esthétique, aux rapports érotiques et au domaine intellectuel³⁶. Or cette autonomisation contribue à la perte du sens global de l'existence dont nous avons parlé. Le sens se construit dans l'intégration, et non pas au travers d'une vie éclatée entre une pluralité de lieux. L'Église devrait être ce lieu où des personnes engagées dans des champs différents peuvent dialoguer, où des personnes occupant des positions multiples pourraient entendre le point de vue d'autres. Si l'Église met en œuvre la fraternité à travers ce dialogue intégrateur, elle pourra alors valablement interpeller la société civile pour qu'elle en fasse autant.

Les sociétés modernes (et la France plus que toute autre) se sont construites sur une interface directe entre l'individu et l'État, en laminant tous les corps intermédiaires qui assuraient le lien social de proximité. La crise des banlieues, la nécessaire solidarité face au chômage viennent rappeler l'importance de ce niveau intermédiaire. La mise en œuvre communautaire de la fraternité me semble tout à fait pertinente dans ce cadre.

Cette nécessité d'une liaison sociale de base apparaît chaque jour plus évidente dans le monde du travail où l'on réalise l'importance du travail en équipe, de la communication, de l'écoute du client, et de tout ce qu'on appelle généralement la productivité d'interface (entre personnes, entre services, entre entreprises).

David Martin nous livre une observation intéressante sur les raisons qui encouragent un grand nombre de femmes à rejoindre les Églises évangéliques en Amérique latine³⁷. Si, nous dit-il, elles parviennent à entraîner leur mari à leur suite, une transformation du

³⁵ *Op. cit.*

³⁶ Bryan Wilson fournit une liste similaire des domaines de friction entre les « sectes » et la société : la défense, la politique, l'économie, la définition des statuts sociaux, l'éducation, les loisirs, la santé. Bryan Wilson, « Sects and Society in Tension », reproduit dans *The Social Dimensions of Sectarianism* (article de 1990), p. 52. Cette friction résulte, entre autres, de l'autonomisation des domaines en question. Il me semble que les Églises doivent interpeller tous les domaines de l'existence, et ceci provoque inévitablement des tensions.

³⁷ David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, *op. cit.*

rapport à la famille de ces derniers s'ensuit en général. Ils deviennent moins « machos », moins absents du foyer, ils réinvestissent la sphère familiale qu'ils avaient souvent abandonnée. Les Eglises évangéliques initient ainsi un changement de société à travers une transformation des relations familiales.

Bryan Wilson fournit une liste des motivations qui peuvent accompagner une conversion³⁸ : la chaleur et le renforcement communautaire ; la fourniture d'un sens et d'un but pour la vie quotidienne ; la possibilité d'une expression personnelle ; parvenir à trouver une place et un statut dans un groupe ; avoir une meilleure image de soi ; adopter un style de vie qui tranche avec la grisaille de la vie sociale. On retrouve la plupart des thèmes que nous n'avons cessé d'aborder.

Les sociétés modernes se sont méfiées des structures communautaires, souvent oppressives dans le passé, et ont pensé pouvoir s'en dispenser. Pourtant, comme nous l'avons déjà indiqué, aucune conviction un peu structurée ne peut voir le jour en dehors de ce type de structure. Certains auteurs considèrent que les médias remplissent aujourd'hui ce rôle de construction des convictions. Plutôt que de conviction je préfère parler, à leur propos, d'opinion. La médiatisation des débats ne fournit, en effet, qu'une conviction molle, paresseuse et vite battue en brèche. Il ne me semble pas qu'on peut parvenir à construire un sens, une éthique de vie forte et cohérente, sans le soutien d'un groupe communautaire.

Dit en termes plus classiques, tout ceci signifie que l'amour réciproque est toujours d'actualité : on ne peut réduire, ni la justice, ni l'affectivité à une instrumentation de l'efficace ; et on ne peut limiter la vie sociale à une série de mesures gouvernementales.

4. Pour un type Secte élargi

Si j'essaye, à présent, de comprendre le projet social qui traverse le Nouveau Testament, je dirai que je le comprends comme de type Secte élargi³⁹. Le peuple des croyants me paraît être, en effet, au cœur des préoccupations du Nouveau Testament. Mais il me semble, cela dit, que ce peuple a pour mission d'intégrer certains traits

³⁸ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 119.

³⁹ Naturellement ceci suppose que l'on puisse dégager un projet commun à l'ensemble des auteurs. Je n'ai pas la place de discuter cet aspect ici. Je livre simplement mon impression sans l'argumenter davantage : sur la base d'un tronc commun il y a des variations d'accent liées aux lieux et aux circonstances.

du type Eglise et du type Mystique. Le type Secte représente, à mes yeux, le point focal à partir duquel on doit intégrer d'autres aspects.

Je suis obligé, ici aussi, d'aller relativement vite. J'ai écrit ailleurs⁴⁰ de plus longs développements. La société de l'Empire romain du I^{er} siècle s'organisait autour de trois grands réseaux sociaux : la maison qui regroupait la famille et ses esclaves, la cité, et l'Empire. A chacun de ces niveaux on remarque que l'Eglise a voulu se construire comme une société alternative : elle s'est voulue maison de Dieu, nouvelle cité, et empire renouvelé.

Je donne quelques flashes à titre indicatif. La première épître à Timothée décrit l'Eglise comme la « maison de Dieu » (1 Tm 3,15). Pierre présente, lui aussi, l'Eglise comme une « maison spirituelle » (1 P 2,5). L'Eglise fournit ainsi un statut social à ceux qui n'en ont pas. Les esclaves deviennent membres de la maison de Dieu au même titre et avec le même niveau hiérarchique que les hommes libres. Ils participent pleinement à la vie et à la construction de cette nouvelle maison. L'Eglise du I^{er} siècle impulse deux dynamiques : d'une part elle confère une appartenance à ceux qui en étaient exclus, ou qui ne possédaient qu'une appartenance de seconde zone, d'autre part elle constitue en elle-même une maison d'un nouveau genre où sont abolies les distinctions sociales. La fin du deuxième chapitre de l'épître aux Ephésiens développe ce double thème très clairement. S'adressant aux Grecs méprisés par les Juifs le texte proclame qu'ils se placent désormais, dans l'Eglise, sur un pied d'égalité avec leurs adversaires d'hier : « Ainsi vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens de la maison d'à côté ; vous êtes dans la même cité que les saints, vous êtes de la maison de Dieu. Vous avez été intégrés dans la maison qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus-Christ lui-même comme pierre maîtresse. C'est en lui que toute la maison s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en lui que vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la maison pour devenir une maison de Dieu par l'Esprit » (Ep 2,19-22). L'Eglise a donc procuré à ses membres une nouvelle citoyenneté qui ne se substituait pas mais se superposait à la citoyenneté que le monde leur accordait. Pierre définira de la sorte les chrétiens comme des immigrés, ou, si l'on traduit littéralement comme « des gens de la maison d'à côté » (1 P 2,11).

Quant à l'Empire, j'y vois une allusion très directe dans la description de l'Eglise comme corps. Depuis Aristote, en effet, les théoriciens politiques avaient pris l'habitude de décrire la nation comme

un corps dont le souverain était la tête et les sujets les membres. Sénèque s'adressant au jeune Néron dans le traité de *La Clémence*⁴¹ montre que cette tradition était toujours vivace au I^{er} siècle : « Le corps tout entier est au service de l'âme [...] de même cette immense population placée tout autour d'un seul être vivant obéit à son souffle, est gouvernée par sa raison, menacée qu'elle est de sombrer et de se briser par ses propres forces, s'il ne la maintenait par sa sagesse »⁴². « L'âme de la république, c'est toi-même, et elle est ton corps »⁴³. En décrivant l'Église comme un corps Paul en fait un empire parallèle dont la particularité est de ne point être dirigée par une tête humaine présente : nul ne peut s'arroger la position de l'empereur. C'est une autre manière de parler d'éthique de la fraternité.

Je retrouve cette volonté de différence (mais non de retrait) d'avec la société globale à travers l'attitude de Jésus. Plusieurs passages des évangiles manifestent une attitude exigeante à l'égard de celui qui veut suivre Jésus : qu'on pense par exemple au thème de la porte étroite, ou de la dépense à bien calculer avant de s'engager. Jésus s'est clairement différencié des zélotes qui eux étaient porteurs d'un projet politique global⁴⁴. J'ai, récemment, découvert, grâce à Richard Fenn⁴⁵, une voie d'entrée très suggestive dans l'attitude de Jésus à l'égard de la foule. Richard Fenn souligne, en effet, l'importance de la foule dans la vie politique du moment. Les émeutes populaires ne sont pas rares, et, à une époque privée de mass-média, la foule remplit la même fonction que l'opinion publique aujourd'hui. Jésus ne se détourne pas de la foule, il se laisse porter par elle le jour des Rameaux. En même temps, il lui échappe régulièrement. Jean rapporte la distance que prend Jésus au moment où, après la multiplication des pains, la foule veut le faire roi. Juste après, toujours chez Jean, la foule se détourne de lui en trouvant ses paroles trop exigeantes. Dans les synoptiques Jésus s'adresse régulièrement à la foule, puis se retire à l'écart. Il ne livre le sens des paraboles qu'à un petit

⁴¹ Nous citons d'après l'édition Laffont, Paris, établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, 1993.

⁴² *La Clémence*, I, III, 5, p. 193 de l'édition Laffont.

⁴³ *La Clémence*, I, V, 1, p. 194 de l'édition Laffont.

⁴⁴ Pour situer les choix de Jésus par rapport aux autres mouvements religieux de l'époque, en Palestine, je conseille la lecture de Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978. Le même a fourni une présentation vivante et romancée de ses travaux dans Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr. Paris. Cerf, 1988.

⁴⁵ Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism*.

cercle, et finalement la foule se détournera de lui au moment de la Passion.

Tout ceci milite, à mes yeux, pour une construction sociale à deux niveaux : le rassemblement des croyants d'un côté, et la société globale de l'autre. On est donc de plain-pied dans le type Secte.

Pour autant il importe, à mes yeux, que ce type soit amendé des deux côtés.

Si on veut éviter que le type Secte ne dérive dans le légalisme et le contrôle social, il doit incorporer quelque chose de la Mystique, en reconnaissant que Dieu est à l'œuvre en chaque croyant. On doit, en quelque sorte, garder une tension entre le subjectif et l'intersubjectif. La Mystique risque de sombrer dans le subjectivisme et l'individualisme. Le lieu du christianisme me semble bien être celui de la réciprocité, des commandements articulés sous la forme « les uns... les autres ». Mais cette réciprocité suppose de reconnaître la différence de l'autre, et donc l'œuvre spécifique que Dieu accomplit en lui.

Du côté du type Eglise, il me semble intéressant de voir comment Jésus se démarque des esséniens qui eux représentaient une secte au sens strict⁴⁶. Les documents retrouvés à Qumrân nous donnent une idée assez claire des pratiques de ce cercle⁴⁷.

Les membres de la secte se qualifiaient de « fils de lumière ». Ils étaient censés s'aimer les uns les autres et haïr les « fils de ténèbres » restés en dehors de leur cercle. Comment ne pas penser immédiatement aux paroles de Jésus sur l'amour des ennemis ? Et comment ne pas penser également à ses paroles : « Vous êtes la lumière du monde, mais que votre lumière brille aux yeux des hommes », alors que les esséniens se retiraient en plein désert ? Jésus, par rapport au type Secte, commande d'étendre l'éthique de la fraternité jusque dans la société globale, et de préserver une proximité entre l'Eglise et le monde qui permette au monde de tirer profit de l'expérience de l'Eglise. C'est une première différence. Une deuxième renvoie à ce que nous avons dit sur la place des chrétiens faibles. Les règles communautaires de Qumrân sont remplies de règles d'exclusion temporaire ou définitive pour le moindre manquement. Ceci donne un relief particulier à la parabole de l'ivraie où Jésus met en

⁴⁶ Il est curieux, d'ailleurs, de voir comment le fantasme d'un Jésus essénien resurgit régulièrement, en particulier dans la presse grand public, alors même que des différences considérables existent entre les deux points de vue.

⁴⁷ Nous commentons essentiellement : « La règle de la communauté » in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 9-46.

garde contre une volonté d'arrachement intempestive : il faut savoir faire une place même à celui qui nous semble plus proche de l'ivraie que du blé et laisser à Dieu le soin de départager lui-même⁴⁸.

Voilà : ceci me semble fournir un cadre qu'il faut, naturellement, actualiser au regard de la société d'aujourd'hui. Je pense que chacun des trois niveaux garde sa pertinence : l'individu, la communauté, et la société globale, mais que le point focal est la communauté.

Quant à la question, qui préoccupe si fort nos contemporains, de l'influence sociale globale que l'on peut avoir, je partirai d'une remarque de Jean Séguy : « Ces sectes ne peuvent exercer qu'une influence indirecte et partielle, dans la mesure où leur message se trouve en partie repris, sous une forme moins radicale par d'autres groupements »⁴⁹. Ceci nous renvoie à la nécessité de cercles autour de l'Eglise qui puissent bénéficier de sa lumière, si tant est que l'Eglise brille vraiment par sa différence, ce qui n'est pas toujours le cas, on l'a vu. Max Weber dit quelque chose de comparable à travers l'opposition qu'il construit entre éthique de conviction et éthique de responsabilité : ce qui se vit dans un petit cercle ne peut s'étendre soudainement à l'ensemble de la société⁵⁰. Cela doit être repris sous une forme amendée, atténuée. L'éthique de conviction doit maintenir sous tension l'éthique de responsabilité, mais elle doit comprendre les impératifs de patience auxquels doit faire face cette dernière.

On restera évidemment avec la question de savoir s'il n'y a pas des moyens plus efficaces que cette influence indirecte pour transformer la société autour de nous. Je suis, une fois de plus, obligé de répondre rapidement⁵¹. Aussi vrai que Jésus s'est adressé à la foule, nous devons prendre notre part dans le débat public ; premier point. Maintenant, la plupart des études sur le changement social convergent pour souligner le caractère indirect de ce dernier. Indirect, car il suppose toujours un noyau social de base qui en est porteur avant que la société globale ne s'en empare ; indirect également, car la société

⁴⁸ On m'a objecté que, dans la parabole, le champ est le monde et non l'Eglise. D'accord, mais de quoi parle Jésus ? De la difficulté pratique à discerner, aujourd'hui, où passe la frontière entre les fils du Royaume et leurs ennemis. Je maintiens donc que cette parabole contient un enseignement sur la manière dont l'Eglise doit tracer ses propres frontières.

⁴⁹ Jean Séguy, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁰ Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., in Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 172 de l'édition de poche 10-18.

⁵¹ Pour des arguments plus détaillés, on se reportera à Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992, 3^e partie, « Renouveler ».

ne se manie pas comme une machine, elle est une fédération d'acteurs qui gardent, heureusement, leur liberté ; indirect enfin, car il survient souvent par surprise sans que quiconque en ait formé le projet précis *a priori*.

En d'autres termes nous n'avons pas vraiment le choix, et le projet de transformation de la société globale à partir d'un projet *a priori* est, au mieux, illusoire, au pire dangereux. Reste qu'il est de notre devoir de maintenir cette tension entre la différence et la proximité, et de faire advenir la critique au sein du monde, par la parole et par l'exemple communautaire. Sommes-nous vraiment exemplaires ? Il faut se poser la question. Le sel a peut-être perdu sa saveur. ■

Bibliographie

- Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.
- Peler Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krtiggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992.
- José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo oeconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma* 56/1994.
- Frédéric de Coninck, *Villes, Territoires, Appartenances, L'incarnation de l'Evangile dans l'espace d'aujourd'hui*, document de travail photocopié, 1991.
- Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992.
- Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais, n° 230.
- Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987.
- Michael Hill, « Ennobled Savages: New Zealand's Manipulation Milieu », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border » in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- « La règle de la communauté », in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, pp. 9-46.
- Jean Séguay, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltzsch*, Paris, Cerf, 1980.
- Sénèque, *La Clémence*, dans l'édition Laffont établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, Paris, 1993.
- Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978.
- Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr., Paris, Cerf, 1988.
- Ernst Tröltzsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.
- Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., in Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Pion, 1959.
- Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964.
- Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, n° 1.
- Max Weber, *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971.
- Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.
- Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992.