



HAL
open science

L'église réformée de Belleville

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. L'église réformée de Belleville : Une église urbaine entre mission locale et globalisation charismatique. Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu. Dieu change en ville. Religion, espace et immigration, L'Harmattan, pp.193-205, 2010, Religions en questions (AFSR). halshs-00553014

HAL Id: halshs-00553014

<https://shs.hal.science/halshs-00553014>

Submitted on 28 Dec 2022

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.

L'église réformée de Belleville :

Une église urbaine entre mission locale et globalisation charismatique

Yannick FER

Au premier abord, l'église réformée de Belleville se présente comme une église locale dans un quartier multiculturel. En fait, son histoire récente, marquée par l'influence conjointe d'un pasteur anglican charismatique et de l'organisation évangélique Jeunesse en Mission (JEM), permet surtout d'analyser la manière dont les pratiques et l'imaginaire du protestantisme charismatique peuvent articuler réseaux globalisés et ancrage local, déterritorialisation des appartenances et réinvestissement symbolique de l'espace urbain.

La conciliation de ces deux registres, qui est facilitée par l'identité particulière du quartier de Belleville, passe ici par une double représentation de la ville : d'un côté, la ville vue comme un territoire ayant sa propre personnalité spirituelle, ancrée dans une histoire locale ; de l'autre, la ville-monde, cosmopolite, ouverte sur les circulations internationales. Ces deux registres se superposent en partie avec une seconde opposition : entre l'église comme lieu institutionnel, cadre de l'expérience religieuse, et des réseaux charismatiques qui prônent au contraire une église « hors des murs », un engagement religieux désinstitutionnalisé, disséminé dans tous les champs de la vie sociale.

A partir du cas de l'église réformée de Belleville, j'analyserai ici trois composantes de ce rapport spécifique à l'espace urbain et au lieu institutionnel. En premier lieu, je m'intéresserai à la manière dont la théologie charismatique du combat spirituel a influencé l'engagement de

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

Jeunesse en Mission à Belleville et, plus largement, son rapport à la ville et à l'espace parisien – avec notamment la création en 1991 de l'association Marche pour Jésus Paris. Dans un second temps, je décrirai l'articulation, au sein de (194) l'église réformée de Belleville, d'un ancrage local qui se confond en grande partie avec un credo multiculturel et d'une déterritorialisation des appartenances encouragée à la fois par l'orientation charismatique de l'église et par les mobilités urbaines. Enfin, je montrerai la tension ou, à tout le moins, l'ambiguïté qui en résulte sur le plan de la définition de l'église locale : espace délimité, régulé ou plutôt repère symbolique et point de convergence d'initiatives et d'expérimentations charismatiques.

« L'appel de Ninive » : théologie du combat spirituel et mission urbaine en protestantisme charismatique

L'organisation évangélique Jeunesse en Mission (en anglais, *Youth With a Mission*) a été fondée en 1960 par un pasteur de jeunesse des Assemblées de Dieu californiennes, Loren Cunningham. C'est un des réseaux missionnaires apparus après la seconde guerre mondiale aux Etats-Unis, dans un contexte marqué par une rupture générationnelle avec les formes classiques de l'institution religieuse, un développement rapide des moyens de transport et de communication – qui paraissait mettre le monde à portée de main – et le conflit idéologique de la Guerre froide¹. Les organisations fondées à cette époque, comme *Youth for Christ* (dès 1944) ou *Campus Crusade for Christ* (lancée en 1951 sur le campus de l'université de Californie à Los Angeles) se voulaient donc moins institutionnelles, plus ouvertes sur le monde et les expressions contemporaines de la culture jeune (la musique rock, le sport).

¹ Yannick Fer, *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides, 2010.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

Jeunesse en Mission se distingue en outre par une orientation charismatique et un certain anti-conformisme qui la rapproche des églises du « nouveau paradigme » nées à la même (195) époque dans le sillage du *Jesus People Movement*² (Miller, 1997), en particulier les églises Vineyard et Calvary Chapel³.

Implantée en Suisse romande, à Lausanne, dès 1969, Jeunesse en Mission ne s'est intéressée à la France qu'à partir de 1973. Jusque-là, la préparation d'une campagne missionnaire autour des Jeux olympiques de Munich (en 1972) mobilisait l'essentiel de son énergie et les quelques Français ayant rejoint le centre de Lausanne ne l'encourageaient pas à franchir la frontière :

« Je n'imaginai pas que Dieu puisse m'envoyer en France, écrit par exemple Daniel Schaerer, qui deviendra le premier directeur de JEM France. Je me voyais en Italie, en Grèce, peut-être en Scandinavie, certainement pas en France. Cela paraissait tellement banal. Je craignais peut-être inconsciemment le rejet de mes compatriotes qui ne sont pas toujours très ouverts à l'Évangile »⁴.

Pour beaucoup de réseaux missionnaires évangéliques, la France est alors un terrain particulièrement hostile, où il faut engager une véritable « bataille spirituelle » contre le communisme et l'athéisme. Carlo Brugnoli, un jeune Suisse qui a participé à la première campagne française de Jeunesse en Mission, à Paris en 1973, se souvient ainsi que « pour la première fois de sa vie, il rencontra de jeunes marxistes convaincus » et qu'un groupe parti

² Donald E. Miller, *Reinventing American Protestantism, Christianity in the new millenium*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 1997.

³ Le fils du fondateur des églises Calvary Chapel, Chuck Smith Jr, intervient par exemple chaque année à l'université de Jeunesse en Mission (University of the Nations, campus de Kona, Hawaii).

⁴ Daniel Schaerer, *Allez dans le monde entier*, Paris, Jeunesse en Mission, 1991, p. 20.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

distribuer des évangiles de Jean au Quartier Latin se fit même « attaquer et menacer par de jeunes révolutionnaires »⁵

Ces témoignages soulignent la dimension essentiellement idéologique du « combat » vécu à cette époque dans la capitale française : une confrontation avec les valeurs dominantes de la société française, sans que personne n'évoque encore la nécessité de « conquérir la ville » ou de mener une bataille de libération (196) spirituelle du territoire parisien. Quand Jeunesse en Mission France est officiellement créée, en 1978, les premières équipes s'installent d'ailleurs à la campagne, à une centaine de kilomètres à l'est de Paris, dans un ancien orphelinat de la fédération protestante des œuvres. Leurs objectifs s'inspirent des maisons Dilaram, fondées au sein de Jeunesse en Mission par Floyd McClung, qui a suivi à la fin des années 1960 le *Hippy Trail*, la route des hippies, pour les convertir au protestantisme évangélique par le biais de ce qu'il appelle un « principe spirituel d'identification »⁶, c'est-à-dire une fraternisation facilitée par la reprise des modes de sociabilité et des expressions culturelles hippies. La première de ces maisons Dilaram a ouvert au début des années 1970 à Kaboul, il y en a eu d'autres ensuite au Népal, au Maroc, notamment.

Mais en 1973, Floyd McClung s'est installé à Amsterdam, dans le *Red District*, le quartier de la prostitution et des *coffee-shops*. Cette expérience lui inspire quelques années plus tard « l'appel de Ninive », en référence à un passage de l'Ancien Testament où cette ville assyrienne échappe, par la repentance collective, à la destruction dont Dieu la menaçait. Cette idée que Dieu appelle les chrétiens à « sauver » les villes rejoint une évolution générale du protestantisme charismatique à partir des années 1970-80 et préfigure la formalisation, à partir

⁵ Carlo Brugnoli, *Sur ta parole, je jeterai le filet*, Lausanne, Jeunesse en mission, 1984, p. 18-19.

⁶ Floyd McClung, *Living on the Devil's Doorstep. The McClung Family Story*, Waco (Texas), Word Books, 1988, p. 48.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

du milieu des années 1980, d'une théologie du combat spirituel qui met la notion de territoire –en particulier urbain – au cœur de l'engagement missionnaire.

La progression des courants charismatiques s'est affirmée dans plusieurs pays occidentaux comme une réponse au déclin des institutions religieuses traditionnelles et à une libéralisation des mœurs interprétée comme le signe d'une déchristianisation de ces sociétés. Dès les années 1970, de nouvelles formes de mobilisation marquent la volonté des jeunes générations engagées dans cette « contre-révolution » charismatique de s'affirmer dans l'espace public. En 1971, le *Festival of Light* rassemble plusieurs dizaines de milliers d'évangéliques à Londres, pour une manifestation que l'un de ses initiateurs décrit comme une « croisade pour la pureté morale dans les médias et dans la vie privée et publique ». (197) L'historien David Bebbington parle lui d'un « point culminant dans l'engagement des évangéliques conservateurs britanniques sur les questions sociales et culturelles »⁷. L'année suivante, des marches ont lieu d'avril à octobre dans les grandes villes néo-zélandaises. 20 000 personnes défilent dans les rues de la capitale Wellington contre « la permissivité et le déclin moral de la nation ». A Christchurch, une des grandes villes du sud de la Nouvelle-Zélande, les organisateurs déclarent que le pays doit « revenir à Dieu »⁸ (EVANS, 1992 : 76). En arrière-plan de ces mobilisations, émerge l'idée que la bataille doit désormais se jouer autour de la conquête de l'espace public et des grandes villes. En 1987, une initiative conjointe des responsables londoniens de Jeunesse en Mission et des réseaux charismatiques issus du *New Church Movement* permet de fédérer ces dynamiques militantes autour d'une manifestation emblématique : le mouvement des marches pour Jésus. La première édition, baptisée *The City*

⁷ David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Grands Rapids, Baker Book House, 1989, p. 263-266, cité par Gerald C. Ediger., « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-87 », *Journal of Pentecostal Theology* 12(2) : p. 247-275, 2004, cit. p. 257.

⁸ J. Evans, « The New Christian Right in New Zealand », in B. Gilling (dir.), « *Be Ye Separate* », *Fundamentalism and the New Zealand Experience*, p. 69-105, Hamilton, University of Waikato and Colcom Press, 1992, p. 76.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

March : Prayer and Praise for London, attire 15 000 personnes. Elle s'étend en 1989 à d'autres villes britanniques, puis au continent européen et aux Etats-Unis, avant de donner naissance en 1994 à *Global March for Jesus*, un réseau international regroupant des participants de plus de 170 pays. Dans le même temps, ce glissement de l'individu au territoire est théorisé, argumenté, notamment par Floyd McClung dans un livre publié en 1991, *Seeing the City with the Eyes of God* :

« Les liens démoniaques sont normalement associés à des individus, mais la désintégration morale de notre société rend possible une guerre spirituelle de grande échelle contre des villes ou des nations entières. (...) Si nous avons une vision du péché limitée aux choix personnels, nous manquerons une (198) vérité importante : les villes et les nations prennent des personnalités spirituelles et vivent par elles-mêmes »⁹.

Le contexte dans lequel les responsables de Jeunesse en Mission se convainquent, dès la fin des années 1970, qu'ils doivent eux aussi répondre à « l'appel de Ninive » en partant à la conquête de Paris est donc marqué par cette reterritorialisation de l'imaginaire religieux et par une logique de personnification des villes et des nations autour desquelles se sont construits le discours et les pratiques du combat spirituel, aujourd'hui très répandus dans les milieux évangéliques charismatiques. Elaborée par des théologiens nord-américains – en particulier Peter C. Wagner, enseignant au *Fuller Theological Seminary* de Pasadena, en Californie, de 1971 à 1988 et président de *Global Harvest Ministries* – cette guerre de libération des territoires urbains repose sur trois éléments-clés. Il y a d'abord le sentiment d'une perte d'emprise, au niveau de la nation avec le recul des valeurs chrétiennes et au niveau des villes

⁹ MCCLUNG F., *Seeing the City with the Eyes of God. How Christians can rise to the urban challenge*, New York, A Chosen Book, 1991, p. 29-31.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

avec une expansion urbaine si rapide et considérable que celles-ci semblent désormais échapper au contrôle humain. Pour John Dawson, actuel président international de Jeunesse en Mission, la ville dont Dieu voulait faire « un lieu de refuge, un lieu de communion, un lieu de libération personnelle » tend ainsi à devenir un lieu de perdition et d'oppression spirituelle¹⁰. La seconde caractéristique de cette théologie est de s'appuyer expressément sur une réinterprétation charismatique et occidentale de croyances traditionnelles dans les esprits des lieux, à partir d'une expérience missionnaire (la plupart de ces théologiens ayant été missionnaires en Amérique du Sud ou en Afrique) mais aussi en se référant très souvent à des descriptions ethnographiques. Cette articulation entre esprits des lieux non-occidentaux et perception occidentale du territoire urbain inspire des pratiques de cartographie spirituelle (*Spiritual Mapping*), dont le but est d'identifier la personnalité spirituelle de chaque ville à partir de différents indices telles que l'histoire, la (199) toponymie, les lieux de pouvoir ou de culte, etc. Enfin, un ensemble d'actions rituelles qui reprennent sous une forme intensive et localisée des pratiques courantes, comme la prière, et qui empruntent également au registre de la croisade et du pèlerinage permettent aux croyants de s'engager symboliquement et concrètement dans ce combat spirituel.

Belleville : la ville et les nations

Le choix de Belleville, où les premiers missionnaires de Jeunesse en Mission s'installent en 1982, souligne le fait que la perception du territoire urbain comme une entité spirituelle va de pair, au sein de ces courants évangéliques charismatiques, avec un credo multiculturel fondé sur une naturalisation des identités culturelles, symbolisée par le thème des nations. Les drapeaux nationaux qui ouvrent chaque année la Marche pour Jésus parisienne et que l'on

¹⁰ John Dawson, *Conquérir nos villes pour Dieu* ; Burtigny, Jeunesse en Mission, 1991, p. 25.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

retrouve dans de nombreuses manifestations ou chorégraphies de Jeunesse en Mission expriment bien cette convergence entre reterritorialisation de l'imaginaire religieux et multiculturalisme. La nation, définie comme une personnalité spirituelle englobante et par un rapport essentialisé des individus à leur territoire d'origine, constitue en effet la référence centrale d'un discours théologique présentant les cultures comme une création de Dieu, associée au temps de la Genèse. L'importance des migrations, des circulations internationales, et la diversité culturelle des grandes agglomérations contribuent ainsi à focaliser l'attention sur deux acteurs : la ville et les nations. A Belleville, les deux ne font qu'un et l'ancrage local ouvre des perspectives de mission globale, au travers de communautés transnationales. Enfin, c'est aussi le moyen de renouer avec l'histoire du lieu, Belleville ayant été après la Commune un terrain d'action privilégié pour les missions évangéliques. En 1875, le révérend anglais Robert McAll (qui avait ouvert, en janvier 1872 à Belleville, la première salle d'évangélisation de la Mission aux ouvriers de Paris, future Mission populaire évangélique) (200) écrivait : « de nombreux quartiers de Paris n'ont pas la moitié des instruments d'évangélisation qui sont en œuvre à Belleville »¹¹. Cette histoire missionnaire a fait se côtoyer à Belleville des églises protestantes réformées, luthériennes, libérales et des missions évangéliques, souvent d'origine britannique, comme la Société évangélique de France, la Mission sociale de Belleville lancée par Miss de Broën en 1871 ou la Mission wesleyenne de Ménilmontant.

Un siècle plus tard, en 1970, l'église réformée de Belleville, qui est une des héritières de cette mission urbaine et ouvrière, ne comptait plus que 80 « foyers cotisants ». Elle en a perdu

¹¹ E. Dessen, *Belleville, un haut-lieu de l'évangélisation au XIXe siècle ou Aperçu sur l'installation du protestantisme dans un quartier de Paris entre 1830 et 1880*, document dactylographié, église réformée de Belleville, 1960, p. 1.

près de la moitié entre 1970 et 1985¹². Une paroissienne arrivée en 1978 se souvient de « 60 personnes dans le fichier, 10-20 au culte » :

« Il y avait une grande famille protestante [française], deux grandes familles suisses et une famille anglaise, les autres étant des gens du quartier. Les grandes familles protestantes, il n'y en a jamais eu dans le quartier, mais c'était quand même une église de proximité »¹³.

C'est à cette époque que Jeunesse en Mission s'est investie dans l'église, d'abord en collaborant avec le pasteur anglais et charismatique Malcom White qui en avait la charge, puis en organisant le recrutement d'un second pasteur anglais, Charlie Cleverly, un anglican charismatique, contacté à l'occasion d'une conférence pour le réveil spirituel à Chantilly, en 1988. L'action de Jeunesse en Mission à Belleville s'inscrit donc clairement dans une dynamique de réseaux internationaux, mais son but est aussi d'identifier l'église à une histoire et une identité locales, ce qui donnera le slogan « une église pour toutes les nations », que l'on peut encore voir aujourd'hui sur une bannière arc-en-ciel à l'entrée de l'église.

(201) L'action conjointe du pasteur Cleverly et de Jeunesse en Mission a fait passer l'église de 32 foyers en 1990 à 239 dix ans plus tard¹⁴ (DOLLFUS, 2005 : 79). Or, ce qui est intéressant à observer, c'est l'écart entre d'un côté la forte identification de l'église à son quartier – avec l'idée d'une église locale missionnaire parmi les « nations » de Belleville – et de l'autre le profil des nouveaux membres qui ont rejoint l'église au cours de ces dix ans de forte croissance. Si l'on suit les recensements établis par Anne Dollfus, on s'aperçoit qu'en 2003, 38% des foyers de l'église résidaient en banlieue et près de la moitié des foyers

¹² Anne Dollfus, *L'évolution des églises locales de Paris intra-muros dans l'église réformée de France de 1970 à 2003*, mémoire de maîtrise en théologie, Faculté libre de théologie protestante de Paris, 2005, p. 79.

¹³ Entretien avec Francine Stoeffler le 25 janvier 2005 à Paris.

¹⁴ Anne Dollfus, 2005, *op. cit.*, p. 79.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

parisiens (77 sur 158) venaient d'autres arrondissements que le 20^{ème} arrondissement (où est située l'église) ou le 19^{ème}, l'arrondissement voisin¹⁵ (DOLLFUS, 2005 : 43).

La même tendance est observable dans l'ensemble du protestantisme parisien. Elle est liée, entre autres facteurs, à la densité des moyens de transport disponibles, à la mobilité sociale et au déplacement des classes moyennes vers la périphérie. Cette tendance est accentuée, dans le cas de l'église réformée de Belleville, par une offre religieuse spécifique et par la transformation d'une église locale en relais et point de convergence de réseaux charismatiques français ou internationaux. On retrouve donc, associée à une reterritorialisation symbolique de l'activité religieuse, premièrement la déterritorialisation des appartenances qui caractérise de façon plus générale le protestantisme évangélique¹⁶ et deuxièmement, une importante mobilité entre églises qui est sans doute plus spécifique aux courants charismatiques.

Autrement dit, les nouveaux fidèles sont moins souvent des convertis que des protestants évangéliques en quête de nouveauté. Certains sont venus à Belleville (où y sont passés, car tous ne sont (202) pas restés) pour les activités de jeunesse et le style musical du culte, influencé par le répertoire de Jeunesse en Mission. A partir de 1974, avec la publication par Linda Mc Gowen – une jeune Américaine installée au centre de Jeunesse en Mission à Lausanne – du premier recueil « J'aime l'Éternel », c'est en effet par le biais de ses chants simples, très rythmés et plus contemporains que les traditionnels cantiques protestants, que Jeunesse en Mission s'est d'abord fait connaître. D'autres ont rejoint l'église réformée de Belleville pour y suivre des conférences ou des programmes de formation. Au milieu des années 1990, l'église est l'une des premières en France à inviter le pasteur canadien John

¹⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶ Les évangéliques, rappelle Sébastien Fath, « ont massivement refusé, dès le 'temps des Réformes', une territorialisation des appartenances religieuses au nom du primat absolu du choix individuel de conversion (Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, p. 155). L'espace que dessinent les appartenances évangélique est donc plus souvent structuré par le jeu des réseaux affinitaires que par l'appartenance préalable à un territoire donné, comme dans le modèle paroissial classique.

Published in : in Endelstein L., Fath S. et Mathieu S. (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace et immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010 : 193-205.

Arnott, l'un des initiateurs du « réveil de Toronto »¹⁷, puis à organiser des « réunions Toronto » hebdomadaires, qui débouchent en 1998 sur la création de l'association œcuménique « Embrasse nos cœurs », organisatrice d'une grande conférence annuelle entre protestants et catholiques charismatiques. Les cours Alpha, un programme d'évangélisation conviviale initié au début des années 1990 par une paroisse anglicane évangélique de Londres et devenu depuis un succès mondial, sont mis en place dès 1995. On trouve aussi à Belleville des programmes issus du développement de la « psychologie chrétienne » (*Biblical counseling*), dont l'enseignement se généralise au sein de Jeunesse en Mission à partir de 1989. Enfin, une partie des nouveaux fidèles de l'église est constituée de protestants évangéliques dont l'église d'origine a connu des turbulences. Ainsi, au cours des années 1990, quand l'église du Point du Jour est aux prises avec un problème de succession, après la mort du pasteur Joël Thobois, des dizaines de personnes n'hésitent pas à traverser l'agglomération d'ouest en est pour rejoindre l'église réformée de Belleville.

Tout cela se traduit très concrètement sur la carte des groupes de maison, qui réunissent les membres de l'église réformée de Belleville une fois par semaine à domicile et en petit comité. Sur cette carte, affichée au mur d'une salle de réunion dans les bureaux (203) de l'église, on lit que non seulement la plupart des groupes ne sont pas localisés à Belleville, mais que la principale logique de regroupement (en dehors des affinités personnelles) n'est pas le voisinage immédiat mais le réseau des lignes de métro.

¹⁷ Le « Réveil de Toronto » a débuté en 1994 à l'Eglise *Airport Vineyard* de Toronto. Il se distingue par une grande intensité émotionnelle donnant libre cours à des comportements aberrants et spectaculaires, attribués à l'action du Saint-Esprit : « saint fou rire », larmes, hurlements.

Les frontières de l'église

Cette articulation entre l'ancrage local de l'église et la dispersion géographique de ses membres, entre une logique de lieu et une dynamique de réseaux, a un équivalent sur le plan non plus géographique mais institutionnel, lorsqu'il s'agit de définir les frontières de l'église comme institution. Du fait des liens établis entre Jeunesse en Mission et le pasteur Cleverly, l'église réformée de Belleville a en effet connu pendant dix ans, de 1992 à 2002, une sorte d'ambiguïté constructive entre deux conceptions de ce que l'on pourrait appeler le territoire ecclésial. Un exemple permettra d'illustrer ces tensions : il s'agit d'un désaccord survenu en 1993 à propos des réunions que Jeunesse en Mission organisait alors le dimanche soir et qui attiraient jusqu'à 200 personnes. Des personnes qu'une ancienne responsable de Jeunesse en Mission décrit ainsi :

« Ceux qui n'ont plus d'église, qui n'en ont pas encore, qui venaient de se convertir ou qui ne voulaient plus d'église, mais qui voulaient vivre quelque chose. Et bien sûr, des gens qui venaient d'un tas d'églises différentes et qui aimaient cette dimension plus large, peut-être plus charismatique. (...). Les gens de l'église venaient assez peu parce qu'ils trouvaient la louange un peu dingue (...) ; un peu trop forte à leur goût »¹⁸.

On voit bien d'où naît l'ambiguïté territoriale : des réunions qui sont dans l'église sans être vraiment de l'église, fréquentées par des personnes de tous horizons qui veulent « vivre des choses » et échappent en grande partie à tout encadrement ecclésial. En 1993, le pasteur Cleverly a décidé de mettre fin à ces réunions. Je cite cette fois une paroissienne : (204)

¹⁸ Entretien avec Isabelle Serex le 10 novembre 2004 à Paris.

« Il y a eu tout un groupe de Cathos qui sont venus et qui se sont mis à prier la Vierge Marie, etc. Charlie a dit : “On ne peut pas laisser les choses comme ça. Ou vous êtes non-dénominationnels, ou vous êtes catholiques, mais si vous êtes catholiques, vous allez à l'église catholique” ».

Cet exemple permet de souligner les deux principes, à la fois opposés et complémentaires, qui alimentent aujourd'hui la progression du protestantisme charismatique et qui coexistent souvent, comme cela a été le cas à Belleville dans les années 1990, au sein d'un même espace religieux.

Le premier, c'est un principe de circulation, de dispersion. Il repose sur une valorisation du mouvement et de l'expérimentation individuelle. Il est favorisé, du côté de l'offre religieuse, par la multiplication des entrepreneurs indépendants ayant fondé leur propre « ministère » et qui proposent leurs services aux individus et aux églises. Jeunesse en Mission se situe clairement dans cette perspective. L'église locale joue essentiellement un rôle de relais, pour accéder à des formations, des expériences et des réseaux. Les frontières institutionnelles et confessionnelles ont très peu d'importance et le modèle de référence est un système horizontal et relationnel, qui privilégie l'action sur l'organisation.

Le second principe, c'est au contraire un principe d'autorité, d'encadrement. Il répond à la volonté des convertis de « changer de vie », ce qui suppose une prise en charge des existences individuelles. Il est mis en œuvre par des pasteurs qui se définissent comme des leaders, des managers au service d'une vision qui distingue leur église des autres espaces religieux concurrents. C'est la position du pasteur Cleverly qui, tout en lançant des initiatives d'ouverture, notamment en direction des catholiques charismatiques, maintient une conception classique de l'église locale comme un espace institutionnel délimité et ordonné.

Conclusion

Ce sont les tensions et les différents compromis établis entre ces deux principes qui déterminent aujourd'hui la manière dont se réorganisent le travail institutionnel et la géographie religieuse en (205) milieu évangélique charismatique. La reterritorialisation des identités et la valorisation des nations liées à la progression de la théologie du « combat spirituel » y introduisent une variable supplémentaire : elles incitent à la fois à un réinvestissement de l'église locale comme lieu stratégique à partir duquel opérer la reconquête d'un territoire urbain ; et au développement des réseaux internationaux favorisant les échanges interculturels entre « peuples de Dieu ». Ces transformations contemporaines du rapport de l'individu au territoire et aux identités collectives ne concernent pas seulement le champ religieux. Elles influencent également, en particulier au travers du thème de la « prière pour la nation », le rapport du protestantisme évangélique au politique, en inspirant de nouvelles mobilisations qui – en dépit de quelques études réalisées en Amérique latine¹⁹, en Mélanésie²⁰ et plus récemment en Suisse²¹ – restent encore très largement inexplorées par la sociologie des religions.

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation du religieux », in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111.

²⁰ Dan Jorgensen, « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea : Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin », *Oceania* 75(4), pp. 444-461.

²¹ Philippe Gonzalez, « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain* n°50, 2008, pp. 44-61.