

LE PHÉNOMÈNE ÉVANGÉLIQUE

Religions et modernités

Collection dirigée par Jörg Stolz

1. Olivier Favre, *Les Eglises évangéliques de Suisse*
2. N. Durisch, I. Rossi et J. Stolz (dir.), *Quêtes de santé*
3. Martin Baumann, Jörg Stolz (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse*
4. Mallory Schneuwly Purdie, Matteo Gianni et Magali Jenny (éd.), *Musulmans d'aujourd'hui : intégrations et identités plurielles*
5. Michel Deneken, Francis Messner (dir.), *La théologie à l'Université*
6. Francis Messner, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Formation des cadres religieux en France. Une affaire d'Etat ?*
7. Philippe Bornet, Claire Clivaz (dir.), *Evolution et croyances*
8. Jörg Stolz et Edmée Ballif, *L'avenir des réformés. Les Eglises face aux changements sociaux*
9. Sébastien Fath, Jean-Paul Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*
10. Philippe Bornet, Claire Clivaz, Nicole Durisch Gauthier, Philippe Hertig et Nicolas Meylan (éd.), *La fin du monde. Analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*
11. Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet, Emmanuelle Buchard, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*

Jörg STOLZ, Olivier FAVRE,
Caroline GACHET, Emmanuelle BUCHARD

LE PHÉNOMÈNE ÉVANGÉLIQUE

Analyses d'un milieu compétitif

LABOR ET FIDES

Avec le soutien de la Ville de Genève.

ISBN 978-2-8309-1468-8

© 2013 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretffides.com
Site Internet : www.laboretffides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Presses Universitaires de France, Paris
Diffusion au Canada : Dimédia, Montréal

Remerciements

La publication de cette recherche n'aurait pas pu voir le jour sans la collaboration, les conseils et les remarques de nombreuses personnes. Nous tenons tout d'abord à remercier Andrea Niederhauser, Jeanne Rey-Pellissier, Tobias Sälzer et Markus Naef-Egli pour leur collaboration active à la réalisation de ce projet. Un merci particulier à Alain Polo pour l'apport de ses données uniques sur les Eglises évangéliques de Suisse et sa participation à de nombreuses discussions sur le projet.

Nos sincères remerciements vont également à Véronique Mottier pour ses remarques et ses idées ainsi qu'à Jean-François Mayer, Thomas Römer, Pierre-Yves Brandt, Jean-Paul Willaime, Philippe Portier et Sébastien Fath pour leur intérêt envers notre projet et leurs conseils avisés. Nous tenons également à remercier chaleureusement Roland J. Campiche et Marc Lüthi de leur considérable investissement, dès le début du projet, de leurs judicieuses observations et de leur enthousiasme envers notre recherche.

Notre étude a pu se baser sur une richesse et une variété de données issues de différents projets menés au sein de l'Institut des sciences sociales des religions contemporaines de Lausanne. A cet égard, nous tenons à remercier particulièrement Laurent Amiotte-Suchet et Christophe Monnot ainsi que tous les professeurs et collaborateurs de l'Institut.

Nos chaleureux remerciements vont encore à Julie Montandon, pour sa relecture attentive et Francesco Gregorio pour son travail de traduction ainsi qu'à la maison d'édition Labor et Fides et plus particulièrement à Gabriel de Montmollin et Muriel Füllemann pour leur professionnalisme, leur confiance et leur disponibilité. Les photos présentes à l'intérieur de notre ouvrage ont été prises par Jean-Charles Rochat et Christophe Monnot. A cet égard, nous tenons grandement à les remercier.

Nos sincères remerciements s'adressent également aux différentes institutions qui par leur aide financière ont permis la parution de ce livre :

- Le Fonds national suisse (FNS), pour son considérable soutien et sa confiance pour notre projet de recherche *Evangelical Identity Project I et II*, ainsi que pour les recherches *National Congregations Study in Switzerland (NCSS)* et *Religion dans le monde moderne* qui nous ont fourni d'importantes données. Nous remercions également le FNS d'avoir financé la dernière année de doctorat (bourse « chercheurs et chercheuses débutants ») de Caroline Gachet dont la thèse s'inscrit directement dans notre projet.
- La Faculté de théologie et de science des religions, Université de Lausanne. Nous tenons particulièrement à remercier son doyen de l'époque, Pierre Gisel.
- La Fondation Chuard Schmid
- Le Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions, Université de Lausanne
- La Société Académique Vaudoise
- Le Fonds de publications de l'Université de Lausanne

Nous aimerions finalement exprimer notre reconnaissance envers tous nos interviewés qui ont accepté de répondre à nos questions avec disponibilité, gentillesse, intérêt : sans eux, cette étude n'aurait pu être réalisée.

Introduction

Les évangéliques : un « phénomène » ?

Jörg STOLZ, Olivier FAVRE, Emmanuelle BUCHARD

En 1997, deux journalistes de *L'Hebdo* – magazine d'opinion et de débats – consacraient un dossier à l'évangélisme en Suisse et introduisaient leurs lecteurs à la thématique de la manière suivante :

*Armés d'une foi pure et dure, ils [les évangéliques] prennent la Bible à la lettre, arborent des poissons sur leurs voitures et pratiquent le culte « à l'américaine », avec un DJ pour les cantiques. Ils se réunissent en d'immenses séances de louange collective, forment des réseaux d'entraide et investissent les facultés de théologie. Les évangéliques, avec cent trente Eglises en Suisse, représentent désormais une force considérable face à l'Eglise réformée, qui se voit contrainte d'intégrer cette mouvance née dans ses marges. Plusieurs paroisses romandes sont tenues par des pasteurs évangéliques. Et le mouvement, loin de se calmer, attire toujours plus de jeunes. Les protestants suisses seront-ils, demain, tous évangéliques ?*¹

Huit années plus tard, en 2005, les journalistes de ce même magazine, toujours inquiétés par la « montée en puissance » de l'évangélisme, se questionnaient à nouveau sur le sujet : « Faut-il avoir peur des évangéliques ? »²

Bien que l'évangélisme en Suisse s'inscrive dans l'histoire religieuse du pays – il puise son origine principale dans le contexte de la réforme radicale du début du XVI^e siècle – force est de constater qu'il reste une réalité encore largement méconnue. Crainte et peur à son égard façonnent une opinion publique et médiatique profondément imprégnée de préjugés et de fausses croyances. La pluralité de l'évangélisme et de ses formes d'expression est généralement ignorée, au

1. Philippe BARRAUD et Sylvia FREDÀ, « La vague des nouveaux protestants », *L'Hebdo*, mis en ligne le 15.05.1997, http://www.hebdo.ch/la_vague_des_nouveaux_protestants_34120_.html.

2. Éric FELLE et Michel BEURET, « Faut-il avoir peur des évangéliques ? », *L'Hebdo*, mis en ligne le 31.03.2005, http://www.hebdo.ch/fautil_avoir_peur_des_eacutevangelicutes_20323_.html.

profit de ses caractéristiques inédites voire sensationnelles : croyance aux miracles, pratiques exaltées, lecture littérale de la Bible, zèle missionnaire... Mais si l'évangélisme questionne, intrigue voire inquiète l'observateur extérieur, c'est surtout pour son dynamisme et sa capacité de résistance face au processus de sécularisation qui a déjà profondément affaibli les appartenances religieuses traditionnelles du pays. Alors que les Eglises nationales – catholiques et réformées – perdent de plus en plus de fidèles, les évangéliques semblent en effet résister à cette lame de fond. Ils créent de nouvelles communautés, affichent une ferveur religieuse surprenante tout en revendiquant un attachement à un ensemble de valeurs, normes et croyances au premier abord peu modernes. L'évangélisme parvient ainsi à se développer à l'intérieur de nos sociétés *a priori* hostiles à toute forme religieuse institutionnalisée.

En se basant sur l'analyse de données qualitatives et quantitatives récoltées auprès de membres évangéliques de Suisse, notre ouvrage propose une contribution inédite à l'explication et à la compréhension de ce *phénomène évangélique*. Cette problématique a évidemment fait l'objet de beaucoup d'études en sciences sociales. Pour certains chercheurs, si l'évangélisme survit dans un contexte moderne et pluriel, c'est parce qu'il constitue un milieu qui se démarque du reste de la société grâce à la construction de frontières. Frontières géographiques et sociales (*théorie de l'enclave refuge*), mais également normatives (*strictness theory*). A l'inverse, pour d'autres sociologues, le développement de l'évangélisme s'explique non pas par une fermeture à l'égard de la société, mais plutôt grâce à sa capacité d'intégration et d'adaptation à la modernité, cette dernière devenant la condition même de son succès. Selon la *théorie du marché*, en proposant un produit religieux adapté aux besoins actuels des individus tant dans sa forme que dans son contenu, les Eglises évangéliques maintiennent une position dynamique et concurrentielle sur le marché du religieux. Quant aux tenants de la *théorie de l'identité subculturelle*, c'est bien la société moderne et plurielle qui permet la construction d'une identité évangélique solide. Le monde perçu comme un terrain hostile dans lequel les évangéliques s'engagent en vue de le modifier permet à leur milieu de se définir et de se donner un but clair.

Si l'ensemble de ces théories éclairent des éléments clefs, nous pensons néanmoins que l'explication du développement de l'évangélisme dans nos sociétés modernes ne peut se satisfaire uniquement de l'une d'entre elles. Nous proposons un nouveau mécanisme explicatif intégrant à la fois les concepts de milieu et de compétitivité. Dans

nos sociétés modernes, marquées entre autres par une individualisation dans le choix et les modes d'affiliations religieuses, les biens religieux se trouvent désormais en concurrence avec des biens **sécularisés** : concurrence en terme de *temps* (l'individu est maître dans la gestion et le choix de ses occupations, un temps précis n'est plus automatiquement consacré aux activités religieuses), concurrence dans leur *fonction* (lors de situations difficiles concernant la santé et le bien-être, l'individu peut se retourner vers un soutien religieux ou des aides séculières) et concurrence de *plausibilité* (des valeurs et des savoirs religieux mais aussi **sécularisés** peuvent définir une vision du monde et une manière de s'y comporter). Face à cette triple concurrence, les évangéliques se montrent extrêmement compétitifs, les membres pouvant satisfaire l'ensemble de leurs besoins – spirituels, relationnels, psychologiques, de loisirs et de sens – à l'intérieur du même milieu. Cette consommation interne est alors légitimée et régulée par un ensemble de normes qui structurent le milieu, solidifient l'appartenance de l'individu au groupe et limitent ainsi les tentations de jouir d'offres **sécularisées**. L'évangélisme constitue donc un **milieu social compétitif** et c'est grâce à cette double caractéristique qu'il connaît un succès en terrain helvétique, mais également, de manière plus large, en Europe.

Définition de l'objet de recherche

Jean-Paul Willaime définit l'évangélisme comme **une** « christianisme de conversion »¹ militant à la fois pour un engagement individuel et communautaire visible². De manière générale, les analystes des mouvements évangéliques – sociologues et historiens réunis – retiennent les cinq caractéristiques suivantes³ :

1. WILLAIME, 2001a, p. 73 ; FAVRE, 2006, p. 25.

2. Le terme « évangélique » provient du grec *evangelion* signifiant « bonne nouvelle ». Fondamentalement, être évangélique, c'est faire sienne la Bonne Nouvelle, à savoir la venue d'un sauveur, envoyé de Dieu, parmi les hommes. L'acception que nous retenons souligne l'importance donnée par ces protestants au moment de la conversion, également appelée « nouvelle naissance », comprise comme une expérience personnelle d'appropriation du salut. La conversion, que les évangéliques datent parfois avec précision, est souvent accompagnée d'émotions et d'expériences spirituelles marquantes que les protagonistes se plaisent ensuite à relater. **Un lien existe également avec les évangiles, les évangéliques insistant sur la diffusion de la révélation et du message chrétiens.**

3. Cf. WILLAIME, 2001a ; ELLINGSON, 1988 ; BEBBINGTON, 1989 ; HUNTER, 1983, 1987 ; FATH, 2005a. Pour une critique de ces attributs cf. GONZALEZ, 2009.

- (1) la croyance en une inspiration divine des Ecritures légitimant une interprétation plus ou moins « directe »¹ du texte biblique ;
- (2) le développement d'une foi personnelle découlant d'une conversion individuelle ;
- (3) la centralité de Jésus-Christ dans la vie du croyant ;
- (4) la forte insistance sur l'évangélisation ou la mission ;
- (5) la dimension interdénominationnelle².

Malgré la présence de ces convictions centrales, l'évangélisme reste polymorphe. D'importantes variations existent à la fois entre les dénominations et à l'intérieur-même de celles-ci concernant notamment les modes d'interprétation des textes bibliques – positions plus ou moins littéralistes –, les rapports à la société – attitudes plus ou moins exclusivistes – et la relation aux « dons du Saint-Esprit » – plus ou moins « charismatique ». En fonction de ces positionnements, la recherche admet alors généralement que l'évangélisme se subdivise en trois grands courants : charismatiques, classiques/modérés et conservateurs/fondamentalistes³. Notre méthodologie ainsi que nos analyses s'ancrent dans cette typologie tripartite qui s'était révélée tout à fait pertinente lors du premier volet de notre enquête quantitative. Nous identifions ainsi les conservateurs, qui marquent une certaine tendance à se séparer de la société, développent une vision apocalyptique du monde et une forte croyance en l'infailibilité de la Bible. Les charismatiques mettent quant à eux l'accent sur l'expérience émotionnelle de la présence du Saint-Esprit et les classiques se distinguent des deux autres sous-milieus par une ouverture plus grande face au monde et d'autres types de lecture de la Bible. Cette typologie constitue évidemment un outil théorique et non une réalité figée. Les frontières internes mais également externes, nous le verrons, sont parfois perméables, les différentes tendances s'influençant les unes les autres et l'ensemble du milieu évoluant et se modifiant en fonction de la société dans laquelle il s'insère. La diversité évangélique s'inscrit également dans son mode organisationnel. En Suisse,

1. L'attitude à l'égard de la Bible implique un refus catégorique de toute démythologisation des textes (cf. BULTMANN, 1985). Les récits miraculeux sont acceptés sans difficulté comme des faits historiques. L'état de péché de l'homme et sa recherche de salut individuel, culminant dans l'expérience de la conversion, sont des notions centrales pour les évangéliques.

2. Pour les évangéliques, « être chrétien » – à savoir être converti – prime sur l'appartenance ecclésiale. Il en résulte une certaine facilité à changer d'Eglise au sein du milieu. Dans cette perspective, le concept de « marché du religieux » se révélera alors pleinement pertinent.

3. Cf. JUNG, 1992 ; SMITH, 1998 ; FÖLLER, 1994 ; FAVRE, 2006.

le milieu se compose de centaines de groupes locaux, réunis au sein d'une quarantaine de Fédérations ou alors, quelquefois, tout simplement indépendants. A cela, il faut encore ajouter la présence de courants évangéliques au sein des Eglises réformées officielles.

Sur la base de ces caractéristiques à la fois théologiques, comportementales et organisationnelles, nous pouvons définir, pour le besoin de notre analyse, qui entre ou non dans notre catégorie **évangélique**. Aux membres appartenant aux Eglises, qui de par leur histoire s'inscrivent clairement dans le milieu évangélique, nous avons également inclus dans notre échantillon des individus attachés à des Eglises réformées mais présentant des caractéristiques « typiquement » évangéliques définies plus haut¹. A l'inverse, notre définition n'inclut pas les membres des communautés en marge du protestantisme, à savoir les « chrétiens exclusivistes » comme les témoins de Jéhovah ou l'Eglise néo-apostolique qui, en prétendant précisément à une certaine exclusivité dans leur mode organisationnel, s'éloignent du caractère interdénotationnel propre aux Eglises évangéliques. Il en va de même pour les groupements se référant à des Ecrits sacrés autres que la Bible et allant donc à l'encontre de notre premier critère. C'est le cas notamment de l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours – dont les membres sont couramment nommés les mormons – ou des adventistes du 7^e jour. Par ailleurs, nous avons également écarté de notre échantillonnage, les membres d'Eglises dites ethniques, issues de l'immigration. Même si nous sommes conscients que celle-ci explique en partie la présence et le développement de l'évangélisme en Suisse, les parcours et les inscriptions de ces membres dans le milieu relèvent de logiques particulières – en lien avec leur situation d'immigration – et nécessiteraient dès lors une analyse spécifique et à part entière.

1. Pour le détail de notre méthodologie et de la création de notre échantillon, le lecteur peut se reporter à l'Annexe méthodologique. Concernant l'histoire de l'évangélisme en Suisse, brièvement, ce dernier tire ses racines de la Réforme protestante et plus particulièrement de sa version radicale, l'anabaptisme (début XVI^e siècle). On admet généralement trois autres sources principales à la base de l'évangélisme contemporain, à savoir le piétisme (début XVIII^e siècle), le mouvement du Réveil (XIX^e siècle) et le pentecôtisme ainsi que le mouvement charismatique qui en découlera (début XX^e siècle). Pour un approfondissement de la dimension historique de l'évangélisme en Suisse, nous dirigeons le lecteur vers l'ouvrage de FAVRE, 2006, pp. 63-87.

L'énigme de la compétitivité du milieu évangélique

Alors que les Eglises officielles peinent à remplir leurs lieux de culte et que les vocations à la prêtrise ou au ministère pastoral se font rares, l'évangélisme a le vent en poupe. De nouvelles Eglises s'implantent, des cultes réunissent souvent plus de deux cents personnes et des conventions au retentissement national s'organisent. Si le milieu évangélique se maintient et se développe dans ce contexte d'effritement des appartenances confessionnelles, c'est qu'il forme, selon nous, un *milieu social compétitif*.

Fondamentalement, la reproduction de l'évangélisme s'explique à la fois par une reproduction endogène – à savoir le maintien des enfants des évangéliques à l'intérieur du milieu de leurs parents – et par la conversion de membres sans « origine » évangélique¹. L'enjeu est alors de comprendre d'une part pourquoi et comment les enfants restent et, d'autre part, comment et pour quelles raisons des individus font une démarche de conversion et s'inscrivent durablement dans ce milieu.

Si l'évangélisme est performant dans sa reproduction endogène et exogène, c'est parce qu'il constitue un *milieu social* en tant que tel avec ses frontières, ses modes de communication interne, ses normes et ses valeurs comportementales. Les membres développent ainsi une appartenance et une identité communautaire spécialement fortes. Ensuite, si le milieu se reproduit, c'est qu'en plus de posséder des frontières relativement solides le protégeant des influences du monde extérieur, il offre également à ses membres présents et futurs un produit attractif et *compétitif* face à l'ensemble des biens proposés par la société *sécularisée*. Les évangéliques font donc preuve d'une habilité particulière dans le jeu à la fois d'ouverture et de fermeture des frontières de leur milieu. Nous postulons ainsi que compétitivité et milieu ne s'excluent pas mais se combinent pour assurer la pérennité de l'évangélisme en Suisse.

Le but de notre étude qui se base sur une enquête quantitative représentative et des entretiens qualitatifs menés auprès d'évangéliques sera de brosser un tableau très complet de leurs croyances, pratiques, valeurs et normes, de saisir la nature de cette identité évangélique tout en expliquant son maintien et sa transmission dans le contexte helvétique. De plus, en intégrant d'autres données issues

1. En terme de proportion, le milieu évangélique helvétique se développe davantage par une reproduction endogène (cf. STOLZ/FAVRE, 2005, 2009).

de différentes enquêtes sociologiques menées auprès de la population suisse, nous pouvons intégrer à notre projet des dimensions comparatives, chronologiques et évolutives. Un second but sera alors de présenter le milieu évangélique en mouvement, de chiffrer et dégager ses principales évolutions.

Plus précisément, notre étude nous permettra de répondre à cette question centrale et ses sous-questions – colonne vertébrale de notre recherche – formulées ainsi :

Comment peut-on expliquer la résistance des évangéliques dans le contexte pluriel et sécularisé de la Suisse ?

- (1) Quelles sont les valeurs, les normes, les croyances et les pratiques qui structurent le milieu ?
- (2) Comment ces valeurs, normes, croyances et pratiques participent-elles à la reproduction du milieu ?
- (3) Quel rôle joue la compétitivité dans la reproduction du milieu ?

Notice méthodologique

La méthode mixte

Notre étude s'inscrit dans une approche dite mixte, c'est-à-dire une méthode combinant à la fois récolte et analyse de données quantitatives et qualitatives, en vue d'expliquer un même phénomène¹. La partie quantitative fut menée dans un premiers temps, de manière indépendante, par Olivier Favre dans le cadre de sa thèse en 2003². Plus de 1000 questionnaires récoltés auprès de membres évangéliques vivant en Suisse, ont généré de très nombreux renseignements d'ordre sociodémographique sur le milieu tout en éclairant ses pratiques, ses croyances et ses rapports à la société. De cette enquête sont nées alors des hypothèses quant à l'explication du développement et du maintien de l'évangélisme dans le contexte helvétique qui

1. Cf. BERGMAN, 2008 ; BRYMAN, 1988 ; KELLE, 2001, 2007 ; TASHAKKORI/TEDDIE, 1998 ; HAMMERSLEY, 2008.

2. Cf. FAVRE, 2006. Nous sommes conscients que ces données datent quelque peu. Cependant, nous y avons apporté des données qualitatives plus récentes et surtout nous avons pu puiser dans des résultats nouveaux issus de différentes études sociologiques menées sur la religiosité en Suisse, et donc en partie sur les évangéliques. Cet ensemble de données, y compris les données récoltées en 2003, nous ont alors permis de nous intéresser à l'évolution et aux changements du milieu évangélique suisse, tout en l'inscrivant dans le paysage religieux helvétique dans son ensemble.

sont devenues le point de départ d'une deuxième étude, qualitative cette fois-ci, débutée en 2006. La force de la méthode mixte est alors de pouvoir ancrer les premiers résultats quantitatifs dans le terreau des significations individuelles, d'affiner les mécanismes explicatifs et d'obtenir alors un niveau élevé dans les analyses des phénomènes étudiés¹.

Bien que ces deux sources de données constituent le cœur de notre analyse, nous les avons enrichies d'un ensemble de résultats issus de différentes études sociologiques menées précisément auprès des évangéliques de Suisse ou plus généralement auprès de l'ensemble de la population. Cet apport nous permet d'augmenter la précision de nos analyses, en y apportant des comparaisons avec les autres communautés religieuses du pays ou avec la population en général et d'opérer une approche diachronique en étudiant le milieu dans son évolution, ses continuités et ses changements. Ainsi, les analyses présentées dans notre ouvrage sont issues des données suivantes :

1. 1100 questionnaires quantitatifs auprès de membres évangéliques réalisés par Olivier Favre dans le cadre de sa thèse sur les Eglises évangéliques de Suisse,
2. 95 entretiens qualitatifs menés auprès de « simples » membres, pasteurs, spécialistes de l'évangélisation, désaffiliés et évangéliques dans des Eglises réformées²,
3. les résultats publiés par l'Office fédéral de la statistique (OFS) lors du dernier recensement mené en 2000 auprès de la population suisse³,
4. les données pour la Suisse issues de l'*International Social Survey Program* (ISSP) (1999), ainsi que les résultats quantitatifs de l'étude *Religion et lien social* (RLS) menée en 1999 sur les convictions religieuses des Suisses (N=1562)⁴,

1. JICK, 1979, p. 602 ; TASHAKKORI/TEDLIE, 1998, p. 41.

2. Pour (1) et (2) voir l'Annexe méthodologique.

3. Le recensement collecte tous les dix ans différentes données sur la structure de la population suisse. Une analyse des variables religieuses et de leur évolution a été menée par Claude BOVAY (2004). En juin 2012, l'OFS publiait les résultats structurels 2010 et offrait de nouvelles données sur le paysage linguistiques et religieux de la Suisse. Nous n'avons malheureusement pas pu utiliser ces chiffres, notre livre étant sous presse à ce moment-là. Cependant, les tendances dégagées par cette enquête concernant notamment les appartenances religieuses confirment et corroborent celles issues de l'étude *Religion et monde moderne* menée en 2011 que nous utilisons dans nos analyses.

4. Les résultats de l'analyse conjointe de ces deux sets de données font l'objet d'un ouvrage « Les deux visages de la religion » de CAMPICHE (2004). Les données concernant la population suisse qui seront présentées dans notre ouvrage proviennent pour leur

5. les données issues de l'étude quantitatives *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS) menée en 2010. Cette étude analyse l'organisation, les activités religieuses, sociales, culturelles et politiques de 1040 communautés établies en Suisse, dont les communautés évangéliques¹,
6. les données issues de l'étude *Religiosité dans le monde moderne* qui se base sur des questionnaires quantitatifs (N=1229) et des entretiens qualitatifs (N=73). Cette étude – qui s'inscrit dans la suite de la recherche RLS – explore la religiosité et l'irreligiosité des individus dans le contexte helvétique contemporain. On y retrouve différents types de religiosité, dont l'un correspond au milieu évangélique².
7. les données quantitatives issues du travail de mémoire d'Alain Polo rédigé en 2010. Ce travail analyse l'évolution du nombre des membres à l'intérieur des 27 principales Eglises évangéliques de Suisse de 1970 à 2000³.

L'équipe de recherche et ses principes

La démarche sociologique exige du chercheur une position de neutralité dans l'approche et l'analyse de son objet d'étude. La juste compréhension des phénomènes sociaux et des mécanismes qui les produisent impose à celui qui les étudie une rigueur critique par rapport à ses préjugés et ses propres structures de pensée. S'il ne peut en faire table rase, le chercheur doit néanmoins en faire une analyse objective, en prendre pleinement conscience afin de minimiser leur impact et les potentiels biais qui peuvent en découler et se répercuter dans les diverses étapes de la recherche. Concernant précisément notre étude, notre rapport à l'objet religieux exige une rigueur et un détachement critiques envers lui. La position d'« agnosticisme méthodologique »⁴ nous interdit alors de juger du bien-fondé ou de la véracité des croyances et des actions des individus étudiés. Le but n'est pas de déterminer si telle ou telle conviction s'avère juste ou fausse, bonne ou mauvaise, mais de comprendre les mécanismes et les enjeux qui se terrent derrière ces mêmes convictions. Ce processus exige du chercheur une mise à distance totale de tout parti pris et

grande majorité de l'enquête RLS. Nous préciserons leurs sources lorsqu'elles sont issues d'autres recherches.

1. Cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011.

2. Cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011.

3. Cf. POLO, 2010.

4. Cf. HAMILTON, 2001.

a priori sociaux, confessionnels, et politiques tant au moment de la récolte que lors de l'analyse des données.

Dans notre cas, ce principe d'agnosticisme méthodologique acquiert toute sa force et sa pertinence, notre équipe étant formée de chercheurs internes mais également externes au milieu. Olivier Favre, docteur en sciences sociales, est également pasteur d'une Eglise évangélique, alors que Jörg Stolz, Caroline Gachet et Emmanuelle Buchard ne font pas partie du milieu étudié. Notre expérience a montré qu'une telle diversité est un atout. La connaissance interne du milieu et un recul critique se complètent judicieusement, chacun ayant pu jouer le rôle de « limite critique » pour l'autre. Cette configuration a aussi pu parfois alimenter débat et discussion, stimuler la réflexion et finalement affiner l'analyse.

A relever finalement que notre étude s'appuie sur un paradigme postpositiviste et **pragmatique**¹ qui se distingue d'une position purement constructiviste et postmoderne². Cela signifie qu'on admet l'existence d'une réalité externe au sujet interviewé, même si celle-ci est toujours construite par le sujet. Cet angle d'approche permet de repérer les causalités sociales qui se terrent derrière les propos, comportements et significations individuelles³.

Plan du livre

Notre ouvrage vise à expliquer la résistance de l'évangélisme dans le contexte sécularisé de la Suisse en mobilisant deux concepts clefs, à savoir ceux de milieu et de compétitivité. En proposant des biens attractifs tout en maintenant une vision du monde spécifique et en défendant un ensemble de convictions particulières, le milieu évangélique occupe une position privilégiée sur la scène religieuse helvétique. Le chapitre premier de cet ouvrage nous familiarise premièrement avec cette conception de l'évangélisme en tant que milieu social compétitif, tout en chiffrant son évolution et en évaluant par là même sa résistance dans un contexte helvétique largement sécularisé. Nous pénétrons ensuite dans ce milieu afin d'y analyser les différentes normes, pratiques, valeurs et croyances qui le structurent et participent à l'élaboration de frontières claires et solides : le phénomène de la conversion (chapitre 2), l'ensemble des

1. Cf. CRESWELL, 1998 ; TASHAKKORI/TEDDLI, 1998, STRAUSS/CORBIN, 1988.
2. Cf. LINCOLN/GUBA, 1985.
3. Cf. MAXWELL, 2005 ; SAYER, 2000 ; MILES/HUBERMAN, 1994.

croyances, des pratiques et des valeurs religieuses (chapitre 3), la dimension communautaire (chapitre 4), le respect à l'égard des figures d'autorité et la manière dont celles-ci l'exercent (chapitre 5) et le choix matrimonial (chapitre 6). Ensuite, dans l'optique d'expliquer le développement du milieu, nous nous penchons précisément sur la transmission de cet ensemble de convictions évangéliques, à la fois dans le cadre de la socialisation (chapitre 7) et de l'évangélisation (chapitre 8). Les derniers chapitres questionnent pour leur part – et ce de manière originale – la thématique du développement de l'évangélisme : le chapitre 9 observe les déplacements des membres au sein du milieu évangélique, voire vers ou à partir du milieu réformé. Il s'agit donc de prendre en compte la réalité du marché, dynamique et pluriel, de l'évangélisme dans la diffusion et la transmission de son « ethos ». Le chapitre 10 présente plus en détail la vie d'évangéliques en paroisses réformées. Le chapitre 11 nous permet d'affiner ces mécanismes explicatifs concernant la reproduction du milieu, en s'intéressant plus particulièrement à leurs échecs. Pourquoi et comment certains membres quittent le milieu ? Finalement, nous dressons un bilan, entre changements et continuités (chapitre 12), analysant le développement de ce milieu qui, tout en maintenant des frontières nettes avec l'extérieur, sait s'adapter à la société dans laquelle il évolue.

Règles de lecture

Afin de situer nos interviewés évangéliques et de leur procurer une certaine épaisseur sociale, lorsque nous citons leurs propos, nous indiquons leur âge, leur orientation évangélique (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que leur profession. Concernant, les individus qui ont quitté le milieu, nous indiquons l'orientation de la dernière Eglise fréquentée.

Nos interviews ont été retranscrites mot à mot, avec les hésitations, les pauses ainsi que les termes utilisés par les interviewés eux-mêmes. Cependant, afin de fluidifier la lecture et de rendre les propos le plus intelligibles possible, nous avons parfois opéré certaines modifications concernant la structure grammaticale, tout en maintenant le contenu, le langage parlé et donc l'atmosphère de l'entretien.

Les citations de longueur importante sont mises en évidence par un retrait dans le texte. Lorsque nous rapportons uniquement des termes et des expressions utilisées par les évangéliques eux-mêmes, nous les écrivons dans le texte en *italique* et entre guillemets.

Chapitre premier

LA COMPÉTITIVITÉ DU MILIEU ÉVANGÉLIQUE EN SUISSE

Jörg STOLZ, Olivier FAVRE, Emmanuelle BUCHARD

1.1. Les évangéliques comme « milieu social »

Le concept de milieu social désigne un groupement d'individus partageant une même perception du monde et un ensemble de valeurs et de règles spécifiques. Il se caractérise également par la délimitation face à l'extérieur de frontières communes et le développement à l'interne d'une communication propre reposant sur un langage normé¹.

Cette notion se révèle pleinement appropriée à l'analyse de l'évangélisme : ses membres intériorisent et affichent un certain nombre de traits socioculturels et symboliques identiques, partagent un ensemble de règles, normes, valeurs précises et distinctes desquelles découle une manière spécifique de se situer et de se comporter dans et vis-à-vis de la société au sein de laquelle ils évoluent. Tout milieu social peut évidemment accueillir une diversité interne importante et se subdiviser en plusieurs sous-milieus. L'évangélisme n'échappe pas à cette tendance et intègre des sensibilités diverses concernant aussi bien le contenu et l'expression de ses convictions que la modalité de son organisation. Néanmoins, son analyse fait clairement apparaître l'existence d'une « identité évangélique » commune, définissant et distinguant à la fois symboliquement, culturellement et structurellement les individus qui font partie du milieu de ceux qui n'en font pas².

1. Cf. SCHULZE, 1990, 1995.

2. L'application du concept de milieu social à l'analyse de l'évangélisme (cf. STOLZ, 1999a, 2000, 2002 ; STOLZ/FAVRE, 2005) est très proche du concept d'identité subculturelle (cf. SMITH, 1998). Cependant, la notion de « milieu social » semble davantage adaptée au contexte européen et suisse en particulier où l'évangélisme connaît une histoire et une évolution spécifique et où les relations entre les membres et l'ensemble de la société – plus spécifiquement avec le politique – relèvent d'une nature et d'enjeux différents que celles qui sont développées par leurs coreligionnaires américains. A la fin de ce chapitre, nous reviendrons plus en détail sur ces diverses théories et leurs particularités propres.

De plus, le milieu évangélique se révèle particulièrement compétitif et ce à un double niveau. Les membres ont à leur disposition un ensemble de services religieux « traditionnels » (culte, école du dimanche, groupe de prière...) mais également tout un lot d'activités « annexes » (camps, sorties, week-end, activités artistiques, sportives, relation d'aide et soutien psychologique...) qui les occuperont – pour ceux qui le souhaitent – tout au long de la semaine et répondront à leurs besoins les plus divers. Le milieu évangélique propose ainsi à ses membres un ensemble de biens religieux et spirituels mais également sécularisés participant à la construction d'une identité évangélique globalisante et totalisante : les loisirs, les relations amicales et amoureuses se développant à l'intérieur même du milieu. Ce dernier se positionne ainsi de manière efficace dans la concurrence avec d'autres biens sécularisés, les acteurs du système pouvant y satisfaire l'ensemble de leurs besoins non seulement spirituels mais également matériels, sociaux et psychologiques. Le milieu évangélique se montre ainsi attractif à la fois pour les membres qui y ont grandi et pour les individus qui y sont « étrangers ». De plus, à l'interne, le milieu fait également preuve d'une compétitivité remarquable : la grande majorité des Eglises s'investit dans le développement d'offres nouvelles et diverses et participe alors à la vitalité, au développement et au renouvellement continu de l'évangélisme.

Ainsi, si l'évangélisme se développe dans le contexte sécularisé de la Suisse, c'est parce qu'il constitue un milieu social à la fois extrêmement normé et compétitif. Il peut résister à la concurrence extérieure, en incitant ses membres – par le biais de normes et de règles qui le régulent – à satisfaire un nombre élevé de besoins en son sein, tout en étant attractif pour des individus évoluant en dehors de ses frontières¹.

Les évangéliques comme milieu

Les évangéliques ne forment pas un agrégat d'individus épars se retrouvant le dimanche lors du culte pour qu'ensuite chacun

1. Il est indispensable de préciser que nous analysons les relations entre le milieu et ses acteurs dans la perspective de l'*individualisme méthodologique* dont BOUDON (1977, 1983) est le principal défenseur. Les individus agissent rationnellement à partir de « bonnes raisons » subjectives. La compréhension de ces dernières exige également la prise en compte des contraintes de l'action et des structures dans lesquelles elles se développent. Ainsi les logiques des actions individuelles des évangéliques sont à étudier en interaction avec le milieu normé et régulé, milieu et acteur s'influençant mutuellement.

reprenne le cours de sa vie. Les membres se sentent clairement appartenir à une communauté avec laquelle ils partagent un certain style de vie et un ensemble de convictions qui les distinguent du reste de la société. Ils évoluent alors consciemment dans un milieu qui leur permet la construction, dans la durée, d'une identité solide dont la nature religieuse imprègne et détermine l'ensemble des comportements. Analysons de plus près les différentes caractéristiques qui constituent l'évangélisme en tant que milieu social permettant à ses membres d'évoluer et de se perpétuer dans une société largement sécularisée.

Structure sociodémographique

Les évangéliques se distinguent clairement du reste de la population suisse en général, et des milieux catholiques et réformés en particulier, quant à leur composition familiale. Ils affichent premièrement un taux de mariage nettement plus élevé – 72,5 % d'entre eux sont mariés pour 47,1 % de la population suisse, 52,2 % des réformés et 56,1 % des catholiques – et un pourcentage de divorce plus faible (tableau 1.1)¹. Concernant le nombre d'enfants par ménage, alors que la moyenne suisse est de 1,39 enfants et de 1,6 pour les catholiques et les réformés, elle monte à 1,81 pour les évangéliques avec même un pic à 2,46 enfants au sein de l'Eglise pour Christ. A relever que le nombre d'enfants par famille et le taux de femmes ménagères sont également plus élevés dans les foyers évangéliques que dans ceux de leurs concitoyens et coreligionnaires.

Concernant les attributs tels que la profession, la nationalité, le sexe et l'implantation géographique, bien que leurs analyses relèvent certaines spécificités, **elles** ne distinguent pas clairement les évangéliques du reste de la population. **S'ils** sont en moyenne plus jeunes que leurs concitoyens – cela s'explique en partie par le nombre élevé d'enfants dans les familles et par l'attractivité exercée par les Eglises classiques et charismatique auprès de la jeunesse – et s'ils se

1. Les charismatiques affichent un taux de divorce plus élevé (3,2 %) que les conservateurs (2,6 %) et les classiques (2,2 %). Cette différence s'explique par un recrutement exogène plus important à l'intérieur de ce sous-milieu. A signaler également qu'avec 0,8 %, c'est l'Eglise pour Christ (anciennement l'Assemblée des Frères) – communauté conservatrice – qui affiche **le pourcentage le plus bas de tous** les groupes considérés religieux ou non en Suisse. Nous verrons dans la suite de notre ouvrage qu'il s'agit d'une dénomination qui souligne très fortement les valeurs familiales traditionnelles.

situent loin de la moyenne suisse concernant la proportion d'étrangers, du point de vue du sexe et de la formation, ils s'insèrent dans les moyennes nationales¹. Quant à la répartition géographique, l'évangélisme apparaît plutôt « moderne », la majorité de ses Eglises s'implantant majoritairement en milieu urbain².

Face à l'ensemble des Suisses, mais aussi des autres confessions majoritaires du pays, les évangéliques défendent une structure familiale traditionnelle. Un taux élevé de mariages, un faible pourcentage de divorces, un effectif notable de femmes au foyer et un nombre important d'enfants permettent aux évangéliques d'assurer une reproduction durable du milieu. Cette conception traditionnelle de la famille s'insère dans une « culture évangélique commune » régie par des valeurs et des normes bibliquement légitimées, incitant les individus à se marier, condamnant la sexualité en dehors du mariage, stigmatisant le divorce et assignant au couple la fonction première de procréer et de transmettre ses convictions à ses enfants. Entrons maintenant plus précisément dans cette culture commune.

1. Cf. STOLZ/FAVRE, 2009. Cependant, la proportion d'étrangers au sein des Eglises évangéliques a fortement augmenté ces dernières années (ils forment environ 10 % des évangéliques). On compte aujourd'hui par exemple environ 150 Eglises africaines francophones en Suisse. L'immigration constitue ainsi une explication importante de l'augmentation du nombre d'Eglises, notamment charismatiques, et de la « résistance » du milieu en général dans le contexte helvétique. Cependant, nous avons décidé de ne pas traiter spécifiquement de cette dimension, les appartenances ainsi que les comportements religieux insérés dans des trajectoires migratoires relevant selon nous d'explications spécifiques et particulières, comme nous l'avons expliqué plus haut.

2. Plus précisément, 32 % de la totalité des Eglises évangéliques de Suisse se trouvent en ville, 23 % en agglomération et 17 % en campagne. Il est intéressant de relever la proportion inverse pour les milieux protestant réformé (10 % en ville, 20 % en agglomération et 29 % en campagne) et catholique (16 % en ville, 33 % en agglomération et 45 % en campagne) (STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011, p. 15). Les communautés « non établies » se distinguent ainsi des Eglises établies par leur implantation géographique dans un milieu davantage urbain, ce qui leur octroie une place privilégiée dans la compétition avec d'autres biens sécularisés.

Tablau. 1.1 Caractéristiques du « milieu évangélique » : structure et culture communes

	Eglises évangéliques			Eglises établies		Sans appartenance	CH Tot.
	Charismatique	Classique	Conservateur	Reformé	Cath. Rom.		
Structure commune							
Marié (1)	72,3 %	72,6 %	72,4 %	52,2 %	56,1 %	34,8 %	47,1 %
Nombre d'enfants (1)	1,6	1,84	2,06	1,6	1,6	1,1	1,39 %
Trois enfants et plus (1)	24,2 %	36,9 %	44,3 %	23 %	23,1 %	11,0 %	9,5 %
Ménagère	18,9 %	20,7 %	25,8 %	13,4 %	20,3 %	8,5 %	16,8 %
Culture commune							
Dieu existe, il s'est fait connaître dans la personne de Jésus-Christ (% entièrement d'accord)	98,6 %	96,6 %	98,3 %	31,9 %	44,6 %	18,4 %	
La Bible doit être comprise littéralement (2)	57,1 %	39,5 %	66,9 %	9,0 %	9,6 %	5,4 %	9,5 %

Le sexe avant le mariage est toujours une erreur (2)	75,2 %	56,0 %	88,2 %	6,3 %	4,2 %	0,9 %	5,8 %
L'avortement est toujours une erreur (2)	53,2 %	42,3 %	63,0 %	12,6 %	11,7 %	6,4 %	12,2 %
L'homme se consacre à la vie professionnelle la femme reste à la maison pour s'occuper des enfants (d'accord+entièrement d'accord)	59,3 %	47,7 %	78,1 %	37,6 %	34,9 %	15,4 %	34,5 %
Total (3)	361	378	361	564	776	136	1560

(1) Les données pour les Eglises réformées et catholiques romaines, les sans appartenance et la population totale proviennent de l'OFS 2000 (Claude BOVAY, 2004). (2) Les données pour les Eglises réformées et catholiques romaines, les sans appartenance et la population totale proviennent d'ISSP (actes du colloque du 9-11 novembre 2000 « ISSP – Religions et valeurs, problèmes de méthode et comparaison internationale », organisé par l'ORS et la FEPS). (3) Total des réformés, catholiques romains, sans appartenance et pop. Ch correspondent au nombre d'individus dans les groupes des données RLS (CAMPICHE, 2004).

Tableau. 1.1 Caractéristiques du « milieu évangélique » : frontières et communication interne

	Eglises évangéliques			Eglises d'Etat		
	Charismatique	Classique	Conservateur	Réformé	Cath. Rom.	Sans appartenance
Frontières						
Tournant religieux (1) (2)	97,2 %	94,3 %	96,6 %	24,6 %	20,3 %	21,8 %
Conversion	98,6 %	95,9 %	98,9 %	-	-	-
Sans conversion on n'est pas un vrai chrétien (entièrement acc.)	75,8 %	60,3 %	89,4 %	-	-	-
On ne trouve la vérité que dans une seule religion (1)	58,1 %	54,8 %	88,7 %	8,4 %	6,0 %	7,2 %
Communication interne						
Trois meilleurs amis convertis	54,1 %	57,4 %	79,5 %	-	-	-

Partenaire converti/ même dénomination	90,7 %	94 %	97,7 %	67,3 %	73,8 %	48,6 %
Total(3)	361	378	361	564	776	136

(1) Les données pour les Eglises réformées et catholiques romaines, les sans appartenance et la population totale proviennent d'ISSP. (2) Item formulé ainsi : « Has there ever been a turning point in your life when you made a new and personal commitment to religion ? », (3) Total des réformés, catholiques romains et sans appartenance correspondent au nombre d'individus dans les groupes des données RLS (cf. CAMPICHE, 2004).

Culture commune

La défense d'un certain nombre de valeurs et de normes, généralement en opposition avec celles soutenues par la majorité de la population Suisse, participe à l'élaboration de l'évangélisme en tant que milieu. Tout un ensemble de règles spécifiques en matière de comportement découle des croyances évangéliques et principalement de leur forte conviction en une Bible considérée comme parole divine. Ces attitudes formant un vaste domaine d'analyse repris dans les différents chapitres de notre ouvrage, nous allons ici nous cantonner à deux exemples significatifs relevant la présence d'une culture évangélique spécifique (tableau 1.1).

Pour 65,7 % des évangéliques, les relations sexuelles avant le mariage sont « toujours une erreur ». Ce pourcentage chute à 5,8 % pour la population suisse, 6,3 % pour les réformés et 4,2 % pour les catholiques. Ce décalage s'observe également dans les positionnements face à l'avortement. Alors qu'une grande majorité des évangéliques condamne cette pratique, elle est désormais largement admise par leurs concitoyens et même par leurs coreligionnaires.

Les catholiques et les réformés semblent avoir opéré une ouverture quant à ces divers comportements qui constituaient, il y a encore peu de temps, des valeurs centrales de leur système religieux. Leur position face à l'avortement et aux relations sexuelles prémaritales relève ainsi une certaine sécularisation de leurs convictions à laquelle le milieu évangélique semble résister. Si les relations sexuelles n'y sont pas du tout condamnées, nous verrons qu'elles ont néanmoins leur place dans un cadre précis, celui d'un couple hétérosexuel marié.

Frontières communes

La défense de ces valeurs traditionnelles trace évidemment, entre les évangéliques et le reste de la société, des frontières qui vont participer à la formation de l'évangélisme en tant que milieu. Ces démarcations se révèlent de façon encore plus nettes lorsque nous nous intéressons au pilier central de leurs convictions, à savoir la conversion, choix individuel et conscient de suivre Jésus-Christ et de mener une vie conforme à son enseignement. Cet acte, clairement identitaire, définit prioritairement – et cela plus qu'une adhésion formelle ou administrative à une Eglise – qui est évangélique et qui ne l'est pas. Pour 85,3 % des évangéliques, sans l'expérience de la conversion, il est impossible d'« être un vrai chrétien » et pour

presque 60 % d'entre eux « *on ne trouve la vérité que dans une seule religion* » (tableau 1.2). Alors que les réformés et les catholiques semblent avoir fait un pas important vers un certain œcuménisme, à la fois dans leur identité et dans leur message, les évangéliques maintiennent la conviction que leurs croyances impliquent la défense et l'intégration de principes précis difficilement négociables¹.

Cependant, même si ces frontières existent et sont revendiquées par les évangéliques eux-mêmes – simplement par la nécessité de l'acte de conversion pour se prétendre *vrai chrétien* – il serait incorrect de penser que ces derniers évoluent dans un cocon, hermétique à toute influence extérieure. Les évangéliques ne sont pas à l'abri de l'influence de la société et, inversement, ils tentent à leur tour d'agir sur leur environnement par la diffusion de leur message². De plus, à titre individuel, les évangéliques sont insérés professionnellement dans la société et par conséquent entrent personnellement et concrètement en contact avec le monde qui les entoure. Si le milieu est effectivement marqué par des frontières, elles ne sont néanmoins pas totalement hermétiques. S'ouvrant et se fermant à différents niveaux, elles permettent le maintien de la plausibilité du milieu, tout en permettant l'inscription de ses membres dans la société. Ce double positionnement, nous le verrons, participe grandement au développement de l'évangélisme.

Communication interne

Finalement, un haut niveau de communication interne entre les membres participe à l'élaboration de l'évangélisme en tant que milieu. La « culture évangélique », diffusée à travers toutes sortes d'activités et de structures, va favoriser la création et le maintien des

1. Nous reviendrons en détail sur ces principes et valeurs qui fondent l'identité évangélique. Nous pouvons citer la conversion, l'importance du mariage, de la famille, de la transmission religieuse ou encore une certaine réprobation envers l'homosexualité, le concubinage et le divorce. Ce maintien d'un noyau dur de convictions n'empêche néanmoins pas la collaboration de certaines Eglises évangéliques avec les Eglises catholiques et réformées pour différentes actions à caractère social ou religieux.

2. Les évangéliques mènent un grand nombre d'activités sociales (aide aux défavorisés, animation de quartier, nettoyage de forêts, concerts...): 90 % des communautés ont, dans la dernière année, mis sur pied une telle action. Au niveau politique, les évangéliques font cependant preuve de peu d'engagement. mais ce retrait ne fait pas du milieu une particularité. En Suisse, l'ensemble des communautés religieuses ont en effet une très faible, voire aucune, implication dans la sphère politique (STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011, p. 37).

liens collectifs. Le sentiment d'appartenance chez les évangéliques est alors très prononcé, les autres membres devenant des amis et, pour une majorité d'entre eux, des partenaires de vie.

Les évangéliques font preuve de peu de mixité religieuse, que ce soit dans leurs relations amicales ou amoureuses. Même si à l'intérieur du champ chrétien, le couple « chrétien – autre religion » reste très marginal, il s'avère que les couples évangéliques sont très majoritairement endogames : 90,7 % des charismatiques, 94 % des classiques, 97,7 % des conservateurs ont un partenaire également converti (tableau 1.2). Ces taux apparaissent encore plus significatifs quand on sait que les évangéliques ne représentent que 2 % de la population. Cette endogamie est bien le résultat d'une volonté avouée par les membres de se marier avec quelqu'un partageant les mêmes valeurs. Les amitiés des évangéliques se révèlent également très homogènes : 58,7 % d'entre eux affirment que trois de leurs meilleurs amis sont convertis. L'identité du milieu, ainsi que ses frontières, sont alors renforcées par la présence d'un entourage amoureux et amical de même confession.

Les évangéliques forment ainsi, et de manière assez nette, un groupe compact. Une identité évangélique émerge et confirme la thèse du milieu social au sein duquel les valeurs familiales traditionnelles restent remarquablement prépondérantes. L'appartenance au milieu se revendique, l'acte de conversion marquant une frontière claire entre un « dedans » et un « dehors ». Ces frontières sont renforcées par un haut degré de communication interne débouchant sur un sentiment d'appartenance marqué. Ces différentes caractéristiques protègent ainsi le milieu des influences libérales et plurielles de la société qui semblent, à l'inverse, avoir gagné les milieux catholique et réformé. Cependant, l'évangélisme ne forme pas une enclave. Ses membres vont au-devant d'une société dans laquelle ils s'engagent, la diffusion de leur message constituant une part importante de l'*ethos évangélique*. Ils proposent une alternative compétitive face à la pluralité des comportements présents dans la société contemporaine. Milieu et compétitivité sont alors les deux éléments clefs dans la compréhension de la résistance de l'évangélisme. Avant de revenir en détail sur ce modèle explicatif, il faut nous arrêter sur cette notion de résistance afin de la chiffrer.

1.2. La surprenante résistance du milieu évangélique dans le contexte suisse

L'évangélisme constitue certainement l'une des forces les plus innovatrices et les plus dynamiques de la scène religieuse helvétique. Selon les données de l'Office fédéral de la statistique, les évangéliques sont passés de 36 945 en 1970 à 112 964 individus en 2000, une croissance *a priori* exceptionnelle¹. Cependant, deux remarques s'imposent : les intitulés des questions ont évolués et invitent à plus de précision. Il est probable que les sondés se déclarent ainsi plus volontiers évangéliques que jadis. D'autre part, le phénomène de double appartenance – se déclarer évangélique tout en s'inscrivant dans une Eglise réformée – n'est pas pris en compte dans ces statistiques et concernent environ 29,9 % des évangéliques². Ajoutons encore les chrétiens de convictions évangéliques rattachés uniquement à une paroisse réformée, pour finalement évaluer le nombre total de chrétiens évangéliques à environ 200 000 individus (environ 3 % de la population) pour l'ensemble de la Suisse³. Ces membres se répartissent entre 1423 communautés, chiffre qui représente près d'un quart de l'ensemble des communautés religieuses implantées sur le sol helvétique⁴.

Selon notre typologie des sous-milieus décrite précédemment (*cf.* Introduction), la population évangélique de Suisse compte 10,7 % de conservateurs, 32,5 % de charismatiques et 56,8 % de classiques. Plus précisément, au sein de la tendance classique, les plus importantes dénominations – en terme de nombre d'Eglises – sont Chrischona (13 %), l'Eglise méthodiste (9 %), les Eglises évangéliques libres (8 %) et l'Evangelisches Gemeinschaftswerk (6 %). Le

1. *Cf.* BOVET, 2004.

2. FAVRE, 2006, p. 305.

3. STOLZ/FAVRE, 2009, p. 463.

4. La Suisse compte sur son sol 5734 communautés, ce qui représente 7,5 communautés religieuses locales pour 10 000 habitants. Plus précisément, au premier rang avec 30,5 %, nous retrouvons les catholiques romains avec 1750 Eglises, suivent les évangéliques (1423), puis les réformés avec 1094 paroisses (19,1 % du nombre total de communauté) (STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011, pp. 12-13). Par rapport à son nombre de fidèles – largement inférieur aux Eglises catholiques et réformées – l'évangélisme affiche un taux important de communautés. Ce rapport s'explique par la taille généralement petite des communautés et leur organisation de type congrégationaliste et associative qui leur permet de se multiplier et de se créer plus facilement que les Eglises s'inscrivant dans de fortes structures hiérarchiques. A relever à nouveau la part de l'immigration dans la création de nouvelles Eglises et dans l'explication de l'augmentation numérique que connaît l'évangélisme suisse depuis les années 1970.

sous-milieu charismatique, pour sa part, est majoritairement représenté par la Mission pentecôtiste suisse (10 %) et le Bewegung Plus (5 %). Concernant les conservateurs, c'est l'Eglise pour Christ qui compte le plus grand nombre de dénominations (6 %) ¹.

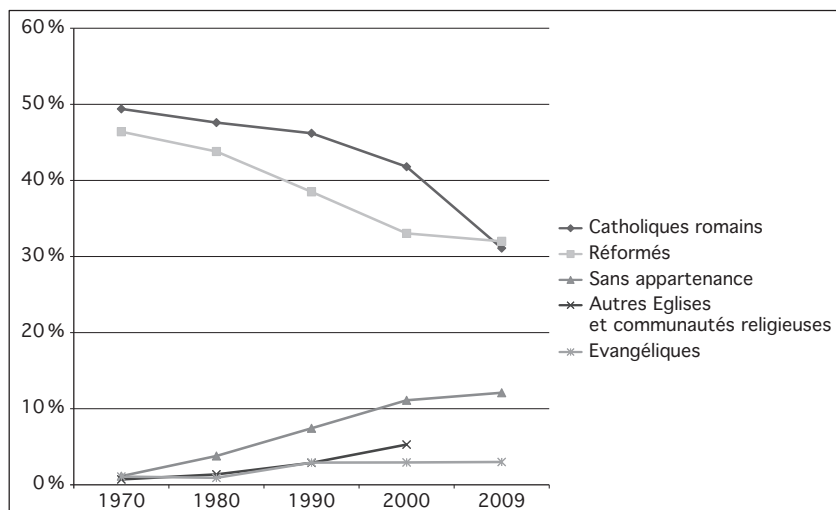
*L'évolution numérique des évangéliques
au regard des autres milieux confessionnels*

Durant ces dernières décennies, le paysage religieux helvétique a connu d'importants changements. Les processus de modernisation, d'individualisation et de pluralisation des modes de vie, auxquels s'ajoutent différentes vagues d'immigration, ont profondément bouleversé la donne religieuse. Dans un contexte marqué à la fois par une *indifférence* et une *diversité* religieuses grandissantes, les évangéliques – contrairement au milieu catholique et réformé – font preuve d'une étonnante résistance (graphique 1.1). En l'espace de trente ans, leur nombre n'a cessé d'augmenter sans jamais connaître de baisse significative, alors que dès les années 1970, les déclarations d'appartenances aux Eglises traditionnelles – catholiques et réformées – n'ont cessé de s'éroder. Alors qu'en 1970 la quasi-totalité de la population helvétique se déclarait appartenir soit à l'Eglise catholique, soit à l'Eglise réformée, ces dernières ont en l'espace de trente ans perdu de leur monopole ².

1. Une récente étude concernant la religiosité des Suisses montre qu'actuellement la majorité de la population (64 %) se distancie de la religion. La religion n'est pas absente de leur vie, mais ne joue pas de rôle majeur. Il est intéressant de relever que la majorité des individus se déclarant catholiques ou réformés appartiennent à cette catégorie, respectivement 66 et 70 %. L'appartenance confessionnelle traduit ici davantage une déclaration par « tradition » qu'un engagement individuel important et significatif dans une vie religieuse (cf. STOLZ/FAVRE, 2009).

2. Une récente étude concernant la religiosité des Suisses montre qu'actuellement la majorité de la population (64 %) se distancie de la religion. La religion n'est pas absente de leur vie, mais ne joue pas de rôle majeur. Il est intéressant de relever que la majorité des individus se déclarant catholiques ou réformés appartiennent à cette catégorie, respectivement 66 et 70 %. L'appartenance confessionnelle traduit ici davantage une déclaration par « tradition » qu'un engagement individuel important et significatif dans une vie religieuse (cf. STOLZ/KÖNEMANN/ SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ ENGELBERGER, 2011).

Graphique 1.1 Evolution des appartenances religieuses en Suisse 1970-2009¹



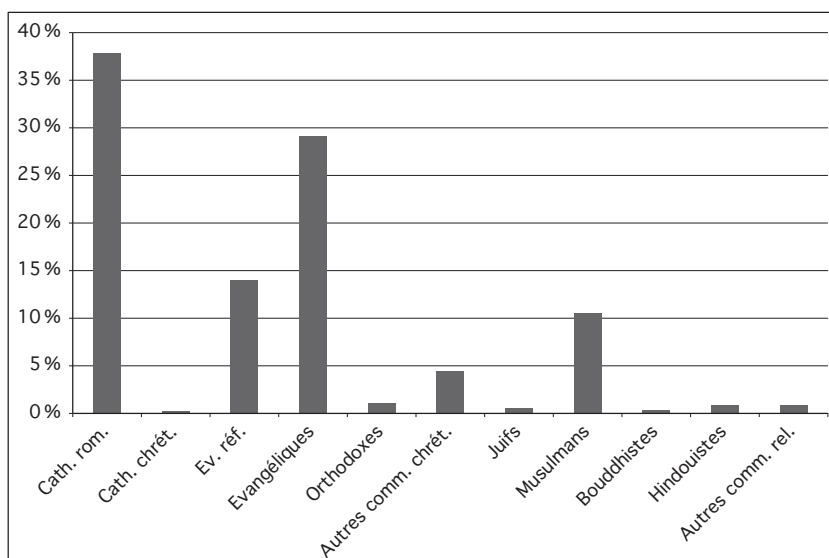
De plus, contrairement aux catholiques et aux réformés, se déclarer évangélique signifie un engagement concret et significatif pour les individus, leurs convictions religieuses jouant un rôle central et déterminant dans leur vie². L'ensemble de notre ouvrage revenant en détail sur cette appartenance évangélique et son caractère « totalisant », nous nous contentons ici, à titre d'exemple, de comparer le taux de participation au culte des évangéliques avec celui des catholiques et des réformés (graphique 1.2). En Suisse, 690 000 personnes participent régulièrement à un rituel religieux pendant la semaine. 37,9 % (264 596) de ce nombre sont des catholiques

1. Les chiffres de 1970 à 2000 proviennent de l'Office fédéral de la statistique et de l'étude de Favre et Stolz (2009) qui ont analysé ces chiffres pour le milieu évangélique. Les pourcentages de 2009 pour les catholiques romains, les réformés et les sans appartenance, proviennent de l'enquête MOSAICH (Mesures et observation sociologique des attitudes en Suisse) financée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, reconduite tous les deux ans, et qui porte sur différents thèmes sociaux et vise à connaître les attitudes et le comportement de la population suisse envers les institutions politiques et sociales. Le taux d'évangéliques en 2009 provient de nos estimations exposées dans le point 1.2.

2. Seuls 15 % des évangéliques entretiennent un rapport distancié (cf. note 13) avec leur religiosité. Pour la grande majorité d'entre eux (85 %), les convictions chrétiennes débouchent sur un engagement religieux individuel et communautaire important. (cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011).

romains¹. Ils sont suivis par les évangéliques qui représentent 29,1 % (200 790) de l'ensemble des individus qui participent à un rituel religieux pendant la semaine. Au vu du nombre d'évangéliques en Suisse (3 % de la population), ce taux est vraiment spectaculaire et traduit l'engagement religieux réel et concret dont font preuve les membres des Eglises libres. A titre de comparaison, seuls 99 352 réformés – rappelons qu'ils représentent plus de 30 % des appartenances religieuses en Suisse – se rendent au culte le dimanche.

Graphique 1.2 Taux de participant au rituel le week-end dernier



Graphique établi sur la base des données de l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS), Stolz/Chaves/Monnot/Amiotte-Suchet, 2011.

Les évangéliques semblent ainsi résister avec succès à la vague de sécularisation qui bouleverse la donne religieuse en terrain helvétique et érode les appartenances confessionnelles traditionnelles. Cependant, si nous examinons plus précisément l'évolution numérique du

1. Précisément, la question posée aux responsables des communautés religieuses interrogées était la suivante : « *Quelle a été la fréquentation totale, en incluant adultes et enfants, de l'ensemble des célébrations religieuses tenues le week-end dernier par votre communauté, c'est-à-dire les célébrations du vendredi, du samedi et du dimanche ?* » (STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011, p. 24).

milieu évangélique, force est de constater que les différentes tendances ont connu, ces dernières décennies, des destins variés. Alors que les Eglises classiques et conservatrices, dans leur ensemble, semblent se maintenir au niveau du nombre de leurs membres – tout en subissant pour certaines d’entre elles des pertes relativement importantes – ce sont surtout les communautés charismatiques qui connaissent une augmentation constante et relativement forte. Analysons plus en détail ces évolutions.

*L’évolution numérique des évangéliques
au regard des sous-milieus*¹

Les classiques : entre baisse et stagnation

Les Eglises évangéliques classiques connaissent, depuis la fin des années 1980, une stagnation, voire pour certaines d’entre elles, une baisse importante du nombre des membres (graphique 1.3). C’est le cas notamment de l’Eglise évangélique méthodiste – la plus importante en Suisse par le nombre de ses affiliés – qui a subi en l’espace de trente ans une importante diminution : alors qu’en 1970 elle comptait 20 831 membres, ils ne sont plus que 8411 en 2004.

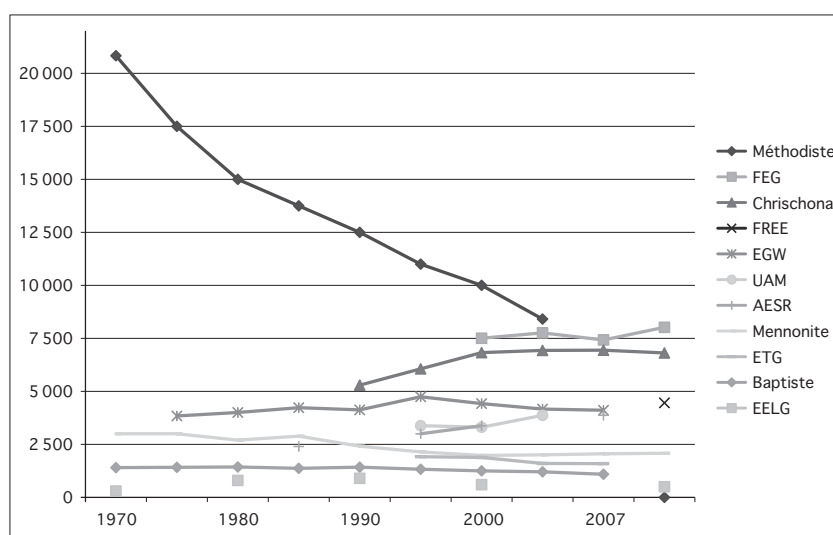
Les Eglises classiques se trouvent actuellement dans un processus de repositionnement, notamment face à une vague charismatique qui pénètre l’ensemble du milieu évangélique. Alors que certaines communautés ont intégré dans leurs convictions, tant dans le fond que dans ses modalités d’expression, des éléments à connotation charismatique (culte dynamique, pratique de la guérison, du parler en langues...), d’autres en sont restées en marge et semblent se rapprocher davantage du milieu réformé, que ce soit dans la forme des cultes ou dans le relâchement de certaines exigences morales². C’est le cas notamment de l’Eglise méthodiste – Eglise qui possède

1. Les données, ainsi que les graphiques présentés dans cette section, sont issus de la recherche de terrain menée par Alain Polo (2010) auprès de 12 Eglises classiques, 5 conservatrices, 10 charismatiques. Ce dernier s’est plongé dans les archives des 27 principales Eglises évangéliques de Suisse afin de saisir réellement l’évolution du nombre de leurs membres entre 1970 et 2008 et d’en fournir des explications.

2. Nous verrons tout au long de nos chapitres que les Eglises classiques sont moins intransigeantes que leurs voisines conservatrices et charismatiques concernant les domaines de la morale. Certaines Eglises s’accommodent par exemple du concubinage et la question de l’avortement et sa condamnation y font désormais l’objet de questionnements et de débats.

le plus de liens établis avec les Eglises réformées – dont la forme du culte, par exemple, se rapproche davantage d’une célébration protestante que des cultes qui prennent place dans les autres communautés du milieu évangélique. La stagnation que semble subir, depuis quelques décennies, les Eglises classiques peut alors se comprendre comme les conséquences à la fois d’une perte d’attractivité et d’un affaiblissement des valeurs et des normes qui régulent le milieu.

Graphique 1.3 Evolution du nombre de membres des principales Eglises classiques



Les conservateurs : une certaine stabilité

Il est extrêmement difficile d’obtenir des chiffres quant à l’évolution réelle du nombre de membres affiliés aux Eglises conservatrices. Comptant davantage sur l’implication effective de l’individu dans la communauté plutôt que sur un engagement formel, les responsables de ces Eglises ne tiennent généralement pas de statistiques. De plus, lorsqu’elles existent, ces derniers refusent de les communiquer, conséquence possible d’une volonté de rupture face à la société plus marquée et d’une certaine réticence à collaborer avec toute institution étatique. Malgré ces obstacles, on relève une image de stabilité relative des membres de ce sous-milieu et donc aucune baisse ni

augmentation importante¹. Si ces Eglises ne se développent pas malgré le taux élevé de natalité – rappelons que le nombre d'enfants moyen est de 2,06 et que 44,3 % des conservateurs ont trois enfants et plus –, cela s'explique en partie par une difficulté grandissante à garder ses enfants dans le milieu. Est-il trop normé et exigeant ? En perte d'attractivité ? Certainement les deux. Même si les Eglises conservatrices se caractérisent par un retrait social plus important que les autres sous-milieus, elles n'évoluent pas hors de la société et ses influences la pénètrent néanmoins. Le discours qui y circule et les modalités des pratiques – notamment celles du culte – sont jugés désormais vieillis par les jeunes générations qui cherchent à insuffler un certain dynamisme à leur communauté. Si ces Eglises tiennent à ne pas être identifiées au mouvement charismatique et condamnent le caractère exalté des convictions qui s'y expriment, certains de ses membres admettent la nécessité d'une modernisation des modes de célébration. Les jeunes membres de ces Eglises, tout en maintenant une inscription dans leur communauté conservatrice, s'impliquent également dans d'autres activités (camps, séminaires, conventions de jeunes) mises en place par des Eglises classiques ou charismatiques².

Les charismatiques : une nette augmentation

Aucune des Eglises charismatiques n'aurait vécu de décroissance au cours de ces dernières décennies. Elles connaîtraient même, au contraire, une évolution spectaculaire (graphique 1.4).

Dans leur majorité, ces Eglises sont plus récentes, laissant supposer l'existence d'un lien entre année de création et croissance numé-

1. Ne pouvant obtenir de chiffres, le constat de l'évolution des membres découle des entretiens menés auprès de différents responsables des Eglises conservatrices. Par exemple, Polo nous rapporte ces éléments concernant l'Union des Eglises évangéliques baptistes : « [...] à notre question de la tendance rencontrée par cette Eglise au cours des dernières décennies, il nous a été concédé l'existence d'un déclin lent mais assuré des baptêmes au sein des Eglises locales [...]. Cette diminution dans le nombre sous-tend aussi un certain vieillissement de la population de cette Eglise, ainsi qu'un désengagement progressif des jeunes qui y sont nés. Un tel phénomène nous a été évoqué par notre contact qui ne cachait pas son appréhension sur le maintien à terme de son Eglise au su de la faible représentation des classes les plus jeunes » (2010, p. 43).

2. Il est évident que la question des moyens financiers entre également en ligne de compte. Les Eglises évangéliques non soutenues par l'Etat vivent grâce à l'apport financier de leurs membres. Les communautés conservatrices, plus petites et généralement indépendantes – une partie des charismatiques et des classiques se regroupent en effet en fédération – ont des moyens financiers limités et peuvent par conséquent développer un panel d'offres restreint.

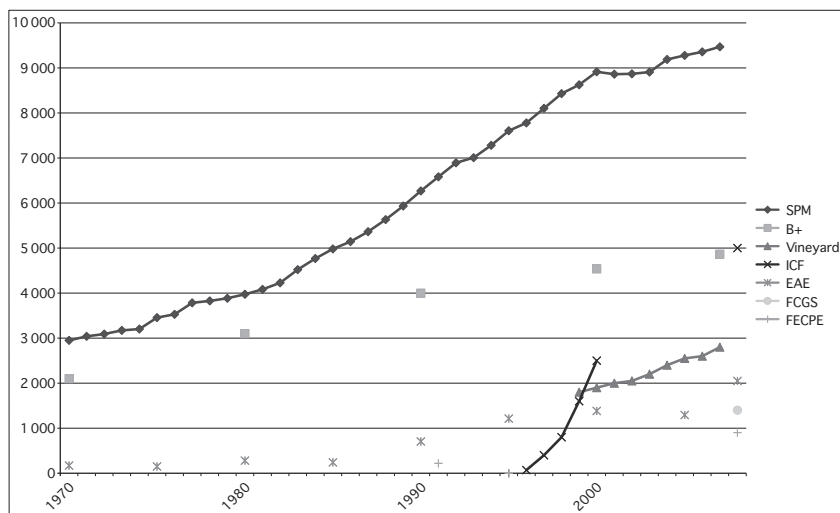
rique. Si ce lien existe, il peut davantage se comprendre comme une inscription directe de ces Eglises dans une société moderne et une utilisation performante des moyens de communication et de développement entrepreneurial qu'elle propose. Les Eglises charismatiques se distinguent par un renouvellement constant de leurs prestations, ce qui leur permet sans doute de recruter, davantage que les autres, de nouveaux membres¹. Revendiquant également le statut moderne et innovateur de leurs offres (culte dynamique, concerts de rock...), elles savent se positionner sur le marché de manière extrêmement compétitive, surtout auprès de la jeunesse.

Si leur compétitivité explique en partie le succès des Eglises charismatiques, il faut néanmoins relativiser le pouvoir explicatif de ce critère. La croissance de certaines Eglises est parfois due à un regroupement de communautés auparavant indépendantes. La Mission suisse pentecôtiste (SPM) en 2004 intègre dans son organisation quatre nouvelles Eglises et connaît alors logiquement une hausse du nombre de ses membres. De plus, cette évolution semble également la conséquence d'un rééquilibrage du milieu. Le caractère interdénominationnel de l'évangélisme permet un déplacement important de la part de ses membres au sein du milieu. Si le mouvement charismatiques dynamise l'ensemble du milieu par le caractère innovant de son offre sans cesse renouvelée – et donc attire de nouvelles personnes étrangères au milieu –, son succès semble également résulter d'un transfert des évangéliques classiques et parfois conservateurs vers la tendance charismatique dans laquelle ils pourront bénéficier de biens plus variés, dynamiques et en accord avec leur époque².

1. 50 % des membres des Eglises charismatiques n'ont pas grandi dans le milieu évangélique et sont donc des convertis « exogènes ». A titre de comparaison, c'est le cas seulement de 13,5 % des conservateurs et 29,9 % des classiques.

2. Nous ne possédons pas de données quantitatives concernant ces changements d'Eglise. Nous affirmons l'existence de tels transferts entre les sous-milieus sur la base de nos entretiens qualitatifs. Nous reviendrons spécifiquement sur cette thématique dans notre ouvrage (*cf.* Chapitre 12).

Graphique 1.4 Evolution du nombre des membres des principales Eglises charismatiques



1.3. Pourquoi et comment les évangéliques résistent-ils ? Explications théoriques

L'évangélisme constitue ainsi un milieu résistant avec succès aux processus de sécularisation et de pluralisation qui traversent nos sociétés occidentales et érodent peu à peu les appartenances confessionnelles traditionnelles. Différentes théories, que nous passons en revue dans cette section, ont été développées pour expliquer cette curieuse énigme : la théorie de l'enclave refuge, la théorie de la socialisation, la *strictness theory*, la théorie du marché et celle de l'identité subculturelle. Nous proposerons une nouvelle explication quant au développement de l'évangélisme à partir de la concurrence générée par les changements socioreligieux. Tout en s'appuyant sur des éléments mis à jour par les précédentes explications, elle propose de nouveaux mécanismes permettant une compréhension complète de la réalité évangélique et de son développement en contexte helvétique et plus largement européen.

La théorie de l'enclave refuge

Cette théorie s'insère dans les paradigmes de la sécularisation postulant une disparition de la religion, conséquence du processus de

modernité qui traverse les sociétés occidentales¹. Si l'évangélisme parvient à survivre – et non à se développer – dans ce contexte, il le doit à sa *capacité de se prémunir contre les influences de la société moderne*². Ses membres évoluent à l'intérieur d'enclaves à la fois géographiques et sociales leurs permettant de conserver la légitimité de leur interprétation du monde, fortement remise en cause par la pluralité des modalités de comportements caractérisant la société contemporaine. Ainsi, la majorité des évangéliques serait composée de femmes et de personnes âgées domiciliées dans des milieux campagnards les protégeant d'une modernité qui, inexorablement, gagnera du terrain. Les évangéliques et leurs convictions seront alors soumis aux mêmes processus de sécularisation qui érodent les autres appartenances confessionnelles traditionnelles.

Cette théorie a été largement remise en question par différentes études empiriques menées notamment sur le terrain helvétique. Dans la majorité des cas, les évangéliques « ne sont surreprésentés ou au contraire sous-représentés dans aucune classe sociale. De même leur niveau de formation et de revenu ne diffèrent pas du niveau global suisse. »³ Ils ne sont d'ailleurs pas plus représentés en campagne qu'en ville, ni plus âgés que le reste de la population suisse et, contrairement à ce que suppose la théorie de l'enclave, l'évangélisme semble surtout se développer et se maintenir grâce aux relations particulières qu'il entretient avec la société moderne et plurielle dans laquelle il s'insère.

Néanmoins, une minorité des Eglises libres appartenant généralement au sous-milieu conservateur marque un certain retrait face au monde moderne et déploie des stratégies pour éviter son influence (développement de structures scolaires internes, adoption de codes vestimentaires spécifiques...). Dans cette seule configuration, la théorie de l'enclave peut alors se révéler pertinente.

Théorie de la socialisation

La socialisation reste le paramètre explicatif premier lorsqu'il s'agit de comprendre la réussite ou l'échec de toute religiosité⁴. Il

1. Cf. TÖNNIES, 1963 ; BERGER, 1967 ; WILSON, 1966 ; BRUCE, 1992, 2002, 2011. Cette théorie « pure » de la sécularisation a depuis été fortement remise en question par d'autres auteurs affirmant que la sécularisation ne débouche pas sur la disparition du phénomène religieux, mais sur une modification de ses formes et modalités d'expression (cf. HERVIEU-LÉGER, 1999).

2. Cf. HUNTER, 1983, 1987.

3. FAVRE/STOLZ, 2009, p. 141.

4. Cf. STOLZ, 2009b.

est ainsi peu surprenant que plusieurs auteurs soutiennent que l'évangélisme doit son développement surtout à *ses mécanismes per-formants de socialisation*¹. Selon cette théorie, les parents évangéliques feraient preuve d'une grande réussite lorsqu'il s'agit de transmettre leurs convictions religieuses à leurs enfants et de les maintenir à l'intérieur de leur milieu. Le « succès » de ce dernier s'expliquerait alors davantage par cette reproduction interne élevée que par le recrutement d'individus extérieurs.

Les recherches antérieures ont démontré que la socialisation est effectivement très importante au sein du milieu évangélique². Néanmoins, cette théorie ne peut à elle seule circonscrire l'ensemble des mécanismes participant au maintien du milieu. Il nous faudra donc la compléter et l'affiner notamment en prenant en compte l'inscription de l'évangélisme dans une société moderne et sécularisée et l'existence de normes régulant le milieu.

Strictness theory

La *strictness theory* soutient que les Eglises évangéliques résistent à la sécularisation parce qu'elles attendent de leurs membres un *engagement important en temps, en argent et en personnes (strictness ou rigueur)*³. Cet investissement global limitera alors considérablement les possibilités pour les fidèles de s'engager dans des activités profanes ou d'adhérer à d'autres visions du monde, tout en renforçant le comportement militant des individus à l'égard de l'« extérieur ». La *strictness* consolide alors le sentiment d'appartenance au groupe. Un manque d'exigence implique une désolidarisation des individus entre eux et envers le fonctionnement de leur communauté. À son tour, cet engagement faible débouche sur une perte des structures qui maintenaient aux yeux du membre la plausibilité du message transmis⁴.

Une variante relativement récente de cette théorie insiste sur la question de l'engagement personnel des membres au sein de leur

1. Cf. BIBBY/BRINKERHOFF, 1973, 1983 ; BIBBY, 1978 ; BRUCE, 2003, AMMERMAN, 1998 ; FER, 2007.

2. Cf. STOLZ/FAVRE, 2005, 2009 ; FAVRE, 2006.

3. Dean Kelley (1972) et Laurence Iannaccone (1994) sont les précurseurs de cette théorie.

4. À l'inverse, trop de *strictness* exigée par la dénomination peut également entraîner un désengagement de l'individu, le coût de l'appartenance devenant trop élevé par rapport aux bénéfices qu'il peut en tirer. Dans cette théorie, l'offre de sens est alors proportionnelle aux exigences.

Eglise¹. Ici le principal problème des Eglises est constitué par les *freeriders*, c'est-à-dire des individus qui tentent de profiter des bénéfices de la communauté religieuse sans s'engager de manière significative en temps et en argent. Si une communauté compte trop de *freeriders* en son sein, les ressources vont finir par manquer et le risque de désintérêt de la part des autres membres augmenter. Le succès des Eglises strictes réside alors dans leur capacité à écarter ces électrons libres par un niveau de *strictness* élevé.

Selon nous, même si l'évangélisme apparaît plus stricte par rapport aux Eglises nationales, force est de constater que sur sol helvétique il est représenté par une majorité d'Eglises classiques, davantage modérées dans leurs positionnements normatifs en comparaison avec les dénominations américaines qui constituent la base d'analyse des défenseurs de la *strictness theory*. De plus, les membres évangéliques se révèlent extrêmement mobiles au sein du milieu. Même s'ils appartiennent à une Eglise en particulier, cette adhésion ne les empêche pas de profiter des offres proposées par d'autres communautés et de devenir eux-mêmes des *freeriders*. Cette mobilité interne – encouragée par une offre diversifiée et constamment renouvelée – semble au contraire participer au développement du milieu. Il nous semble alors plus juste d'affirmer que les Eglises évangéliques ne condamnent pas les *freeriders* ou le *freeriding* mais le laxisme, l'engagement tiède des individus. De plus, cette notion a été largement critiquée en raison de son impossibilité à être mesurée. A partir de quand un individu devient-il un *freerider* ? Comment mesure-t-on l'engagement ?²

Néanmoins, malgré ces différentes lacunes, la *strictness theory* met à jour un élément essentiel à la compréhension du développement du milieu : les normes ne sont pas là seulement pour exclure les éléments tièdes, mais également pour le maintien d'un sentiment d'appartenance important et, par extension, d'une vision du monde plausible et solide face à une société plurielle et sécularisée.

1. Cette théorie, développée par Iannaccone, reprend des éléments de la *rational choice theory* qui tente de comprendre les comportements humains à partir de leur rationalité subjective (cf. STARKE/BAINBRIDGE, 1996 ; STARK/FINKE, 2000).

2. Pour une critique, un test et un affinement de la théorie de Iannaccone, se référer aux articles de OLSON/PERL (2001, 2005). Ils montrent que la *strictness* n'est pas significativement reliée à l'engagement à l'intérieur d'une même congrégation, mais qu'elle l'est entre les dénominations.

La théorie du marché

La théorie du marché s'inspire du modèle économique pour expliquer les changements religieux contemporains en général et le développement de l'évangélisme en particulier¹. Les différents groupes religieux s'inscrivent alors dans un marché du religieux devenant des prestataires de biens d'ordre spirituel. Selon cette théorie, le succès de l'évangélisme serait principalement dû à sa *compétitivité*, c'est-à-dire sa capacité entrepreneuriale remarquable, s'adaptant constamment à la demande grâce à une analyse de marché rigoureuse². Tout en s'assurant la persistance d'un noyau dur de conviction, les évangéliques acceptent d'intégrer les innovations les plus surprenantes : célébrations modernes, utilisation performante des nouveaux moyens de communication, diversification de leurs activités extrareligieuses...³

Si nous maintenons l'idée que l'évangélisme se développe grâce à sa capacité de proposer un produit attrayant, nous pensons néanmoins que la concurrence ne se joue désormais plus entre les différents groupes religieux, mais entre ces groupes et l'ensemble des institutions sécularisées. Les biens religieux sont en concurrence avec d'autres biens sécularisés, l'individu pouvant choisir de consacrer son temps à une activité de type religieuse, ou non⁴. Les évangéliques se révèlent alors particulièrement performants lorsqu'il s'agira de maintenir une consommation à l'interne.

1. Cf. FINKE/STARK, 1992, 1996 ; STARK/FINKE, 2000.

2. Cf. ROOF, 1999 ; BARKA MOKHTAR, 2001 ; SMITH, 1998. L'organisation des Eglises évangéliques, à l'image du management entrepreneurial, s'applique surtout à ce que l'on nomme les *Megachurches*, à savoir des Eglises qui attirent plus de 2000 personnes lors de leur culte dominical. Ces Eglises se trouvent essentiellement sur sol américain (cf. FATH, 1998).

3. De plus, cette théorie s'applique à l'analyse des Eglises américaines qui s'inscrivent sur un marché dérégulé – aucune présence d'Eglise étatique – où la concurrence entre les offres religieuses est forte et oblige les différents groupes à innover constamment afin de rester compétitif. Le contexte européen apparaît d'emblée différent : on y trouve un marché religieux nettement plus régulé par les grandes confessions historiques souvent affiliées à l'Etat. Cette différence est alors souvent citée pour expliquer la différence de religiosité entre les Etats-Unis et l'Europe (cf. CHAVES/CANN, 1992 ; BERGER/DAVIE/FOAKES, 2008).

4. Cf. STOLZ, 2006, 2009a.

Théorie de l'identité subculturelle

Pour les tenants de la théorie de l'identité subculturelle, l'évangélisme prospère grâce à l'*engagement combatif* qu'il mène envers la société moderne et plurielle¹. L'évangélisme s'inscrit effectivement dans un marché du religieux où il sait se montrer compétitif, mais son succès s'explique davantage par les dynamiques identitaires qui le constituent que par ses structures organisationnelles.

Les membres des Eglises évangéliques maintiennent avec la société un rapport de distinction, tout en s'y engageant avec pugnacité et conviction. Percevant l'extérieur comme une menace, ils font preuve d'un zèle considérable à vouloir changer leur environnement extérieur et convertir les gens à leur message. La distinction, l'engagement et le conflit vis-à-vis de la société extérieure constituent ainsi l'« ADN culturel »² des évangéliques. En dessinant des frontières symboliques par rapport à un adversaire visible et manifeste, l'évangélisme peut alors construire et maintenir un but clair et une identité collective solide s'inscrivant dans une subculture³. Les membres des Eglises libres n'évoluent donc pas hors du monde, mais au contraire se confrontent à ce pluralisme moderne et s'en nourrissent. Ce rapport devient alors le paramètre explicatif premier du développement de l'évangélisme.

La théorie de l'identité subculturelle est très convaincante et intègre à la fois les éléments de compétitivité et les dynamiques internes du milieu afin d'expliquer son développement. Nous maintenons ainsi l'idée que si l'évangélisme peut se constituer en milieu c'est en partie grâce à une distinction forte avec son environnement.

Cependant, alors que chez Smith, la notion de combat et de conflit apparaît centrale dans le comportement des évangéliques, force est de constater que cette dynamique apparaît moins évidente dans l'analyse du cas helvétique. La vision manichéenne du monde – les évangéliques d'un côté et le reste du monde de l'autre – suscitant sur une attitude combative, ne peut s'appliquer en Suisse qu'à une minorité d'évangélique. Bien que cette distinction existe et participe à la

1. Cf. SMITH, 1998.

2. SMITH, 1998, p. 121

3. Smith se base sur les théories des identités développées par TAJFEL (1982) qui insiste entre autres sur l'importance d'adversaires, d'*outgroup*, dans la construction d'identité sociale solide.

construction du milieu et de son identité, elle apparaît secondaire et davantage tempérée.

1.4. Une explication à partir de la théorie de la concurrence du religieux et du séculier

Selon nous, la majorité des théories existantes ne sont pas fausses. Cependant, si nous voulons proposer une explication convaincante à notre énigme, elles doivent néanmoins se combiner d'une manière nouvelle et s'insérer dans le contexte sociétal. Notre questionnement central est le suivant : comment se fait-il que les Eglises évangéliques sont capables de maintenir leurs effectifs – voire de les augmenter – alors que les Eglises historiques connaissent d'importantes décroissances ? En d'autres termes : comment expliquer la « résistance » du milieu évangélique ? Notre réponse est celle-ci : depuis les années 1960, les communautés religieuses doivent faire face à une intense concurrence séculière¹. Dans une telle situation, les milieux *qui misent en même temps sur la fermeture sociale et sur la compétitivité accrue* possèdent un net avantage face aux milieux qui optent pour l'accommodation. Dans la partie suivante, nous explicitons cette nouvelle théorie².

La transition vers la « société post-industrielle » des années 1960

Au cours du xx^e siècle, la Suisse s'est considérablement modernisée : le revenu disponible, le niveau d'éducation, les possibilités de loisirs, la mobilité, les soins médicaux et la sécurité personnelle augmentent de façon spectaculaire. L'individu évolue dans un nouveau contexte où il peut désormais opérer une multitude de choix et où le sens de ses actions et de ses expériences dépende de son for intérieur. Les années 1960 – époque charnière – sont ainsi marquées par une véritable révolution culturelle comprise comme la transition vers ce que l'on nomme la « société postindustrielle », la « société individualisée » ou encore l'« ère de l'ego »³. Dans cette nouvelle forme de

1. Concernant la révolution des années 1960 et ses conséquences sur le religieux, cf. PUTNAM, 2010.

2. Pour une description générale de la théorie de la concurrence du religieux et du séculier cf. STOLZ, 2006, 2009a. Pour une application empirique, cf. GRUBER/HUNGERMAN, 2008 ; HUNGERMAN, 2010.

3. Cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY-PURDIE/ENGELBERGER/KRÜGGELER, 2011.

société émerge alors une concurrence inédite entre les institutions religieuses et séculières.

Une triple concurrence religieuse-séculière

La concurrence religieuse-séculière se joue principalement à l'intérieur de trois sphères. D'abord dans une *concurrence concernant le temps et le coûts d'opportunité*¹. En raison des tendances à la modernisation du ^{xx}e siècle, la pratique religieuse dépend de plus en plus de choix personnels et entre en concurrence avec les activités de loisirs, mais également avec le travail rémunéré². L'individu s'interroge sur l'apport de la pratique religieuse et peut potentiellement envisager de remplacer ce temps par d'autres activités. En termes économiques, les « coûts d'opportunité » de la pratique religieuse s'imposent de plus en plus à la conscience individuelle. Le dimanche matin, nous pourrions tout aussi bien nous rendre à la messe que faire la grasse matinée, payer nos factures, courir ou passer du temps avec notre famille³. Plus les normes religieuses s'effondrent, plus forte devient la concurrence. Dès le moment où le travail et le *shopping* furent admis le dimanche, par exemple, la fréquentation du culte dominical subit de fortes pressions⁴. Ainsi, au cours du ^{xx}e siècle, les coûts d'opportunité de la pratique religieuse se sont considérablement transformés⁵.

Une deuxième concurrence religieuse-séculière peut être décrite en tant que *concurrence du bien-être*. Pendant longtemps, l'aide sociale était dispensée et contrôlée par les Eglises⁶. A la suite de

1. Encore au ^{xix}e siècle et jusqu'au ^{xx}e siècle compris, la pratique religieuse se présentait comme une activité sociale attendue, « allant de soi ». Pratique publique, elle n'était alors pas perçue comme une activité de loisir ni comme un moyen visant un épanouissement personnel ou la détente comme cela peut être le cas de nos jours (cf. LAMPRECHT/STAMM, 1994).

2. Cf. LUHMANN, 1982.

3. Cf. DIXON, 2007 ; GRUBER/HUNGERMANN, 2008.

4. Cf. GRUBER/HUNGERMANN, 2008.

5. Ces modifications touchent principalement les femmes. Encore au début du ^{xx}e siècle, leur domaine d'activité se confinait généralement à la sphère familiale. Peu à peu, elles s'insèrent sur le marché de l'emploi. Dès lors, la pratique religieuse des femmes subit une importante baisse en raison de cette nouvelle concurrence introduite par l'accès à l'activité professionnelle rémunérée (cf. DEVAUS/MCALLISTER, 1987 ; EBAUGH, 1993). Plus généralement, ce changement de rôle permit aux femmes d'accéder à tout un nouveau champ d'activité – notamment celui des loisirs – qui entre potentiellement en concurrence avec les activités religieuses.

6. Les Eglises chrétiennes ont depuis tout temps offert des solutions à différents problèmes humains. Par la prière, le croyant peut exposer ses difficultés et demander

différentes phases, nous observons dès les années 1960 l'apparition d'une concurrence accrue entre des structures d'aide sociale religieuses et laïques (étatiques ou privées). Bien qu'il soit encore possible de prier en vue d'une guérison ou de participer à un culte de guérison chrétien, par exemple, apparaît face à ces options une biomédecine – basée sur des postulats scientifiques – perçue comme autant – voire plus – qualifiée en la matière¹. Les « problèmes de l'âme » relèvent encore du domaine de compétences du corps ecclésiastique, mais ce dernier se trouve désormais en concurrence avec toutes sortes d'experts séculiers : psychologues, thérapeutes, sexologues, coachs de vie...² Même si la diaconie – engagements sociaux des communautés chrétiennes – reste importante, elle cohabite désormais avec tout un système d'aide sociale et d'assurances étatiques et privées qui dispensent, elles aussi, sécurité matérielle et physique en cas de maladie, accident ou autre désagrément³.

Une troisième forme de concurrence porte sur la *concurrence de plausibilité*. Les explications religieuses ont longtemps détenu le monopole concernant l'interprétation du monde et la création de sens. Pour une grande partie de la population, la manière d'envisager la réalité et de s'y comporter se construisait à partir du système de pensée chrétien⁴. Cependant, ici encore, nous observons une sécularisation importante des champs du savoir et des valeurs, impulsée à partir des Lumières pour finalement influencer l'ensemble de la population dès les années 1960⁵. Les « questions ultimes », aux-

des réponses, un pèlerinage peut déboucher sur des guérisons spirituelles ou corporelles, le corps pastoral offre soutien, réconfort et aide concrète aux nécessiteux. Les soins donnés aux pauvres et aux malades prenaient place principalement dans les institutions ecclésiastiques. Les Eglises répondaient ainsi aux questions sociales à l'image d'un Etat providence. Au cours de la modernisation, les soins hospitaliers ainsi que l'Etat d'une manière générale se sécularisent peu à peu. Cette évolution se traduisait il y a encore peu par la présence à l'intérieur d'institutions à caractère social d'éléments à la fois laïques et religieux.

1. Cf. DURISCH GAUTHIER/STOLZ/ROSSI, 2007 ; ROSSI, 2007.

2. Cf. ABBOT, 1980 ; BOURDIEU, 1987.

3. Cf. GILL/LUNDGAARDE, 2004.

4. Cf. KÖNEMANN, 2002. Les expressions « Dieu merci », « Que Dieu vous garde », « Selon la volonté de Dieu », « l'homme propose, Dieu dispose » sont des restes linguistiques de cette époque. Toutes sortes de « questions ultimes » – création du monde, le pourquoi des catastrophes naturelles, la question du Bien et du Mal, de la mort – étaient alors interprétées avec une clef de lecture religieuse, plus précisément chrétienne. Le sermon du dimanche – en particulier dans l'Eglise réformée – était alors considéré comme un moyen privilégié d'enseignement. La communauté religieuse offrait également des lieux d'échanges d'informations et beaucoup de moyens de communication, en particulier la presse écrite, étaient de nature confessionnelle.

5. Cf. BÜTLER, 2002 ; IMHOF/ETTINGER, 2007.

quelles on répondait autrefois religieusement, font aujourd'hui l'objet d'une multitude d'explications séculières tout autant – voire davantage – plausibles aux yeux de l'« homme de la rue ». Comment l'univers s'est-il créé ? Suite au *big bang*. Comment l'homme est-il apparu ? Grâce à l'évolution des espèces. Comment expliquer le tsunami du 11 mars 2011 au Japon ? Par des mouvements géologiques sous-marins. L'individu se retrouve ainsi, dans chacun de ces questionnements, face à une situation de concurrence de plausibilité. Il est évidemment toujours possible de comprendre un tsunami comme le signe d'une vengeance ou d'une volonté divine – mais le géologue, à ce même questionnement, nous donnera une autre explication. Cette concurrence se répercute également dans le choix des médias qu'effectue l'homme moderne. Il est tout autant possible de s'informer auprès de sources religieuses – livres, *podcasts*, chaînes de télévisions – que séculières, elles-mêmes nombreuses et souvent très attractives.

*Le champ le plus important de la concurrence :
la socialisation*

Le domaine à l'intérieur duquel la concurrence religieuse-séculière se joue de la manière la plus forte reste la socialisation¹. Jusqu'au milieu du xx^e siècle, l'éducation religieuse avait naturellement sa place à la fois dans le cadre familial et scolaire. Ces traditions s'effondrèrent dans le courant des années 1950-1960 avec la concurrence générée par de nouveaux acteurs à propos de l'*éducation des enfants*, aussi bien dans le cercle familial qu'à l'école. Face à une éducation religieuse, les alternatives se multipliaient et remettaient ainsi en question le bien-fondé et la valeur d'une instruction chrétienne. Nous avons la possibilité de baptiser nos enfants – mais pour quelles raisons ? Le baptême est-il utile pour les protéger ? Nous pouvons ame-

1. L'un des plus importants enseignements de la recherche en sociologie des religions concerne l'importance de la socialisation dans l'explication des comportements religieux. La religiosité n'est pas une donnée naturelle, comme la faim par exemple. Les religions sont des langages symboliques, dont les rites, les mythes, les « vues du monde » et les biens de salut doivent être appris par les individus afin qu'ils puissent les utiliser. Pour cette raison, la socialisation religieuse des enfants revêt une importance centrale dans la reproduction de la plupart des milieux spirituels. Le plus important agent socialisateur reste alors les parents. Ces derniers peuvent socialiser leurs enfants de façon directe – en leur enseignant eux-mêmes un ensemble de convictions et de comportements – et indirecte – en les dirigeant auprès d'autres instances de socialisation spécifiques (cercles d'amis, utilisation des médias, choix d'école).

ner nos enfants au catéchisme afin de les préparer à la confirmation – mais finalement à quoi sert-elle ? Apporte-t-elle des valeurs importantes et indispensables ? De la même manière, parents – et enfants ! – se questionnent sur la gestion de leur temps et sur les activités qui leur apporteraient davantage d’« utilité » et d’« amusement ». Le club de football, la musique, apprendre une langue ou bien passer du temps avec ses amis deviennent des alternatives possibles à prendre en considération. Cette concurrence s’installe également dans les *écoles*. Auparavant, l’éducation religieuse était majoritairement transmise ou organisée dans ce cadre scolaire. L’école avait entre autres pour but, encore au XIX^e siècle, de transformer les enfants en de bons chrétiens – ce qui signifiait en de bons citoyens¹. Or, l’instruction publique produisit un système de réflexion propre qui se voulait de plus en plus indépendant de la religion : la pédagogie. Autour de 1900, c’est l’école gratuite et publique qui s’impose². Peu à peu, au sein de l’instruction religieuse, les contenus séculiers et religieux entrèrent alors en concurrence. Finalement, l’enseignement laïque gagna : l’éducation religieuse, qui était de nature purement confessionnelle, se transforme graduellement en une pédagogie autour de grands principes religieux-moraux pour déboucher sur une transmission de valeurs humaines générales – et finalement sur un enseignement confessionnellement neutre *sur* les religions³.

La réaction du milieu « établi » et du milieu « ésotérique »

Face à de telles situations de concurrence, les Eglises et les différents milieux religieux ont réagi de différentes manières. Afin de clarifier notre explication concernant la résistance du milieu évangélique au sein de la société séculière, nous comparons sa situation avec celles des Eglises historiques (le milieu établi) et du milieu ésotérique. Les *Eglises historiques* et le *milieu établi* des membres engagés dans des paroisses catholiques et réformées semblent à ce jour ne pas disposer d’une stratégie claire face à cette concurrence séculière. Par le passé, la réaction principale consistait en une « adaptation acceptante » que nous pourrions nommer « accommodation »⁴. Les Eglises acceptent le fait qu’elles subissent – en raison de la concurrence séculière – une perte de leurs différentes fonctions. Les

1. Cf. SPÄNI, 2003 ; KOLPING, 1952, p. 16.

2. Cf. GRUNDER, 2011.

3. FRANCK, 2001, pp. 20 ss.

4. Concernant les réformés, cf. STOLZ/BALLIF, 2010.

raisons de cette réaction sont diverses. Les Eglises multitudinistes, financées par des impôts ecclésiastiques, sont des organisations profondément démocratiques et denses, qui peinent à se constituer en un produit attractif autour d'une identité claire. Le fait d'être membre actif dans une paroisse découle normalement d'une appartenance et d'une identification traditionnelle – ce qui correspond de moins en moins avec les caractéristiques des sociétés individualisées. Les Eglises multitudinistes ne peuvent pas non plus se baser sur des normes qui leur assureraient un minimum d'engagement des individus. Cet ensemble de paramètres débouche sur une participation décroissante, un manque d'attractivité notamment auprès de la jeunesse et un vieillissement du milieu dans sa globalité. De plus en plus, les Eglises historiques réalisent qu'une position passive de leur part entraînera des conséquences hautement négatives pour leur futur. Par conséquent, elles tentent de devenir « concurrentielles » en se lançant dans le *marketing*, en repensant à leur travail d'évangélisation et à leur identité¹.

Le « milieu ésotérique », constitué de personnes s'intéressant à la spiritualité alternative, mise, quant à lui, sur la « commodification ». La concurrence séculière n'y est pas rejetée ; au contraire, la forme du marché est assumée, le milieu s'efforce de rendre ses offres aussi attractives que possible². Les spécialistes du milieu – auteurs ésotériques, guérisseurs, enseignants, courtiers – proposent et vendent différentes pratiques et techniques en tant que produits sur un marché. Cours religieux et spirituels, retraites, offres de *wellness*, concerts, CD, vidéos, livres, séances de guérisons, objets protecteurs ou guérissant sont alors payants et se trouvent en concurrence avec une multitude d'autres produits. Les producteurs ne peuvent ainsi survivre sur ce marché qu'en proposant un « produit concurrentiel » qui répond à la fois à la demande et se démarque de l'offre concurrente³. Les consommateurs de leur côté agissent en fonction de leurs propres besoins en tenant compte à la fois de la qualité et du prix du produit. Les individus qui circulent dans ce milieu partagent très peu de convictions communes, à l'exception de la liberté que possède chacun dans le choix de ses croyances et pratiques. La comparaison,

1. Cf. KUNZ/FAMOS, 2006 ; MÖDINGER, 2001.

2. Cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY-PURDIE/ENGLBERGER/KRÜGGELER, 2011 ; BLOCH, 1998 ; BOCHINGER/ENGELBRECHT/GEBRACHT, 2009. Pour le « zwischenhändlern », cf. RADEMACHER, 2010. Pour une analyse théorique des formes institutionnelles du milieu ésotérique, cf. HERO, 2010.

3. Par la suite, se sont formés des « intermédiaires » ou « courtiers », lesquels présentent l'offre au public (par exemple des librairies, des centres, des célébrations).

même très sommaire, du milieu établi et du milieu ésotérique suffit pour se rendre compte que ce dernier se positionne de manière favorable face à la concurrence séculière de la société individualisée.

La réaction du milieu évangélique

Le milieu évangélique réagit d'une manière différente. Il se construit et se maintient autour d'une identité claire, les membres partageant un ensemble de croyances, pratiques, valeurs et normes communes. Si cette identité évangélique reste plausible aux yeux des évangéliques et si elle se maintient dans notre société sécularisée, c'est grâce à l'utilisation de deux stratégies, à savoir une combinaison entre « fermeture » et « compétitivité » (schéma 1.1).

La première stratégie, la « fermeture », consiste en la construction et le maintien de frontières claires qui vont minimiser les influences séculières extérieures et mettre en place un contexte adéquat pour la perpétuation de l'identité du milieu. La conversion – ainsi que tout un ensemble de convictions religieuses – trace une première frontière en définissant qui fait partie du milieu ou non. Ces frontières sont ensuite entretenues et renforcées par la présence au sein du milieu d'autorités fortes, d'un contrôle social performant, mais également d'une socialisation religieuse efficace. Le fort taux d'endogamie dont font preuve les évangéliques constitue également une stratégie de fermeture, limitant la venue d'« éléments extérieurs » potentiellement perturbateurs. De plus, à l'intérieur du milieu, chaque membre peut bénéficier d'une communauté soudée, à l'intérieur de laquelle il peut développer une vie sociale dense qui participera au maintien de sa vue du monde religieuse et minimisera ainsi les tentations de choix de vie séculier.

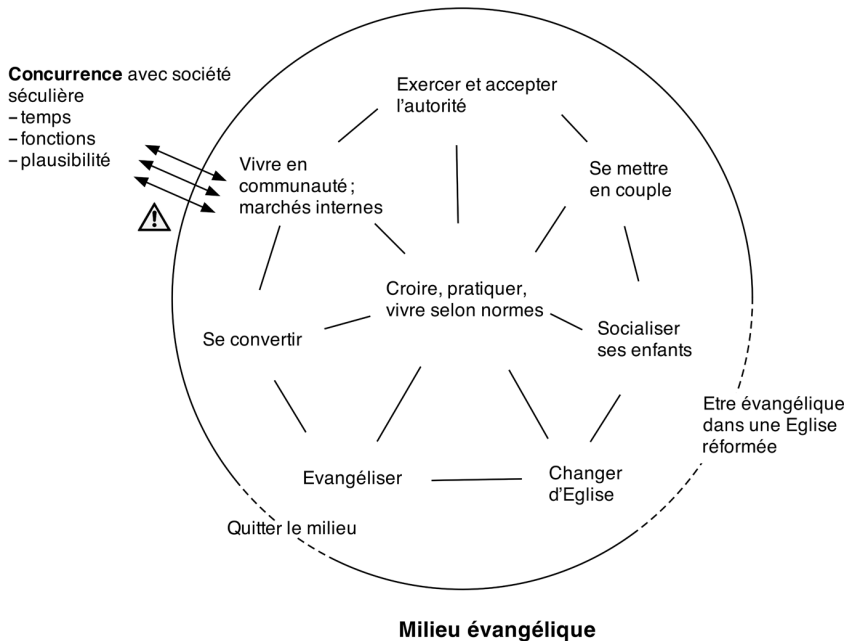
Parallèlement, si le milieu évangélique résiste dans nos sociétés, c'est qu'il y réagit par une forte compétitivité. Il propose des produits attractifs, une offre de haute qualité pouvant concurrencer les propositions séculières concernant tout un ensemble de besoins. Le membre peut y développer un réseau social (amis, partenaire), y trouver des activités de loisirs diverses (sport, vacances, activités artistiques) et des soutiens pour toutes sortes de difficultés personnelles (groupe de relation d'aide, des ateliers de guérisons, des cures d'âmes, cours pour les couples...). De plus, le caractère interdénominationnel de l'évangélisme – à savoir la primauté de l'acte de conversion sur l'appartenance ecclésiale – permet aux individus, bien qu'inscrits dans une communauté précise, de bénéficier des offres

d'autres Eglises. Le milieu évangélique fonctionne alors en utilisant des « marchés internes » dans lesquels on trouve des produits du milieu dans une forme particulière : du hip-hop chrétien, du rock chrétien, des médias chrétiens, des écoles chrétiennes, des conseillers conjugaux chrétiens... Ainsi les membres du milieu peuvent aisément s'abstenir de consommer des produits séculiers en utilisant l'offre du milieu qui a l'avantage de fortifier leur idéologie¹. La compétitivité du milieu évangélique se trouve ainsi non seulement dans la qualité de chacun des produits, mais également dans l'attractivité du « style de vie » évangélique en général, en comparaison avec d'autres milieux : si l'évangélisme se maintient, c'est bien parce qu'il propose des réponses adéquates aux différentes exigences et questionnements, aux besoins divers d'individus modernes. En ce sens, il ne survit pas, mais s'inscrit pleinement dans l'« ère de l'ego ». Les évangéliques n'évoluent donc pas dans un cocon, les frontières du milieu se montrent d'ailleurs parfois perméables. Certains d'entre eux quittent le milieu, d'autres se placent à sa frontière. C'est le cas notamment des évangéliques inscrits dans des Eglises réformées.

Notre livre entier a pour but de présenter et d'analyser ces différentes caractéristiques qui participent, à divers degrés, à la construction de l'identité du milieu – conversion, croyances, pratiques, normes, communauté, autorité, endogamie, socialisation, évangélisation, mobilité ecclésiale, être évangélique dans une Eglise réformée. Plus particulièrement, l'ensemble de ces éléments participe à la résistance du milieu évangélique, soit en participant à la création de frontières avec l'extérieur, ce qui minimisera son influence (*fermeture*), soit en contribuant à la formation d'offres attractives et concurrentielles (*compétitivité*) avec d'autres biens proposés par la société contemporaine.

1. Cette situation est analogue à celle qu'a vécu le milieu catholique au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle.

Schéma 1.1 Fermeture et compétitivité du milieu évangélique



Chapitre 2

« NAÎTRE DE NOUVEAU »¹

Olivier FAVRE

La conversion constitue un élément central de la foi des protestants évangéliques qui la désignent volontiers par l'expression de « nouvelle naissance »². Elle les définit même largement, au point où l'on peut qualifier l'évangélisme de « protestantisme de conversion »³. Sous l'angle théologique, la conversion représente alors le pendant subjectif du *sola fide* des Réformateurs. A travers elle, la foi devient personnelle. Autrement dit, c'est en adjoignant la conversion aux autres principes protestants (centralité de la Bible, sacerdoce universel, etc.) que ce protestantisme trouve sa spécificité évangélique, notamment son élan missionnaire consécutif à l'exigence de se convertir. En outre, en tant que porte d'entrée dans la foi chrétienne, la conversion fonde l'Eglise qui est alors perçue comme « peuple de Dieu », rassemblement de tous les chrétiens « nés de nouveau », c'est-à-dire « convertis », et beaucoup moins comme une institution.

La conversion se trouve donc au centre du credo des évangéliques et être « converti » apparaît comme gage d'authenticité de la foi chrétienne. Il est dès lors essentiel de comprendre comment les évangéliques envisagent *pratiquement* cette démarche et quels *attributs* ils lui prêtent. A partir d'entretiens, nous allons voir qu'elle est non seulement énoncé de foi, mais aussi et surtout acte croyant – revendiqué comme unique et définitif –, souvent couplé à une expérience de nature spirituelle et aux effets affirmés durables. D'un point de vue quantitatif, 97,1 % des évangéliques vivant en Suisse affirment

1. Une version préliminaire de ce chapitre a été publiée dans l'ouvrage *La conversion religieuse : Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* sous le titre « La conversion évangélique ou le choix d'être chrétien » (BRANDT/FOURNIER, 2009, pp. 179-197).

2. Substantivation de l'expression « naître d'en haut » ou « naître de nouveau » (γεννηθῆ ἀνωθεν) tirée de l'évangile de Jean (Jn 3,3) et popularisée au XX^e siècle par le prédicateur évangéliste Billy Graham au point où les évangéliques sont souvent appelés *born again Christians* aux Etats-Unis.

3. WILLAIME, 2001a, p. 73 ; FAVRE, 2006, p. 25.

avoir vécu une conversion et, pour 85,3 % d'entre eux, « *sans la conversion il n'est pas possible d'être un vrai chrétien* ». L'acte de conversion fonde à la fois l'identité évangélique individuelle et l'appartenance au milieu, et participe ainsi à la création de frontière avec l'extérieur. En ce sens, elle s'inscrit également dans une stratégie de *fermeture* qui selon nous contribue à l'explication de la permanence de l'évangélisme dans nos sociétés modernes.

Concrètement, nous nous proposons d'aborder ce phénomène à partir des récits individuels tout en situant ceux-ci dans leur cadre social et communautaire¹. La conversion se présente en effet comme une démarche résultant à la fois d'aspirations personnelles et d'attentes collectives. Nous nous intéressons premièrement au tissu relationnel du converti pour ensuite analyser les espaces à l'intérieur desquels se déroulent les conversions. Nous passons ensuite en revue ses divers attributs et significations pour aboutir à une présentation typologique des itinéraires recensés.

2.1. Réseaux relationnels des convertis

La conversion est rarement une expérience vécue solitairement. Elle dépend généralement d'un contexte relationnel particulier qui établit un lien entre le potentiel du nouveau converti et un ou plusieurs évangéliques convaincus. La question qui nous guide est de savoir comment la mise en relation avec une Eglise ou un groupe évangélique va s'effectuer. Notre attention se porte donc premièrement sur des convertis « exogènes », c'est-à-dire sans arrière-plan évangélique de départ. Comme nous allons le constater, c'est l'apparition d'un tiers qui constitue le catalyseur du retournement et donc de la mise en relation consécutive avec une nouvelle communauté religieuse.

Au vu de l'ensemble du matériau disponible, le discours de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi)² apparaît particulièrement significa-

1. Dans un premier temps, l'étude sociologique de la conversion s'est principalement intéressée aux motivations et démarches individuelles des convertis (cf. LOFLAND/STARK, 1965 ; STARK/BAINBRIDGE, 1985). Par la suite, une partie de la recherche s'est focalisée sur la conversion comme acte de langage (cf. ULMER, 1988 ; STAPLES/MAUSS, 1987), alors que d'autres auteurs se sont penchés sur la socialisation du converti, aux relations qui s'établissent avec le groupe (cf. BERGER/LUCKMANN, 2006). Plus récemment, plusieurs recherches se sont concentrées sur les récits de conversions (cf. HARDING, 1987 ; STROMBERG, 1993 ; GONZALEZ/MONNOT, 2007 ; ROELAND, 2008).

2. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

tif. Elle nous apprend que sa mère subissait une grave dépression. Dans ce contexte de souffrance, une amie invitera cette dernière d'origine réformée mais non pratiquante à se rendre à un culte évangélique. Son père ainsi que Justine et son mari se proposeront de l'accompagner. Justine décrit l'amie de sa mère comme quelqu'un de particulier :

C'était quelqu'un cette dame c'était vraiment quelqu'un... c'était super parce qu'elle a vraiment persévéré, elle nous a invité... parce que au début, c'est vrai que quand on connaît personne... on n'a pas forcément envie... Et elle a persévéré à nous inviter, puis on est venus ; finalement on est allés seuls comme des grands.

Le récit de Justine signale la préexistence d'une relation amicale forte entre sa mère dépressive et une chrétienne évangélique convaincue. L'invitation insistante vient à bout de ses réticences. Pratiquement, au-delà de toute considération religieuse, le lien de confiance palie à l'absence de relation préalable avec des personnes de l'Eglise. C'est une indication de l'importance de l'établissement d'une relation interpersonnelle sécurisante dans l'approche d'une Eglise évangélique.

Nous retrouvons un scénario identique dans la situation de Patricia (47, Ch, employée de bureau). Dans son cas aussi un tiers joue un rôle déterminant. Il s'agit en l'occurrence d'un ami de son mari que tous les deux connaissaient très bien, en dehors de tout contexte religieux. Or, cet ami va expérimenter une conversion et se mettre à en parler sans retenue à ses connaissances éveillant l'intérêt du mari de Patricia. C'est à l'occasion d'un cours de répétition de l'armée que son mari côtoiera à plusieurs reprises cet ami et ira « *donner sa vie à Dieu* ». Progressivement, Patricia accompagnera son mari lors de réunions évangéliques et consentira également à se convertir malgré des réticences et une absence d'intérêt au départ. Ce deuxième exemple illustre ce que nous avons observé dans tous les entretiens retraçant une conversion exogène : la présence d'un tiers comme personne clef entre le futur candidat à la conversion et l'univers évangélique. L'Eglise n'entre que dans un second temps en jeu. En outre, il apparaît que le lien entre le chrétien évangélique et le futur converti s'établit dans la durée¹.

1. Le chapitre 8 de cet ouvrage consacré à l'évangélisation revient plus en détail sur l'importance des amitiés dans les processus de conversion et en propose une analyse en partant de la perspective de l'évangéliste.

Un deuxième aspect qu'il faut souligner, c'est l'insistance que le tiers manifeste. Tamara (37, Cl, femme au foyer) le confirme dans son récit. Bien que d'origine réformée, sa jeunesse est jalonnée de contacts nombreux et relativement intimes avec des évangéliques, contacts qui vont à ses yeux se révéler décisifs dans sa démarche. Si ses propres parents n'ont pas fait montre d'une pratique religieuse particulière, ce n'est pas le cas de sa tante qui lui fait librement part de son vécu chrétien. Tamara garde en mémoire le sentiment que sa tante croyait d'une manière différente : « *Et j'ai simplement su, qu'elle... oui croyait autrement que ce que moi j'avais cru jusque-là.* »

Par la suite, Tamara aura un enseignant de religion (*Religionslehrer*) particulièrement convaincu qui appellera clairement ses élèves à trouver le « *salut par la foi* », un discours qui contrastait avec les propos, moins persuasifs aux yeux de Tamara, de son pasteur réformé. Plus tard, elle sera colocataire d'une « *chrétienne* » dont le contact l'interpellerait également. Le pas décisif pour Tamara sera franchi en suivant son mari, invité par un collègue de travail à des réunions d'évangélisation mises sur pied par une Eglise évangélique. Ce discours souligne nettement la nature des relations qui s'établissent dans la continuité, même sur plusieurs années, et qui conduisent à une démarche religieuse.

Ces relations n'ont ainsi rien de ponctuel, mais se poursuivent dans la durée, signe de la persévérance des tiers. Sans qu'ils ne se connaissent entre eux, plusieurs évangéliques peuvent faire partie du réseau relationnel d'un futur candidat à la conversion. Ce qui les distingue, c'est leur propension à parler de sujets d'ordre religieux, en particulier de leur vécu personnel. A ce titre, Jack, catholique pratiquant d'origine (53, Ch, missionnaire), s'exprime en termes similaires au sujet d'un collègue étudiant :

[...] la manière dans laquelle le Christ agissait dans sa vie, c'était évident pour moi et ça m'a beaucoup attiré pour en savoir plus [...].

De ces récits, il ressort que les conversions procèdent d'une double réalité. Premièrement, la démarche de conversion est le résultat d'une mise en contact au sein d'un réseau relationnel conventionnel pré-existant avec un évangélique militant (collègue de travail, camarade d'étude, membre de la famille, voisin, etc.). L'établissement d'un tel contact nous apparaît même la condition préalable à la conversion. Deuxièmement, les convictions et la foi évangéliques revêtent quelque chose d'inattendu et d'attirant. Autrement dit, *il y a convergence entre discours de foi convaincu et attractivité du communica-*

teur. Ainsi, le futur nouveau converti est progressivement entraîné dans une réflexion de nature religieuse qu'il n'avait pas nécessairement au préalable. La relation de confiance aboutira finalement à l'insertion dans le groupe qui offre le cadre de la conversion définitive. Cet aspect constitue notre point suivant.

2.2. Les espaces de conversion

Même si les processus de conversion s'étalent généralement dans la durée, aux yeux du converti cet acte renvoie de manière générale à un moment et un lieu précis, en réalité des sortes d'« espaces de conversion » mis en place par les Eglises, paroisses ou organisations évangéliques. En effet, si certains de nos interviewés se sont convertis « seul », « dans leur chambre » ou encore « dans leur coin », la plupart déclarent avoir vécu cet événement dans le cadre d'une manifestation spécifique. On trouve principalement des réunions d'évangélisation, des camps d'enfants, de jeunes ou d'adultes, des groupes de jeunes¹, des actions organisées par les groupes bibliques – scolaire ou universitaire –, des activités à composante d'évangélisation destinées aux enfants, des cours – notamment les cours *AlphaLive* –, etc. Ces diverses activités consacrent alors généralement un temps spécifique à un « appel à la conversion » présidé par l'orateur principal. Interpellé, l'intéressé décide alors de faire le pas et de « répondre à l'appel » de l'orateur comme ce fut le cas de Michel (49, évangélique dans une paroisse réformée, vigneron) qui, poussé par un ami, se convertit lors d'une convention de jeunes :

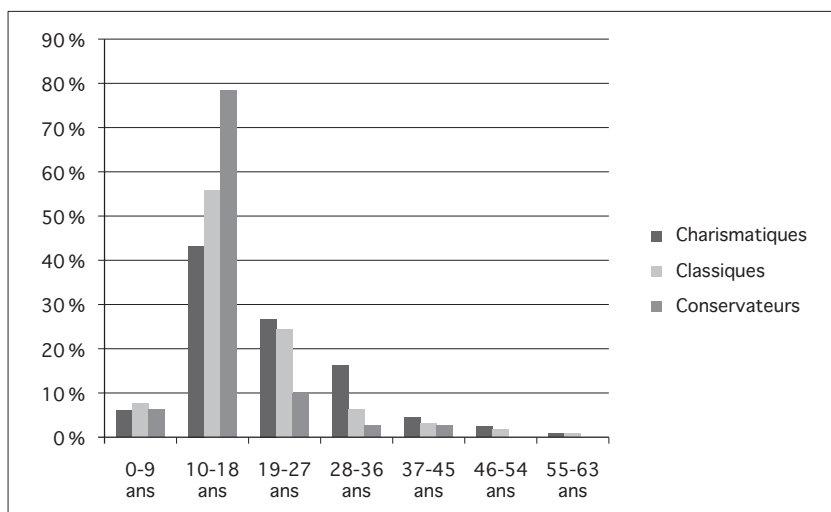
Mais au fond, c'est là que, à la question qui m'a été posée par l'évangéliste enfin c'était plutôt un camarade du groupe de jeunes qui m'a dit « est-ce que tu voudrais pas maintenant t'engager Michel ? ». Pour moi c'était clair que je voulais le faire et alors je l'ai fait publiquement à ce moment-là [...].

Le milieu évangélique pose ainsi des cadres spécifiques qui tiennent compte de l'âge des participants et de leur origine, et qui visent à provoquer ouvertement le choix d'une conversion. Ces cadres s'inscrivent la plupart du temps dans le prolongement de la

1. A ce sujet, 60 % des évangéliques estiment que la participation dans un groupe de jeunes a joué un rôle plus ou moins important dans leur conversion.

relation établie entre le candidat à la conversion et un évangélique convaincu. Il est aussi intéressant de noter que si tous ces événements sont des émanations plus ou moins directes des Eglises évangéliques, toutes proposent pourtant ces activités à l'extérieur des lieux de cultes habituels et du culte dominical. Ces lieux non cultuels apparaissent en effet propices à une certaine décontraction, l'environnement n'est pas connoté religieusement, et en même temps fonctionnent comme déclencheurs de conversions grâce à leur aspect innovant et la présentation du message exprimé sans détours.

Graphique 2.1 Age de la conversion selon les appartenances évangéliques



Comme l'indique le graphique 2.1, la majorité des conversions se produisent avant 18 ans, et celles après la trentaine sont très rares. D'autre part, les conversions durant l'adolescence sont le fait de trois quarts des conservateurs. Ce fait démontre, en particulier pour les conservateurs, que la conversion n'est pas réductible au seul parcours individuel, mais se trouve conditionnée par les attentes internes du milieu. En l'occurrence, pour la dénomination très conservatrice *Eglise pour Christ*, les adolescents de 15 à 16 ans suivent presque tous un cours d'instruction religieuse qui se termine par un appel à la conversion très ritualisé. Et la majorité des participants « *confirme* » à ce moment-là son appartenance reli-

gieuse, acte qui correspond pour ces conservateurs à la conversion¹.

2.3. L'acte de conversion et ses attributs

La nature de l'expérience

Après l'examen du cadre relationnel, spatial et temporel de la conversion, nous pouvons nous concentrer sur l'expérience elle-même pour tenter de répondre aux questions suivantes : en quels termes les évangéliques relatent-ils leur conversion ? Nous aimerions savoir si l'on peut découvrir des éléments, des modes opératoires repérables dans tous les récits de conversions. Y aurait-il, dans ce sens, un modèle préétabli que l'on pourrait distinguer derrière les démarches individuelles ? En outre, il est aussi important de pouvoir examiner la charge émotionnelle en lien avec l'expérience.

En tant que « converti exogène », Marc (49, Ch, pasteur) s'est converti dans un contexte fortement dramatique. Avant d'en arriver à sa conversion proprement dite, il explique comment une polio-myélite contractée à l'âge de 2 ans le laissa partiellement handicapé, handicap qui lui fit subir le rejet répété de son entourage :

J'étais toujours rejeté depuis mon enfance par les gens de la famille, par des amis, des collègues de classe qui n'arrêtaient pas de se moquer de moi à cause de mon handicap.

Il en développera une agressivité intérieure qui se dévoilera notamment plus tard par des gestes violents à l'égard de sa femme et de ses enfants. Il décrit ensuite l'impact de la prédication d'un évangéliste lors d'une grande « campagne d'évangélisation » à Genève, en ces termes :

Je suis venu à Jésus à ce moment-là, quand le pasteur a fait un appel « qui c'est qui veut vraiment qu'on prie pour eux, qui reçoivent le Seigneur Jésus-Christ dans leur cœur, comme Seigneur est sauveur ? » C'est comme ça que je me suis avancé. Alors là, j'ai pleuré, j'ai pleuré devant tout le monde. ... Tout d'un coup, j'avais l'impression que

1. Le côté normatif de ce processus ne leur a pas échappé. Pour le contrebalancer, l'*Eglise pour Christ* introduit la *nouvelle naissance*, expérience plus intime qui devrait survenir par la suite dans la vie du converti (pour tous les autres évangéliques, conversion et nouvelle naissance sont considérées comme une seule et même réalité).

Dieu ouvrait mes yeux pour voir la souffrance que je faisais endurer à ma femme. Et Dieu me montrait que j'avais une femme qui était malheureuse, [...] je l'ai torturée, je l'ai maltraitée, je l'ai mal parlé, je l'ai insultée, je l'ai tapée dessus et je pouvais pas fixer le regard de ma femme, j'avais tellement honte et devant le public, j'ai commencé à pleurer... et j'ai pleuré et j'ai pleuré, j'ai pleuré, j'ai pleuré et je demandais pardon à ma femme, [...]. Et c'est comme ça qu'on a prié pour moi et je suis venu dans cette Eglise...

La conversion de Marc s'accompagne ainsi d'une forte dimension émotionnelle. Il raconte comment il verse d'abondantes larmes suscitées par un lourd sentiment de culpabilité. Cette conversion implique alors une rupture radicale dans l'existence de Marc. Le changement de comportement conjugal et familial qu'il décrit par la suite devient le résultat tangible et visible de ce retournement de vie. Concrètement, il va même renoncer à certaines relations qui lui paraissent nuisibles. Ce sentiment de changement radical se retrouve également dans le discours d'Isaac (35, Ch, magasinier) :

Il y a beaucoup de choses qui ont changé, parce que euh j'étais quelque'un de turbulent... je n'avais peur de personne. Alors à partir de là... aller dans les discothèques, aller critiquer, aller faire des choses du monde tout ce qu'on peut voir, tout ce qu'on peut imaginer... avoir des copines, courir de gauche à droite, boire des verres, fumer des joints... tout ça... je me suis séparé de toutes ces choses.

Nous pouvons dire que ces récits de conversion cadrent avec le modèle classique de conversion développé par exemple par Loafland et Stark¹. On distingue un *avant*, un *pendant* et un *après* la conversion. Les étapes de la conversion qui visent à la résolution d'un conflit préalable apparaissent distinctement dans le discours du converti, tout en étant présentées dans un ensemble cohérent. Dans ce sens, pour Marc, tout est lié : son handicap, son attitude violente qui conduit à son sentiment de culpabilité et, finalement, sa rencontre avec Dieu qui induit un changement de comportement.

Cela dit, ce n'est pas la seule manière de se convertir. Contrastant avec ce qui vient d'être écrit, l'entretien de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) présente en effet une situation très différente. Comme Marc, elle est au départ étrangère au milieu, mais ses propos diffèrent pourtant clairement de ce dernier : « *Mais moi j'ai vécu une*

1. Cf. LOFLAND/STARK, 1965.

conversion petit à petit ». Cette présentation d'un processus n'exclut toutefois pas la description d'un changement durable et profond :

Ah je ne suis plus la même personne qu'avant. Je suis vraiment différente dans le fond, dans le fond du tréfond. Je ne suis pas parfaite, vraiment pas, mais je suis vraiment différente. Je me sens vraiment mieux dans ma peau. Je me sens vraiment mieux avec les autres. J'étais quelqu'un qui était incapable de donner, incapable d'aimer, ça bouleverse sa vie quoi [...].

Aux termes « *fond* » et « *fond du tréfond* » signalant la conscience d'un changement existentiel de sa personne, répond l'élément évolutif, très clairement exprimé plus loin à nouveau :

Ça vient petit à petit. Ça vient petit à petit il faut le désirer. Ça vient petit à petit... Et comme ça m'a fait envie, j'ai cherché, j'ai creusé, j'ai pris du temps, j'ai suivi des cours. J'ai pris les moyens, des moyens qui étaient là pour le faire. Et puis après, ça vient ça vient ça vient. Il faut du temps mais c'est bien.

L'expression récurrente « *petit à petit* » qualifie donc à la fois la conversion et le développement ultérieur. Cette tournure réunit sémantiquement l'ensemble d'un processus qui s'étend sur plusieurs années. Par conversion, Justine comprend donc la naissance d'un développement intérieur, non sans difficultés d'ailleurs, et sans éléments dramatiques : la réponse à l'appel pressant d'un prédicateur est absente ; la composante du repentir également. C'est plutôt l'expression d'une quête personnelle, nourrie par la foi en la Bible – en réalité réminiscence de son éducation réformée – qui est au centre. Cette quête aboutit aujourd'hui à un état de satisfaction intérieure. En ce sens, la conversion est pour elle moins rupture avec un passé révolu que l'entrée dans un rapport avec Dieu qui touche à l'intimité de l'individu. De cet attachement intime, Justine escompte la force nécessaire à toute action chrétienne. Finalement, c'est plutôt *a posteriori* que Justine peut affirmer qu'elle a vécu une conversion, comme résultante du chemin parcouru. On pourrait ajouter d'autres entretiens desquels se dégage également le sentiment d'une longue évolution, avec au centre une manière d'appréhender la vie chrétienne dont la conversion n'est pas tellement la rupture d'avec un passé difficile, mais l'acceptation d'une vie en progression avec Dieu.

Les enfants du milieu

Qu'en est-il des conversions de personnes ayant toujours appartenu au milieu, celles qu'on qualifie d'endogènes ? Issue d'une famille évangélique, Béatrice (41, Cl, interprète) se souvient assez précisément de sa conversion encore enfant. Mais, comme beaucoup d'autres, elle affirme que le cœur de son engagement religieux se trouve à l'âge adulte. Elle qualifie en effet d'expérience spirituelle cruciale une démarche vécue au Japon en tant que missionnaire. En réponse à la question de la conversion, elle commence par répondre :

C'était une conversion. C'est à un moment donné où je l'ai fait avec mon père ; j'avais 9 ans. Mais en même temps, et ça c'est le propre de beaucoup d'enfants qui grandissent dans des familles chrétiennes parce qu'on n'a pas de changement net finalement, c'est la démarche au Japon... [qui] est quelque part dans ma démarche spirituelle beaucoup plus cruciale, parce que c'est là où j'ai fait l'expérience que ça marche...

Concrètement, elle décrit comment sa découverte de l'amour inconditionnel de Dieu va l'affranchir de diverses attentes irréalistes et de quelle manière les effets bénéfiques s'en ressentiront du point de vue physique, puisqu'elle va perdre plus de trente kilos sans efforts particuliers. D'autres interviewés d'origine évangélique signalent également leur difficulté à relater une expérience de conversion marquante et s'en excusent presque.

Egalement d'origine endogène, les récits de membres de groupes conservateurs rejoignent les propos de Béatrice, mais sont accompagnés d'éléments de morale individuelle caractéristiques. Au centre se trouve l'intention revendiquée de « *mettre sa vie en ordre avec Dieu* », une « *mise en règle* » qui répond à l'appel à la repentance persistant dans les prédications darbystes et, en particulier, de l'*Eglise pour Christ*. Les membres de ce dernier groupe associent d'ailleurs fréquemment la conversion à la restitution d'un objet volé, même de peu de valeur, à une demande de pardon, à un changement d'attitude et de langage, etc. Ces conversions se distinguent par l'accent moral donc, l'absence de dimension charismatique et un élément réflexif plus faible que pour les membres de dénominations classiques.

Si dans la conversion, l'envie et la volonté individuelle sont évidemment des moteurs premiers, la pression du groupe, de l'entourage familial ou amical est parfois si forte que l'individu court le

risque d'accepter l'étiquette de converti, tout en estimant par la suite n'avoir rien vécu ou ressenti de particulier. C'est le cas par exemple d'Elisa (27, C, étudiante) qui a grandi dans une famille membre d'une Eglise conservatrice qu'elle a aujourd'hui quittée. Voici comment elle relate son expérience de conversion :

Je devais avoir je sais pas, 5, 6 ans et chaque année ils mettaient une tente à (nom du lieu) et il y avait des prédicateurs pour la population et ils avaient fait quelque chose pour les enfants. C'était deux dames qui avaient fait une mise en scène [...] la parabole du bon berger qui donne sa vie pour ses brebis [...]. Et pis ma mère qui dit « je crois que Elisa c'est convertie aujourd'hui ». Et moi je me souviens, je me disais « mais qu'est-ce qu'elle dit ». [...] depuis là, depuis l'âge de 5 ans ça a été admis que Elisa elle s'était convertie [...], c'est un truc un peu acquis [...] et en fait il y avait rien [...].

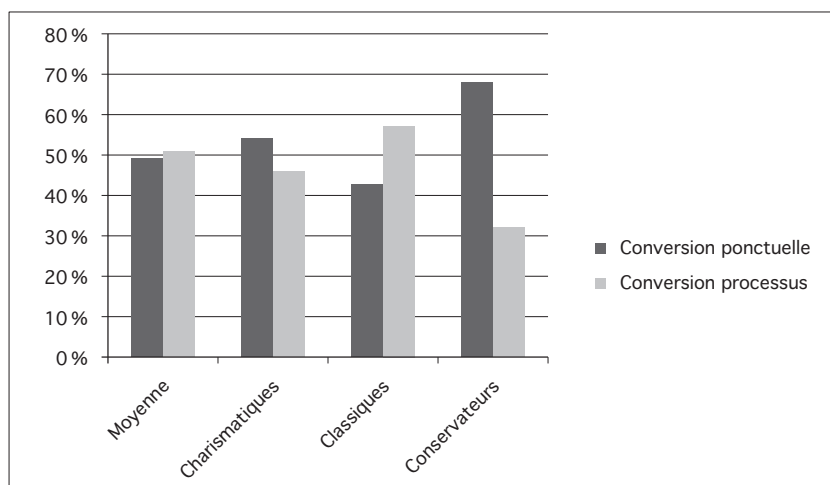
L'expérience d'Elisa souligne ainsi l'influence que peut exercer l'entourage dans la démarche de conversion et comment, dans son cas, la dimension du choix individuel peut se trouver absorbée dans l'attente maternelle¹.

La durée de la conversion

A la suite de ce qui vient d'être dit, on perçoit bien que la conversion est tantôt comprise comme ponctuelle, radicale, tantôt comme progressive, graduelle. Cette nature progressive ou non de la conversion – ou ressentie comme telle – ne dépend ni de l'âge de la conversion, ni du niveau de formation, mais bien de l'appartenance au sous-milieu (graphique 2.2).

1. Le chapitre 7 de cet ouvrage consacré à l'éducation religieuse en milieu évangélique revient plus spécifiquement sur les attentes élevées des parents envers leurs enfants concernant notamment la conversion.

Graphique 2.2 La modalité de la conversion selon les sous-milieus



Ainsi, 67,9 % des conservateurs estiment avoir vécu une conversion ponctuelle contre 54 % des charismatiques et seulement 42,8 % des classiques. Cette prépondérance d'une conversion ponctuelle chez les conservateurs s'explique notamment par l'appel insistant à la conversion adressé aux adolescents de l'*Eglise pour Christ* durant les cours d'instruction religieuse comme nous l'avons signalé plus haut.

Les différents types de conversion

L'examen attentif de ces parcours, représentatifs de tous les entretiens que nous avons menés, conduit à un certain nombre de constats. Premièrement, l'origine religieuse apparaît comme un paramètre explicatif des contours de la conversion. Par exemple, une éducation réformée prédispose plutôt à une conversion progressive, synonyme d'éclosion à partir d'éléments de foi préexistants. De leur côté, les personnes ayant reçu une éducation évangélique mettent régulièrement en récit une conversion ponctuelle, sans s'attarder toutefois sur d'éventuels éléments dramatiques, une conversion relayée à l'âge adulte par de nouvelles expériences spirituelles marquantes. Pour découvrir des conversions ponctuelles et dramatiques, il faut se tourner avant tout vers les convertis extérieurs au protestantisme, le plus souvent entrés en contact avec des chrétiens ou des Eglises charismatiques¹.

1. Il faut relever que les membres des Eglises charismatiques sont ceux qui pratiquent le plus l'évangélisation (cf. Chapitre 8). Il n'est dès lors par étonnant que la

Deuxièmement, si le discours se révèle singulier, l'appartenance à telle orientation d'Eglise sous-tend la structure du récit. A titre d'exemple, il est compréhensible qu'en vertu de sa vie familiale désordonnée Marc expérimente un sentiment de repentir plus marqué que d'autres, mais c'est aussi son appartenance charismatique qui balise son propos et en structure la teneur. En fait, les récits de conversion apparaissent d'autant plus imprégnés d'un langage théologique qu'ils sont distants de l'événement.

Troisièmement, nous avons pu constater que la conversion individuelle idéalisée reste centrale dans l'imaginaire des évangéliques, alors que beaucoup admettent avoir connu un parcours moins emblématique. Dans ce sens, se déclarer converti se révèle surtout un marqueur d'identité et d'appartenance chrétienne. On trouve même quelquefois le paradoxe d'un évangélique qui s'affirme converti sans être sûr d'avoir vécu une conversion, alors que sa vie peut tout à fait être émaillée d'une variété d'expériences spirituelles.

A partir de ces observations, il est possible de procéder à un début de catégorisation typologique. Les données récoltées nous permettent en effet de faire apparaître un tableau général présentant la diversité des logiques à l'œuvre. Nous le faisons sous la forme d'une typologie, en précisant toutefois qu'une typologie n'est jamais une représentation exhaustive du réel, mais plutôt le reflet conceptuel de grandes tendances. Dans notre cas, comme nous l'avons déjà décrit, elle tient compte de deux attributs propres aux sujets : l'origine religieuse et le nouveau milieu d'appartenance. En l'occurrence, l'examen de l'ensemble des entretiens nous permet de distinguer quatre types distincts dont les désignations signalent la caractéristique principale :

- La **conversion-rupture** est avant tout le fait de sujets exogènes qui adhèrent aux Eglises charismatiques à la manière de Marc. Dans ces récits, l'élément graduel n'est pas exclu, mais il est minoré dans le discours par la mention d'effets saillants dus au retournement de vie. Les convertis sont prolixes à ce sujet : abandon de comportements déviants, adoption d'un style de vie stricte, etc. Ces effets sur le comportement semblent proportionnels à l'intensité de l'expérience perçue comme très ponctuelle et dramatique. La dimension charismatique est une ressource explicative pour les protagonistes : c'est le Saint-Esprit qui pro-

majorité des convertis qui n'ont pas grandi dans le milieu s'intègrent plus particulièrement dans ce sous-milieu.

duit le changement. Logiquement, ces conversions-là apparaissent essentiellement en lien avec l'orientation charismatique.

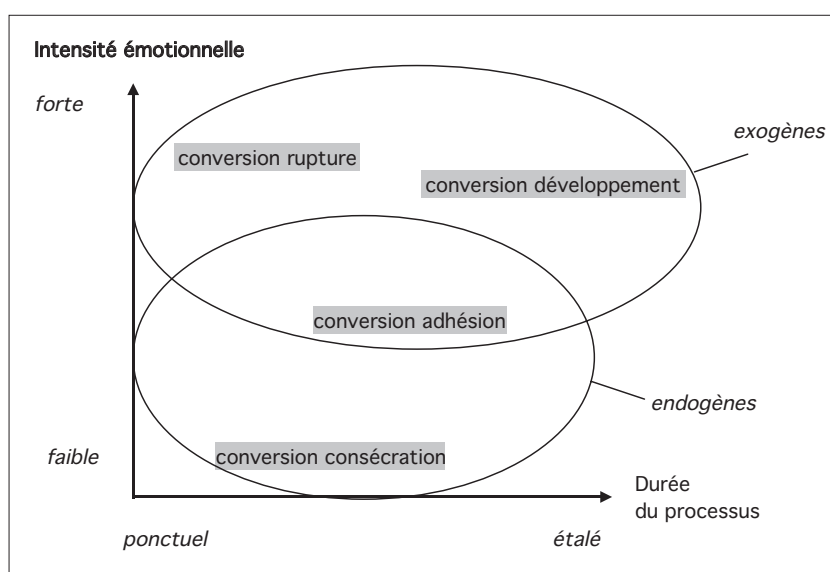
- La **conversion-développement** concerne prioritairement le compte rendu de femmes se montrant réceptives à une version charismatique et intériorisée des conversions évangéliques. Ces femmes proviennent souvent d'un arrière-plan réformé. Ce type de conversion fait écho à une quête de bien-être intérieur, en phase avec les aspirations contemporaines d'épanouissement personnel¹. Dans ce sens, la conversion-développement introduit le converti dans une spiritualité charismatique qui propose des outils et des techniques permettant de répondre aux incertitudes contemporaines. Ce type d'itinéraire s'accompagne d'un discours psychologisant qui contribue à la formation identitaire par le biais de la spiritualité charismatique. Pour ce faire, les convertis disposent d'un matériel très abondant (littérature, séminaires, entretiens, prière de « guérison intérieure », etc.) qui est souvent mentionné dans les entretiens.
- La **conversion-adhésion** se rencontre le plus fréquemment dans le discours des évangéliques dits « classiques » tels que Tamara ou Martin. Elle est le fait de parcours endogènes, mais aussi quelquefois exogènes, lorsque les sujets ont admis progressivement les contenus de foi qui leur étaient proposés. Il s'agit de démarches avant tout réflexives. A l'assentiment intellectuel, fait suite une adhésion progressive de cœur que le protagoniste reconnaît comme une conversion. Un interviewé, croyant d'origine catholique attiré par les convictions évangéliques, affirme d'ailleurs : *« Je ne peux simplement pas dire quand je me suis converti. Cela a été un développement. Mais c'est clair que ça s'est passé une fois. »* Dans ce type n'apparaissent ni la dimension charismatique, ni l'évocation d'un épisode dramatique particulier. On y rencontre des personnes qui rapportent n'avoir jamais été très éloignées du milieu évangélique et pour qui l'adhésion à une Eglise semble la suite logique d'une prise de conscience intérieure.
- La **conversion-consécration** apparaît principalement dans les confidences exprimées par des évangéliques conservateurs. Elle s'apparente à la précédente, mais la dimension réflexive y est nettement plus faible au profit d'une composante morale très soulignée. Elle correspond presque exclusivement à des témoi-

1. Dans une récente étude, ROELAND soulève ce point en montrant que l'évangélisme contemporain possède une « dimension thérapeutique marquée » (2008, p. 31).

gnages de conversions endogènes et semble s'apparenter à un rite de passage qui rappelle la confirmation des Eglises historiques.

En résumé, un tableau synoptique (tableau 2.1) permet de visualiser cette proposition typologique :

Tableau 2.1 Typologie des conversions selon l'intensité émotionnelle et la nature du processus



Nous remarquerons ainsi que l'axe de l'émotivité rejoint en fait le degré de charisme puisque les deux types de conversions du haut du tableau relèvent de cette orientation, ce qui est tout à fait cohérent avec l'importance accordée à l'expression des émotions à l'intérieur du sous-milieu charismatique. Les conversions endogènes, de leur côté, sont de moins forte intensité et souvent perçues comme graduelles, sauf pour les conservateurs.

Grâce à l'abondance du matériau examiné, nous avons pu souligner l'importance des réseaux sociaux dans les processus de conversion. Nous avons également pu dévoiler quelque chose de la diversité des modes, une diversité qui n'est pas éclatée à l'infini puisqu'elle répond à de grandes lignes transversales que restitue notre typologie

quadripartite. Mais l'analyse aura surtout permis de constater que le discours identitaire et d'appartenance des évangéliques ne se base pas en premier lieu sur le baptême ou sur tout autre rite de passage, mais sur le récit de conversion dont les expressions « *je suis converti* » ou « *je suis né de nouveau* » revêtent le poids d'une confession de foi unificatrice pour le milieu. Le fait que tous ne puissent pas relater une expérience très dramatique n'apparaît pas rédhibitoire. La conversion implique aux yeux des évangéliques avant tout la revendication d'une vie chrétienne radicale et définitive. Elle implique un changement ou, pour certains, la poursuite d'un choix de vie totalisant, une manière particulière de se représenter le monde et de s'y comporter. Par la conversion, le membre évangélique fait le choix conscient et individuel de s'inscrire durablement dans une certaine structure de plausibilité, ici de nature éminemment religieuse. C'est sans doute là l'une des principales causes de leur résistance dans le contexte actuel : être évangélique se fonde sur la mise en récit d'une expérience individuelle qui débouche sur une inscription réfléchie, choisie, mais également globale dans un milieu spécifique. Le membre n'est pas évangélique parce que ses parents l'étaient, mais bien parce qu'il a fait à un moment donné le choix délibéré et conscient d'adhérer à un ensemble de convictions. L'acte de conversion participe fortement au maintien de l'évangélisme dans nos sociétés modernes en exigeant de l'individu un engagement total, choisi et sincère – caractéristiques propres à l'« ère de l'ego » – et, dans un second temps, par la création de frontières délimitant clairement ceux qui font partie du milieu de ceux qui en sont « exclus ».

Chapitre 3

CROIRE, PRATIQUER, VIVRE SELON CERTAINES NORMES ET VALEURS

Emmanuelle BUCHARD

Dans un contexte de distanciation qui définit le rapport qu'entretient la majorité de la population suisse avec la religion chrétienne, les évangéliques se singularisent par l'adhésion à un ensemble de convictions religieuses et surtout par la prégnance de ces dernières dans leur vie quotidienne¹. Les membres des Eglises évangéliques se caractérisent en effet par une pratique élevée, une forte adhésion à un ensemble de croyances, mais également par une défense de valeurs et de normes morales spécifiques². Tout en insistant sur la diversité interne du milieu et sur les changements qui le traversent, l'ensemble des études menées sur le sujet relèvent néanmoins la présence d'une ligne doctrinale claire et distincte adoptée par la quasi totalité des membres des Eglises évangéliques. En proposant d'analyser les croyances, les pratiques, les valeurs et les normes, ce chapitre plonge ainsi au cœur du milieu évangélique et de son identité. Une identité qui, nous le verrons, intègre des caractéristiques propres aux préoccupations de l'homme moderne, tout en se construisant grâce à une distanciation, une fermeture, voire un rejet de certaines valeurs contemporaines³.

1. Cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011.

2. L'analyse approfondie et détaillée des pratiques, croyances et modes de vie des évangéliques de Suisse a été principalement abordée dans une perspective quantitative proposant à la fois distributions et explications de ces mêmes convictions (cf. FAVRE, 2006 ; FAVRE/STOLZ, 2009). A un niveau international, nous pouvons citer les travaux de FATH, 2005a, 2010 ; SMITH, 1998 ; AMMERMAN, 2008.

3. Plus précisément, l'identité évangélique englobe un ensemble important de croyances, pratiques, normes et valeurs que le présent chapitre, limité dans sa longueur, ne peut intégralement présenter. Certaines convictions font déjà l'objet de chapitre spécifique et ne seront par conséquent pas traitées dans celui-ci. C'est notamment le cas pour les thématiques de la conversion (chapitre 2), de l'évangélisation (chapitre 8) et de l'ensemble des pratiques communautaires tel que le culte (chapitre 4). Un deuxième choix procède ensuite d'une volonté d'investiguer des thèmes qui nous permettront non seulement de relever les aspects fondateurs et centraux des convictions évangéliques, mais également d'en souligner les différentes sensibilités internes.

Dans un premier temps, nous axons notre analyse sur deux croyances centrales : l'adhésion en un Dieu personnel, acteur dans le monde mais surtout dans les existences individuelles, et l'acceptation de la Bible en tant qu'autorité religieuse et morale première. L'observation des pratiques religieuses s'arrête ensuite sur la lecture de la Bible et sur la prière – deux pratiques au cœur de la piété évangélique – ainsi que sur l'exercice des dons de l'Esprit. Finalement, l'analyse des valeurs et des normes révèle, au sein du milieu évangélique, une ligne de conduite que nous pouvons qualifier de conservatrice en comparaison avec les attitudes et les comportements majoritaires au sein de la société suisse. Ce positionnement ne semble cependant ni déboucher sur la création d'une enclave protectrice¹, ni sur une lutte significative envers les institutions et les valeurs de la société ambiante². On distingue chez les évangéliques de Suisse un rapport au monde davantage nuancé, une attitude à la fois de fermeture et d'ouverture.

3.1. Les croyances évangéliques

L'identité évangélique se construit notamment par l'intégration de croyances spécifiques qui participent à l'élaboration d'une vue du monde particulière et établissent un ensemble de normes, de comportements et de valeurs distincts³. Concernant les évangéliques, nous relevons une forte adhésion à la figure d'un Dieu engagé dans le monde et, surtout, dans leur vie quotidienne, et une reconnaissance unanime de la Bible comme autorité première. Ces croyances se révèlent toutes deux extrêmement pragmatiques, en ayant un impact concret dans la vie des croyants à un niveau tant individuel que communautaire⁴.

1. Cf. HUNTER, 1987.

2. Cf. SMITH, 1998.

3. Favre a montré que la séquence croyances-valeurs-normes à la base de système de pensée et d'action se modifie dans l'évangélisme : « Les croyances semblent conduire directement à l'établissement de normes qui n'impliquent que dans un deuxième temps des valeurs générales » (2006, p. 237). Plus précisément, nous définissons les croyances comme un ensemble de représentations constituant un système d'évaluation du monde qui détermine les objectifs de l'action individuelle et collective et fixent également les moyens les plus appropriés pour réaliser ces mêmes objectifs (BOUDON/BOURRICAUD, 1994, pp. 663-670). Nous adoptons ainsi une approche rationnelle des croyances : un individu a ainsi des *bonnes raisons* de penser ou d'agir de telle ou telle manière et le sociologue peut identifier ces *bonnes raisons* et les expliquer.

4. Dans ce chapitre, nous nous centrerons davantage sur l'impact des convictions dans la vie quotidienne des membres ainsi que sur les légitimations individuelles quant

Un Dieu ami

S'inscrivant dans la tradition réformée protestante qui tend à bannir tout intermédiaire entre Dieu et ses fidèles au profit d'un lien direct, l'évangélisme accentue ces dimensions pour en faire un trait caractéristique. Dieu agit à la fois dans le monde et – voire surtout – dans le quotidien des individus. Cette irruption du divin dans l'existence humaine n'est alors pas perçue comme une force extérieure, autoritaire et contraignante, mais plutôt comme le résultat d'un engagement réciproque et d'une relation intense, voire intime, entre le croyant et son Dieu. Le Dieu des évangéliques est donc appréhendé comme un soutien positif, collaborant avec le fidèle en vue du bien-être de ce dernier.

Plus précisément, grâce à nos interviews, nous pouvons distinguer différents attributs liés à la figure divine. Dieu se révèle omniscient et omnipotent : on vit sous la « *puissance de Dieu* » et dans le « *règne de Dieu* », c'est lui qui « *guérit* », « *pardonne* » et « *rachète* », Dieu se présente comme l'« *absolu* ». Il agit alors selon une volonté propre, à la fois dans les affaires du monde et dans les existences individuelles. Il détient un « *plan général* » pour l'ensemble de l'humanité, tout en gardant un « *contrôle* » sur les trajectoires personnelles. Alors que la majorité de la population suisse développe une conception davantage abstraite, voire ésotérique, de la figure divine – pour 53,2 % « *ce qu'on appelle Dieu n'est rien d'autre que ce qu'il y a de positif en l'homme* »¹ – les évangéliques marquent ici une première particularité en revendiquant une figure divine « *présente* » qui « *dirige* » et « *gère* » l'ensemble de l'humanité.

A ces deux attributs, omniscience et omnipotence – caractéristiques finalement traditionnelles de la figure divine dans les monothéismes –, s'ajoute un troisième attribut qui singularise davantage le milieu. L'expérience de la conversion, vécue par 97,1 % des évangéliques, signifie la rencontre spirituelle, sensible, parfois même physique, qu'ils expérimentent avec leur Dieu. Ainsi, la quasi-totalité de nos interviewés ont vécu, selon leurs propres termes, « *une expérience personnelle avec Dieu* », une « *rencontre avec Dieu* » ou ont été « *touché par Dieu* ». Le croyant évangélique vit

à leur respect. La dimension communautaire de l'identité évangélique est abordée dans le chapitre 4.

1. Données provenant de l'enquête *Religion et lien social* (RLS), (cf. CAMPICHE, 2004).

cette rencontre fondatrice avec le divin, expérimentant une proximité intime et sensible à partir de laquelle se développera une relation caractérisée par ces mêmes dimensions. Dans leurs discours, nos interviewés tiennent alors à soulever l'aspect « *ressenti* », « *vivant* » ou encore « *réel* » de cet engagement, à l'image de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi)¹ :

Si vous voulez la relation avec Dieu c'est vraiment quelque chose, c'est la personne et Dieu, c'est j'ai une relation avec lui, je lui parle de tout [...] Dieu il est vraiment, il est vraiment concret quoi².

Lorsqu'il s'agit de décrire plus précisément le sens et le contenu de cette relation, les évangéliques utilisent généralement un ensemble de mots et d'images spécifiques au domaine amical et amoureux. Ainsi, Jack (53, Ch, missionnaire) et Catherine (63, C, retraitée) nous parlent de « *vraie amitié* » et Justine, d'une « *véritable relation d'amour* » :

Plus on apprend, comme un ami quoi, plus on apprend à connaître quelqu'un, plus on va l'aimer, ou bien son mari, plus on apprend à le connaître, plus on va l'aimer, et puis en fait c'est ça c'est cet amour qu'il y a entre nous [Dieu et elle-même].

Avec leur Dieu, les évangéliques vivent alors des moments « *privilégiés* », « *cool* », « *intenses* », « *extraordinaires* » ou encore « *fantastiques* ». Ils parlent d'un « *engagement réciproque* » qui se « *construit* », vient « *petit à petit* » et qu'il est nécessaire de « *nourrir* » et d'« *entretenir* ». Ce Dieu devient un confident auquel ils livrent leurs peines, leurs difficultés mais également leurs souhaits. Le Dieu des évangéliques est ainsi perçu comme une « *force* », un « *soutien* », un « *moteur* » dans les affaires du monde, mais surtout dans les existences personnelles.

Ces caractéristiques du Dieu évangélique sont également celles qui parent aux « *dissonances cognitives* »³ qui pourraient surgir quand la

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

2. En insistant sur la nature « *concrète* » de Dieu qui débouche sur un engagement réciproque, les évangéliques tiennent à se distancier d'une approche médiatisée, rationalisée ou intellectualisée du divin qu'ils attribuent généralement aux catholiques et à certains protestants réformés (cf. Chapitre 10).

3. Ce concept de psychologie sociale élaboré par FESTINGER (1993) traduit l'état de tension auquel peut être confronté un individu lorsque les circonstances l'amènent à agir

bonté et la toute-puissance de Dieu n'agissent pas dans le « bon sens » au yeux des croyants. Quand Dieu n'arrange pas tout, quand la collaboration, la compréhension et l'amitié réciproques semblent fragilisées par l'irruption d'événements malheureux, la majorité des évangéliques évoquent alors la « *bonne raison* » ou le « *plan* » divin¹. L'omniscience de Dieu, couplée à une confiance absolue, fait que les événements malheureux sont perçus comme des étapes nécessaires et raisonnables en vue d'un futur bien. Béatrice (41, Cl, interprète) nous l'explique ainsi :

Dieu permet des choses qu'on comprend pas toujours, qui peuvent être très dures, mais en même temps c'est toujours pour notre bien. Et si on veut les approcher avec cette certitude cette conviction je crois que ça nous protège aussi des pressions [...] et savoir que s'il garde le contrôle, c'est qu'il a aussi une vue d'ensemble de ma vie et un plan pour ma vie, et que ça veut dire qu'il y ait pas de... qu'il ne peut pas m'arriver de pépins, mais que finalement dans le sens où c'est un Dieu bon, un Dieu qui veut le meilleur pour moi, il va toujours faire de telle sorte que finalement il en résultera le meilleur.

Pour les évangéliques, être chrétien ne les dispense pas de traverser des moments difficiles et des périodes de doute. Cependant, en concevant un Dieu omniscient et omnipotent, mais également engagé dans leur existence, et cela de manière amicale et bienveillante, ils maintiennent une conviction forte quant à son existence. La nature et la modalité de cette relation peuvent ainsi agir comme un important stabilisateur de vie. De plus, croire en un Dieu duquel ils peuvent attendre une intervention concrète dans leur existence, ouvre la porte à des convictions extrêmement pragmatiques et à des pratiques soutenues (prières, lecture de la Bible, exercice des dons) qui seront considérées comme des moyens privilégiés pour communiquer avec leur créateur.

à l'encontre de ses opinions, croyances ou connaissances. Pour parer à ces dissonances, il mettra en place des stratégies visant à réduire ce déséquilibre cognitif.

1. Seule une minorité d'entre eux évoque l'intervention de Satan ou du Mal dans l'explication d'événements malheureux ou *a priori* irrationnels. Selon FATH (2005a), ce thème aurait perdu de l'importance au sein du milieu évangélique. Si nous partageons son avis, il est néanmoins intéressant de relever que la figure de Satan reste importante dans le discours des désaffiliés lorsqu'ils évoquent leur parcours (cf. Chapitre 11).

La Bible : une approche fondamentaliste ?

Bien que les évangéliques développent une relation amicale avec leur Dieu, ils lui doivent néanmoins obéissance et sont tenus de se soumettre à son enseignement. La Bible – considérée comme le moyen par lequel Dieu s’est adressé à l’humanité et a exprimé ses volontés – devient la source première d’autorité religieuse et morale dans le milieu évangélique. Néanmoins, si les évangéliques affirment une position de littéralité face aux textes bibliques, c’est surtout pour se démarquer d’une tendance à la « légendisation » qui traverse actuellement l’ensemble de la société.

Concernant l’interprétation de la Bible, les évangéliques maintiennent une position très ferme quant à la véracité de son contenu : réalité des miracles, divinité de Jésus-Christ, existence du diable, rôle expiatoire de la mort de Jésus-Christ, réalité de sa résurrection... Ils auront ainsi tendance à opérer une lecture littérale de ces mêmes passages. En raison de ces attitudes, les évangéliques se voient souvent étiquetés de fondamentalistes. Cependant, certains spécialistes du mouvement nous invitent à la nuance :

Tous les évangéliques considèrent que les textes bibliques ont été écrits durant différentes époques, au travers de styles très divers et de multiples auteurs humains, ce qui ouvre l’espace à l’exégèse, au commentaire, à la discussion¹.

Plus précisément, d’après nos données (tableau 3.1), force est de constater que les évangéliques se distancient fortement de leurs concitoyens quant à l’approche du texte biblique. Bien que la majorité d’entre eux (50,5 %) affirme que « *la Bible est la parole inspirée par Dieu mais elle ne doit pas être comprise entièrement à la lettre* », pour quasiment la moitié restante (48,1 %) « *la Bible est la parole même de Dieu et elle doit être prise au pied de la lettre, mot à mot* ». Face à cette dernière affirmation, seuls 9 % des réformés, 9,6 % des

1. FATH, 2005a, p. 27. Le statut de la Bible – rédigée par des hommes sous inspiration divine – laisse ainsi la porte ouverte à une conception de la Bible contenant des inexactitudes et des imprécisions et qui exige alors un travail d’interprétation. GACHET et STOLZ (2011) ont déjà montré la variété des positionnements évangéliques face aux textes bibliques et, plus particulièrement, la diversité des interprétations concernant le récit biblique de la création. Les auteurs distinguent ainsi au sein du milieu des approches littérales ultra-stricte, stricte, modérée, mais également des lectures davantage symboliques et critiques de ce même texte.

catholiques et 9,5 % de la population suisse en général les suivent. Deux tendances, presque égales numériquement, se dégagent ainsi au sein du milieu évangélique quant à l'interprétation des textes : un fondamentalisme biblique côtoie une lecture laissant la place à une certaine marge critique.

Tableau 3.1 L'interprétation biblique chez les évangéliques et la population suisse¹

	Evangeliques	Réformés	Catholiques	CH Total
La Bible est la parole même de Dieu et elle doit être prise au pied de la lettre, mot à mot	48,1 %	9,0 %	9,6 %	9,5 %
La Bible est la parole inspirée par Dieu mais elle ne doit pas être comprise entièrement à la lettre	50,5 %	41,4 %	45,6 %	40,9 %
La Bible est un livre ancien de contes, de légendes, d'histoire et de préceptes moraux rapportés par des hommes	0,4 %	33,5 %	25,3 %	31,6 %
Je ne suis pas concerné par la Bible	0 %	9,0 %	9,9 %	10,0 %
Je ne peux pas choisir	1 %	7,0 %	9,6 %	8,5 %

L'analyse des entretiens qualitatifs nous offre un premier éclairage quant à l'explication de ces positionnements. La signification don-

1. Concernant cette question relative au statut de la Bible, les taux pour la population suisse proviennent de l'enquête ISSP.

née par les évangéliques à cette expression « *au pied de la lettre* » révèle des positions moins tranchées et plus diverses que celles résultantes des données quantitatives. Si certains de nos interviewés acceptent le terme de fondamentaliste ou de littéraliste pour qualifier leur approche de la Bible ou s'ils affirment encore la lire « *au pied de la lettre* », c'est avant tout pour revendiquer le statut pragmatique et actuel de l'enseignement religieux et moral qu'elle contient. Ainsi, Vincent (24, Ch, étudiant) nous dit à ce propos :

Les évangéliques sont assez fondamentalistes dans la compréhension de la Bible, ce qui est écrit c'est valable et c'est encore valable aujourd'hui, et pis là où on peut le comprendre comme c'est écrit, ben on le comprend comme c'est écrit, pis des fois littéralement ça n'a aucun sens et pis il faut l'interpréter ça c'est sûr, mais d'une façon générale les évangéliques, ils sont assez proches des textes et pis moi ça me correspond le plus parce que j'ai l'impression que c'est ça qui est juste.

En affirmant une position fondamentaliste à l'égard de la Bible, les évangéliques tentent de tracer une ligne de résistance face à la tendance à la métaphorisation et à la « légendisation » des textes qui semble toucher tant leurs coreligionnaires que leurs concitoyens (tableau 3.1, 3^e ligne). Si Vincent place volontiers les évangéliques dans la catégorie des fondamentalistes, c'est pour leur revendication quant au statut valable et actuel des récits bibliques. La Bible, pour nos interviewés, n'est pas « *une belle histoire* », mais propose au contraire un enseignement « *actuel* », « *pas démodé* », « *concret* », « *vivant* », « *qui transcende tous les âges* » et ne se résume pas à « *un ensemble d'images* », à « *une collection de légendes* ».

Ce fondamentalisme biblique « de positionnement » peut néanmoins déboucher, comme l'a évoqué Vincent, sur une lecture aussi bien littéraliste – « *on le comprend comme c'est écrit* » – que sur une approche nécessitant une certaine interprétation – « *des fois littéralement ça n'a aucun sens et pis il faut l'interpréter* ». Il est alors intéressant de relever que la grande majorité des évangéliques, sous-milieus confondus, s'éloigne d'une lecture strictement littérale du texte. Reconnaisant l'inspiration divine du texte biblique, tout en relevant sa rédaction humaine, ils laissent une porte ouverte à une certaine interprétation qui consiste à prendre en compte le contexte d'écriture, mais également celui actuel d'application. C'est notamment l'attitude de Cécile (21, Ch, assistante médicale) qui nous en donne un exemple concret :

Je pense vraiment qu'il faut remettre tout ça dans le contexte s'il [l'auteur du texte biblique] te dit un truc, il faut vraiment le comprendre pourquoi il te le dit, pourquoi il le dit et pis c'est sûr que tu peux pas prendre le verset et pis dire c'est comme ça aujourd'hui [...] par exemple quand il dit « la femme ne doit pas prendre la parole dans l'Eglise, ne doit pas machin, doit porter un voile » enfin être soumise et tout, ben si tu prends ça... il y en certains qui disent « c'est comme ça aussi aujourd'hui » et pis toi t'es juste là non parce que à l'époque je pense que les femmes c'était soit des prostituées qui parlaient soit quelqu'un qui avait des problèmes ou des trucs comme ça, les femmes se rebellaient donc c'est pour ça qu'ils en parlaient enfin il faut vraiment prendre pourquoi ils le disaient et comment c'était le contexte pour pouvoir comprendre aujourd'hui parce que sinon ça a aucun sens pour notre société aujourd'hui.

Sans nommer précisément sa démarche, Cécile se rapproche de la lecture grammatico-historique qui est actuellement prisée chez la majorité des théologiens et prédicateurs évangéliques¹.

Cependant, dégager l'immuable du contingent, le « *sensé* » du « *non-sens* » ou encore distinguer « *ce qui doit être compris tel quel* » de « *ce qu'il faut interpréter* » ne va pas forcément de soi. Alors que dans notre exemple, Cécile se détache d'une lecture littérale des passages concernant notamment le rôle de la femme, d'autres évangéliques font de ces mêmes passages une lecture et une application plus strictes. Dans ce travail de tri, les sensibilités individuelles n'ont alors que très peu de place. Bien que dans la conception évangélique, le croyant est encouragé à développer un accès direct à la Bible – principe de *sola scriptura* –, l'ouverture de l'« *espace à l'exégèse* » reste principalement influencé par le sous-milieu². L'accès direct à la Bible n'est pas compris comme une invitation faite aux membres à une libre interprétation théologique, mais constitue davantage un appel à une lecture assidue, pragmatique et psychologisante du texte. C'est ce point que nous allons développer en abordant la question des pratiques.

1. FAVRE, 2006, p. 240. En prenant en compte le contexte dans lequel les événements ont été écrits, les adeptes de la méthode grammatico-historique tentent alors de dégager le message immuable qui transcende les contingences historiques (cf. PACKER, 1978 ; OSBORNE, 1991).

2. Nos analyses quantitatives nous ont montré que le sous-milieu – davantage que les caractéristiques individuelles – influence le positionnement des évangéliques quant à l'interprétation des textes bibliques. Les conservateurs sont 66,9 % à considérer que la Bible doit être prise au pied de la lettre pour 57,1 % des charismatiques. Ce chiffre chute à 39,5 % chez les classiques.

3.2. Les pratiques

Les évangéliques se montrent assidus dans la fréquentation du culte, mais également dans les diverses activités annexes proposées par leur Eglise. A l'engagement communautaire, composante essentielle de leur identité religieuse, s'ajoute une pratique individuelle également soutenue, dépassant le cadre collectif. La quasi-totalité des évangéliques affirme notamment prier et lire leur Bible quotidiennement. Ces deux activités endossent alors un caractère hautement pragmatique : on attend d'elles des effets concrets. C'est également dans cette thématique de la pratique et, plus précisément, celle des dons charismatiques que nous verrons se dessiner une des divisions les plus marquées à l'intérieur du milieu évangélique.

La Bible, une lecture pragmatique

Après le moment de la conversion, les évangéliques évoquent généralement l'envie qu'ils ont ressenti de « *lire davantage la Bible* ». 75,7 % d'entre eux affirment ainsi le faire quotidiennement¹. Si l'ensemble de nos interviewés nous confirment lire régulièrement la Bible et l'expriment généralement en terme de désir et de plaisir, cette pratique semble également relever du devoir. Certains d'entre eux nous avouent alors qu'ils *devraient* davantage ouvrir leur Bible. L'envie, le courage ou encore les contraintes de la réalité quotidienne, à l'image de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi), font parfois obstacle à une lecture régulière :

Avant j'avais plus de peine à prendre des temps pour prier justement pis lire ma Bible. C'était vraiment une lutte, c'était vraiment difficile, prendre même un petit moment quoi.

Justine a alors suivi « *plusieurs jours de cours intensifs* » pour que finalement la lecture de la Bible ne soit plus une contrainte, mais devienne une activité spontanée, motivée par « *un vrai plaisir* ». Pour

1. Ce sont les conservateurs qui se montrent les plus assidus : 93,6 % disent le faire tous les jours. Ils sont suivis des charismatiques (74,5 %) puis des classiques (72,8 %). L'ensemble du milieu se distingue ici du reste de la population helvétique où seuls 5,4 % des gens affirment lire quotidiennement la Bible. La majorité, 61,3 %, dit ne jamais la lire (cf. CAMPICHE, 2004). L'âge explique également la fréquence concernant la lecture de la Bible en milieu évangélique, les jeunes charismatiques et classiques se détachant légèrement de cette pratique (cf. Chapitre 12).

sa part, Cécile (21, Ch, étudiante) nous évoque des difficultés de compréhension lorsqu'il s'agit de justifier son manque d'assiduité dans la lecture de la Bible. Après nous avoir précisé que la Bible « *c'est quand même un livre vachement important* », elle poursuit plus loin :

J'aime pas tellement lire en fait la Bible, je la lis mais c'est super dur quoi enfin pis je sais pas si c'est les filles ou... mais je sais que les garçons ils aiment plus en général tout ce qui est théologique, savoir le pourquoi du comment, le pourquoi pis moi ça à la limite je m'en fous pas mal quoi, pour moi c'est comme ça et c'est comme ça point et c'est pas autrement pis c'est vrai que à mon école il y a des discussions et les garçons en théologie ils sont là mais pourquoi c'est marqué ça comme ça dans la Bible.

Cependant, si Cécile n'aime pas lire la Bible, c'est surtout dans cette optique intellectuelle. En achetant une Bible classée par thème et conçue spécialement pour les femmes, elle s'y plonge régulièrement pour trouver des réponses, des encouragements quant aux situations personnelles qu'elle vit :

J'ai acheté un livre qui est « Les Promesses de la Bible pour Elle » et pis alors là il y a par thème donc là je cherche un thème, je trouve les versets qui correspondent à ce thème, là par exemple le futur, l'amitié ou des trucs comme ça [...]. Quand t'es en doute ou en ben par exemple le mariage avec mon copain, même si on s'aime ben tu te poses la question ou ben est-ce qu'on est pas trop jeunes ou des trucs comme ça... ben tu lis et tu es là « ben ouais ah ouais c'est vrai que si je suis heureux c'est que c'est Dieu qui le veut ».

Le discours de Cécile révèle la présence de deux approches – non incompatibles – concernant la modalité de lecture du texte biblique en milieu évangélique : une première, *intellectuelle*, où la Bible devient objet et outil d'apprentissage des convictions évangéliques, que ce soit lors du culte, dans des groupes bibliques ou dans le cadre familial et, une seconde, davantage *psychologisante*, où la lecture des textes bibliques se centre sur les changements et les projets personnels¹. Puisque la Bible est considérée comme le

1. C'est notamment WILLAIME qui a développé ce concept de compréhension psychologisante de la Bible qui s'inscrit pleinement dans la culture protestante évangélique que l'auteur qualifie d'« individualisme communautaire » (2004a, p. 171). Au sein de l'évangélisme, l'individu, ses besoins et ses choix sont au centre tout en étant fortement inscrits dans une communauté.

moyen par lequel Dieu parle à ses fidèles, quand l'évangélique ouvre ce livre, le contenu qu'il y trouve lui est alors personnellement adressée. Catherine (63, C, retraitée) nous donne ici un exemple concret de cette approche psychologisante de la Bible caractéristique de l'ensemble du milieu :

Moi je suis pas intellectuelle chuis relationnelle je vous ai dit [...] j'aime gribouiller dans ma Bible alors quoi pas gribouiller mais j'aime souligner j'ai mon petit code... mettre mes petites réflexions ou des petites notes [...] Euh bon ben je pense quand elle sera toute gribouillée, j'en rachèterai une autre [rires] et pis je recommencerai. Mais disons que, moi de pouvoir euh... justement noter des trucs comme ça, dedans, elle me parle. Par exemple, ce matin je lisais ce texte d'Essaïe, c'était « écoute euh écoute bien euh toi mon serviteur » non « toi, fils de Jacob ou peuple de Jacob mon serviteur, que j'ai choisi, que j'ai sorti d'Égypte ». Alors ben moi le fait que... d'abord « écoute », je trouve que c'est très intéressant, y a beaucoup de passages de la Bible où qui commencent par « écoute » hein parce qu'on sait plus écouter dans notre société pis ensuite, « mon serviteur », c'est pas mon esclave, c'est mon serviteur. Et pis « je t'ai choisi », « j't'ai appelé », « j'tai », « je, je, j'ai fait ça », « j'ai fait ça », « j'ai fait ça pour toi » et pis bon, ben y parle d'Israël hein bien sûr mais, mais je me dis « mais bon ça peut aussi s'appliquer pour moi quoi ». Et de voir le... l'intérêt personnel que Dieu a pour moi, pour moi ou pour son serviteur, on est pas des seulement numéros perdus dans l'univers euh et justement ce cette relation personnelle. Moi je trouve ça tellement tellement superbe [rires].

Dans ce texte d'Esaïe alors qu'il « *parle d'Israël bien sûr* », nous dit Catherine, cette dernière y trouve un « *intérêt personnel* », à savoir l'existence d'une relation personnelle entre elle et son Dieu. Ainsi, à l'image de Catherine et de Cécile, les évangéliques opèrent régulièrement une lecture particularisante et individualisante de la Bible. Ils y trouvent des enseignements, recommandations ou encore encouragements pour l'ensemble de leurs sphères d'activités, qu'elles soient religieuses, professionnelles ou encore amicales et amoureuses.

Finalement, s'ils peuvent approcher les textes bibliques de façon intellectuelle ou théologique, les évangéliques doivent surtout être touchés individuellement et intérieurement par son contenu. Leur lecture doit être motivée par l'« *envie* » et il faut en retirer du « *plaisir* ». Le discours d'Elisa (27, C, étudiante) est significatif de cette approche qui semble se dessiner comme une norme au sein du milieu. Ayant grandi dans une famille conservatrice et membre d'une Eglise

jusque vers ses 20 ans, âge auquel elle prit la décision de quitter le milieu, elle se souvient de sa difficulté à être touchée par la Bible et du mal-être qui en résultait :

Quand tu lisais la Bible, il fallait que ça te parle en fait et pis tu devais être touchée dans tes tripes et pis moi je crois que c'était pas de l'hypocrisie ou... et pis j'essayais, je me disais mais là je dois être touchée et pis je lisais et pis je disais mais non mais là c'est tellement beau ça et pis en fait il y a avait rien c'était très intellectua-lisé... et pis en fait ça m'apportait rien, et à chaque fois je me demandais mais pourquoi ça me touche pas, mais pourquoi... je vivais rien et pis ça je trouve terrible, surtout de rester pour rester croire qu'on vit quelque chose et pis en fait on vit rien et pis ça devient lourd.

Les évangéliques se retrouvent dans une lecture personnalisante de la Bible qui participe finalement au développement et au maintien à la fois d'un Dieu présent dans leur quotidien, et d'un système de croyance hautement pragmatique. Cette approche peut alors séduire l'ensemble du milieu, y compris certains membres qui auraient pu être rebutés par une pratique qui se présente *a priori* comme quelque chose de purement intellectuel.

La prière, demande d'intervention divine

Assidus dans la lecture de la Bible, les évangéliques le sont également dans la pratique de la prière. Activité privilégiée pour remercier ou louer Dieu, elle constitue également le moyen le plus efficace pour demander son intervention directe, soit dans la direction du monde en général, soit dans des situations plus particulières. Cette optique pragmatique côtoie une approche davantage « mystique », notamment chez les charismatiques et chez une partie des classiques, dans le sens qu'elle met en contact direct le croyant avec son Dieu par le biais d'une pratique particulière, à savoir le parler en langues.

Les évangéliques se révèlent extrêmement scrupuleux dans la pratique de la prière : 92,2 % d'entre eux affirment prier tous les jours¹. Les entretiens qualitatifs confirment cette application à la prière,

1. A nouveau, les conservateurs révèlent une plus grande piété : 99,2 % d'entre eux prient tous les jours. Les charismatiques les suivent avec 93,4 %, puis les classiques 90,2 %. A noter que l'ensemble des évangéliques se distingue à nouveau de la population suisse, où 38 % prient quotidiennement (cf. CAMPICHE, 2004)

cette dernière occupe dans leur quotidien une place effectivement centrale. Puisque Dieu est considéré comme actif et engagé dans le monde sur un mode de bienveillance et de collaboration, les fidèles attendent de sa part des « *signes* » ou des « *réponses* » afin de les guider dans toutes sortes de situations¹. Vincent (24, Ch, étudiant) nous dit à ce propos :

Je parle à Dieu de tout ce que je vis de tout ce que je traverse. Je prie pour d'autres je prie pour moi [...] moi je suis chrétien quand je suis dans une galère ben je prie.

Les évangéliques prient énormément les uns pour les autres, on demande parfois aux autres membres, notamment dans le cadre du culte ou de celui de « *cellule de prière* », de prier pour une demande en particulier. Il est important de relever la dimension pragmatique de la prière lorsqu'elle s'effectue de manière individuelle. Les évangéliques prient pour retrouver leurs clefs, trouver un travail, les guider dans un choix de carrière, trouver une Eglise adaptée à leurs besoins², pour la réussite d'un examen, trouver une femme ou un mari³ ou encore pour amener à la conversion leurs enfants, des connaissances, voire parfois même des inconnus rencontrés brièvement⁴. Ils prient également pour demander la guérison ou l'amélioration de maux psychiques et physiques : mal de tête, mal de gorge, angoisse, mal-être, timidité, stress, douleur mais également maladie. On attend alors de cette pratique des effets et des changements concrets :

Quand on prie ben y a vraiment des choses qui se passent dans nos vies. Du concret justement [...] ben plusieurs fois j'ai des maux de tête, par exemple, ou bien j'ai des angoisses ou bien j'ai des j'avais des ici là j'étais vraiment tellement angoissée avant, tellement stressée que j'avais tout le temps mal et pis et pis voilà j'ai été guérie dans la prière. Ouais pis aussi des ben ça c'est des guérisons physiques, des maux, des rhumes ou chais pas des malades ou tout ça et puis autrement moi j'dis y a aussi des guérisons intérieures, ça veut dire quand on souffre

1. Les évangéliques perçoivent alors la prière «non pas d'abord comme une technique de relaxation ou d'épanouissement spirituel, mais comme une activité relationnelle susceptible de produire des effets sur le monde dans lequel ils vivent. Elle est engagement, et parfois, combat, ou chaîne reliant les "frères et sœurs" au Tout-Puissant» (FATH, 2005a, p. 52).

2. Cf. Chapitre 9.

3. Cf. Chapitre 6.

4. Cf. Chapitre 8.

comme j'vous disais avant d'un certain... mal-être là on peut aussi être guéri. (*Justine, 45, Ch, en recherche d'emploi*)

Aux demandes, Dieu peut alors répondre « *physiquement* », « *spirituellement* » ou encore « *verbalement* »¹. Une deuxième distinction s'opère également à l'intérieur du milieu évangélique concernant la pratique de la prière avec l'introduction d'une dimension davantage contemplative. Pour les charismatiques et pour certains classiques, la prière devient le moyen privilégié pour « *se sentir dans la présence de Dieu* », « *entrer dans une relation plus profonde avec Dieu* », expérimenter « *une louange profonde* » ou encore « *contempler Dieu* ». Afin d'atteindre cette proximité, le langage commun limité par ses règles, sa structure et sa signification est alors substitué par le parler en langues². Ainsi pour Simon (33, Cl, ouvrier) le parler en langues permet d'atteindre

une édification d'esprit à esprit, de mon esprit à l'Esprit saint qui est pas forcément possible par notre langage à nous, je veux pas dire que c'est un langage des anges c'est pas ça c'est un langage qui est autre.

Claire (25, Ch, étudiante) nous explique alors plus précisément que le parler en langues ne fonctionne pas avec la raison, mais avec la « *dimension intérieure* » de l'être humain. Et c'est précisément par cette dimension qu'elle peut communiquer et être « *habitée par Dieu* » :

C'est pas un truc intellectuel enfin si mes pensées ou si ma raison essaie de comprendre ce qu'y se passe [...] c'est pas possible parce y a pas de vocabulaire, y a pas de grammaire, y a rien d'autre c'est juste mon esprit enfin cette partie de moi qui est en prière et pis qui parle à

1. Même si l'ensemble de nos interviewés évangéliques – sous-milieus confondus – prie afin de demander la guérison, on relève une distanciation de certains conservateurs et classiques quant à cette pratique. On accuse parfois les charismatiques de substituer la volonté de Dieu à celle des hommes lors de demande de guérisons. Nous reviendrons plus précisément sur ces tensions entre sous-milieus dans le sous-chapitre concernant la pratique des dons.

2. Le parler en langues ou glossolalie est l'un des dons qui s'opéra lors de la manifestation du Saint-Esprit descendu sur les apôtres à la Pentecôte (Ac 2,1-4). Les charismatiques pratiquent ce baptême du Saint-Esprit dont le signe visible est le parler en langues. Il devient alors le langage privilégié pour la prière avec Dieu (1 Co 14,2.4.18). Il ne s'agit pas d'une langue véritable, mais davantage d'une suite de mots et de syllabes *a priori* incompréhensibles. La glossolalie, lorsqu'elle est pratiquée en public, exige une explication que seul celui qui a reçu le don d'interprétation peut effectuer.

Dieu, pis je sais pas intellectuellement ce qui se dit mais en même temps je sens que c'est vraiment réel et pis qu'y a quelque chose qu'y se passe et pis que c'est important pis c'est des temps où je me sens bien, je me sens en paix, où je me sens dans la présence de Dieu.

Ainsi, on utilise « *une sorte de langage secret* », quelque chose « *d'un peu étrange* » pour « *contempler Dieu* », être « *en contact* ». Dans cette perspective, l'expérimentation directe du divin comporte un aspect quasi mystique et débouche sur un instant d'épanouissement et de bien-être individuel. Cependant, les adeptes de cette pratique tiennent à rappeler que cette modalité de prière n'est jamais « *transe* » ou « *perte de contrôle* ». S'ils semblent tenir à cette précision, c'est qu'ils sont conscients que le parler en langues et les divers dons pratiqués au sein de leurs Eglises peuvent mener à certaines dérives s'ils sont compris, interprétés et ou encore cadrés de manière incorrecte. C'est précisément cette question qui va nous occuper maintenant.

Des dons du Saint-Esprit qui divisent

L'exercice des dons spirituels – glossolalie et son interprétation, enseignement, prophétie, guérison et accomplissement d'autres miracles – suscite un intérêt marqué à la fois chez les experts du milieu et chez les non-spécialistes, mais également auprès des évangéliques eux-mêmes. Ces dons sont considérés, au sein des Eglises charismatiques, comme des manifestations visibles du Saint-Esprit, toujours à l'œuvre *dans* et *au service* de la communauté et de sa vitalité. Ils constituent une preuve de l'efficacité concrète et active de Dieu. Alors que l'exercice des dons apparaît central chez les charismatiques, cette même pratique semble diviser les classiques et subir de la part des conservateurs une opposition plus nette.

Pour les évangéliques, la conversion est généralement suivie par un rite de baptême symbolisant le signe visible et choisi de l'abandon d'une vie passée pour une nouvelle naissance dans l'enseignement du Christ. Pour la grande majorité des charismatiques, cette première expérience est suivie par le baptême du Saint-Esprit¹. Parfois vécu de

1. 90,4 % des charismatiques sont d'accord avec l'affirmation suivante : « *J'ai fait l'expérience de ce que les pentecôtistes ou charismatiques appellent le baptême du Saint-Esprit.* » Les classiques les suivent avec 47,1 % et les conservateurs 34,7 %. Les charismatiques expérimentent alors, comme l'ont vécu les apôtres lors de la Pentecôte, la venue sur eux du Saint-Esprit qui s'accompagne de différents dons spirituels. Ces derniers sont principalement identifiés à partir de la première épître de Saint-Paul aux Corinthiens (1 Co 12,8-13). Alors que le parler en langues peut être exercé par

manière solitaire, il se déroule généralement dans un cadre communautaire, lors de camps ou de conventions évangéliques. Le nouveau venu, comme l'ont expérimenté nos interviewés, y sera alors sûrement interpellé par l'une de ces expressions typiquement charismatiques : « *As-tu déjà reçu le Saint-Esprit ?* » ou « *veux-tu vivre le baptême du Saint-Esprit ?* » S'il accepte cette démarche, un pasteur, des anciens ou des membres présents vont alors prier pour la venue du Saint-Esprit, mais également du parler en langues, don que le Saint-Esprit opère lorsqu'il se manifeste. A l'image de l'expérience vécue par Patricia (47, Ch, employée de bureau), ce baptême est alors généralement ressenti physiquement. Fraîchement convertie et encore néophyte quant aux pratiques du milieu, elle reçut le baptême alors qu'elle accompagnait son mari et des amis à une convention :

On a discuté ensemble et pis y [ses amis] on dit est-ce que tu as déjà reçu le Saint-Esprit ? j'dis ben non je sais pas ce que c'est [rires] et pis y ont dit mais si tu veux on peut prier pour toi et pis on a prié ensemble et pis là j'ai vraiment senti que que Dieu il agissait même dans mon corps et j'ai senti vraiment ouais j'ai senti la puissance de Dieu sur moi.

Les baptisés « *touchés* », « *inondés* » ou encore « *remplis* » par le Saint-Esprit expérimentent ainsi concrètement la présence de Dieu. Généralement, ils reçoivent à ce moment la capacité du parler en langues, signe visible de cette expérience spirituelle. Les autres dons ne seront quant à eux reçus que par certains membres. Ces talents individuels seront alors pratiqués dans un cadre précis et doivent être bénéfiques à l'ensemble de la communauté¹.

Si les participants évoquent les aspects spectaculaires du baptême du Saint-Esprit et des différents dons qui ont pu, dans un premier temps, les séduire et les attirer, ces expériences agissent ensuite comme activateur ou ciment des convictions religieuses. C'est le cas notamment

l'ensemble des membres, la prophétie, l'interprétation des langues ou encore la guérison – dons principalement mis en avant par ces Eglises – ne sont pratiqués que par quelques individus.

1. L'exercice de ces dons est soumis à des règles pratiques édictées dans 1 Co 12–14. Afin d'éviter d'éventuelles dérives, ces manifestations charismatiques seront alors généralement cadrées par différentes figures d'autorité (pasteur, ancien ou prédicateur reconnu). Ce travail de cadrage et d'institutionnalisation des dons et du charisme est notamment étudié dans les travaux d'AMOTTE-SUCHET (2005, 2008, 2009). Concernant une analyse sociologique du déroulement des cultes de guérisons en particulier, le lecteur peut se rapporter à l'article de STOLZ (2007), et, pour une analyse également ethnographique des témoignages des souffrants, aux travaux de MONNOT (2009) et de MONNOT/GONZALEZ (2011).

pour Patricia qui s'est d'abord engagée dans l'évangélisme davantage pour suivre son mari et ses amis et répondre à leurs fréquentes sollicitations que par conviction personnelle. Cependant, les doutes qu'elle exprimait au départ quant à son engagement se sont totalement effacés lorsqu'elle a reçu le baptême du Saint-Esprit. Pour Victor (28, Cl, étudiant), l'exercice des dons constitue également une preuve concrète de l'existence de Dieu et de son intervention directe dans le monde terrestre et participe ainsi à la solidification de ses croyances :

Si je peux faire un parallèle avec une manière de vivre des fois dans les Eglises, je pense que le moins tu vis, le plus tu vas vouloir être obligé de faire les choses et plus tu vis, plus tu plus c'est naturel en fait. Enfin tu veux tu peux essayer de prouver que Dieu existe par a +b +c pis je pense que t'arriveras pas parce que ouais Dieu tu peux pas le prouver ouais... Par contre, je pense qu'une expérience vécue, c'est quelque chose qui te le prouve à toi ouais. Alors certains vont voir Dieu tu regardes dehors pis tu dis « ah ben Dieu il est là dans la nature » tu vois, pis d'autres, ce sera des expériences, d'autres ce sera la prière tu vois, ils vont voir un ange ou bien un miracle de guérisons miraculeuses enfin j'ai plein d'amis qui ont été guéris miraculeusement ou bien qui ont fin des trucs de fou quoi pis ben tu sais que pour eux c'est une expérience qui a construit la foi aussi quoi.

L'expérience de la guérison et des divers dons charismatiques, preuves concrètes d'une existence divine, devient alors pour ceux qui l'expérimentent – mais également pour ceux qui y assistent – un important moteur dans la fondation ou la consolidation de leurs convictions religieuses. Dans cette optique, les membres de communautés charismatiques sont encouragés à exercer et développer les différents dons. Louis (58, Ch, bibliothécaire), qui fut pendant plusieurs années membre d'une Eglise charismatique avant de rejoindre le sous-milieu conservateur, dit y avoir vécu une véritable « *course au don* » :

A mes débuts, je m'étais fait secouer parce que j'étais converti depuis trois quatre mois et pis je parlais pas en langues alors c'était pas normal.

De son côté, Victor remet en doute la légitimité de son engagement envers son Dieu lors du baptême du Saint-Esprit, étant incapable de ressentir les effets de cette expérience et plus spécifiquement de parler en langues :

Des gens priaient pour moi « alors qu'est-ce que tu ressens ? » « ça pique un petit peu au bout des doigts euh des fourmis » « ok on va

continuer à prier» pis y priaient pis y s'est absolument rien passé quoi pis euh j'étais là «ben p'tête que Dieu y m'aime pas ou chais pas [rires] peut-être que je suis pas bon ou» ouais j'avais vraiment peur. Parler en langues même chose, sur le coup y me disaient «ok prie en langues maintenant» pis j'étais là «ba ba ba» [rires] y avait absolument rien qui venait quoi. Et pis je me disais là aussi tu te dis «ben voilà ben ouais y se passe rien c'est pas pour moi».

Finalement, puisqu'il était incapable de parler en langues, Victor se demanda s'il était vraiment un «*bon*» chrétien et si finalement il méritait l'amour de son Dieu.

L'exercice des dons, notamment celui du parler en langues, peut ainsi fonctionner comme preuve d'un engagement authentique. Il peut alors instaurer une certaine idée de hiérarchie entre les croyants, et c'est précisément cette dérive possible qui est pointée du doigt par certains évangéliques et notamment par Georges (38, Cl, responsable dans son Eglise) :

Sur le principe ça me pose aucun problème, j'ai pas de problème avec l'idée que Dieu puisse donner ce don-là à certaines personnes et que ce soit quelque chose qui soit quelque chose qui est important dans nos vies de foi. J'ai un problème, évidemment avec ceux qui vont dire que c'est le signe indispensable du Saint-Esprit et que tout chrétien doit parler en langues.

Les dons peuvent également introduire une hiérarchie de pouvoir lorsque certains individus confondent le «*donateurs avec les dons*». Si les sceptiques, les méfiants ou les prudents sont d'accord avec l'idée que Dieu guérit encore actuellement, ils pointent néanmoins le risque d'attribution de cette capacité aux humains. Si Marcel (53, Cl, pasteur) a mis en place dans son Eglise un groupe de prière en vue de la guérison, il tient à rappeler que «*nous ne sommes pas des guérisseurs et nous déclarons très clairement quand nous prions pour les gens, que nous n'avons aucun pouvoir personnel*».

On doute également de l'efficacité de ces dons notamment lorsqu'ils sont exercés au sein de grandes conventions, ce qui est notamment le cas pour la pratique de la guérison. Simon (33, Cl, ouvrier) pointe alors du doigt deux risques liés à ces grands rassemblements : la part de l'émotionnel et du psychologique qui peut entrer d'avantage en compte que le spirituel dans l'explication de la guérison et de la légitimité de ceux qui exercent ces dons :

J'ai eu vu ces grandes réunions où on fait des guérisons un peu ouais je suis allé mais là j'y vais un peu moins parce que ça m'intéresse un peu

moins mais oui oui il y avait des personnes souffrantes, mais après est-ce que c'est de l'émotionnel ou est-ce que c'est du spirituel, après il faut laisser un peu de temps et faire un débriefing après, mais quand il y a cinq mille personnes qui sont là tu peux pas faire un suivi, un débriefing sur tout le monde donc tu repars on se dit « ah c'est cool il y a tant de personnes qui ont guéries » mais est-ce que c'est une réalité après voilà.

Finalement, en lien, le côté spectaculaire des divers dons est parfois condamné lorsqu'il est utilisé en présence de non-convertis. Ces pratiques agiraient comme des trompe-l'œil visant à attirer de nouveaux membres, en insistant uniquement sur le caractère émotionnel et parfois sensationnel des convictions évangéliques.

3.3. Les valeurs et les normes¹

Les évangéliques se retrouvent dans la défense de certaines valeurs et normes comportementales qui ont entre autres la particularité de s'opposer à celles qui sont majoritairement défendues au sein de la société contemporaine. Cependant, malgré la conscience de prôner un message et une manière de vivre, notamment en ce qui concerne l'éthique familiale et sexuelle, en désaccord avec une part importante de la population, les évangéliques ne défendent pas pour autant un retrait du monde. Ils évoluent au sein d'une société plurielle et s'y positionnent comme les témoins des bienfaits et du bien-fondé d'une vie calquée sur les enseignements du Christ.

Pour nos interviewés, se définir en tant qu'évangélique va au-delà d'une simple déclaration d'appartenance religieuse : c'est suivre « *une norme de vie* », « *un code* », « *un comportement* » particuliers qui impliquent « *toute une façon de vivre* », « *une vision des choses totalement différentes* » :

C'est peut-être ce qui fait la force des Eglises évangéliques, il y a une liberté mais quand même derrière il y a un trend quand même rien qu'au niveau de la morale ben justement pas boire, pas fumer c'est pas forcément des interdits dits ou dogmatisés comme dans l'Eglise catholique où ils sont clairs, on sait clairement ce qui est bien et pas bien, là c'est pas dit c'est plutôt des non-dits, mais on doit respecter

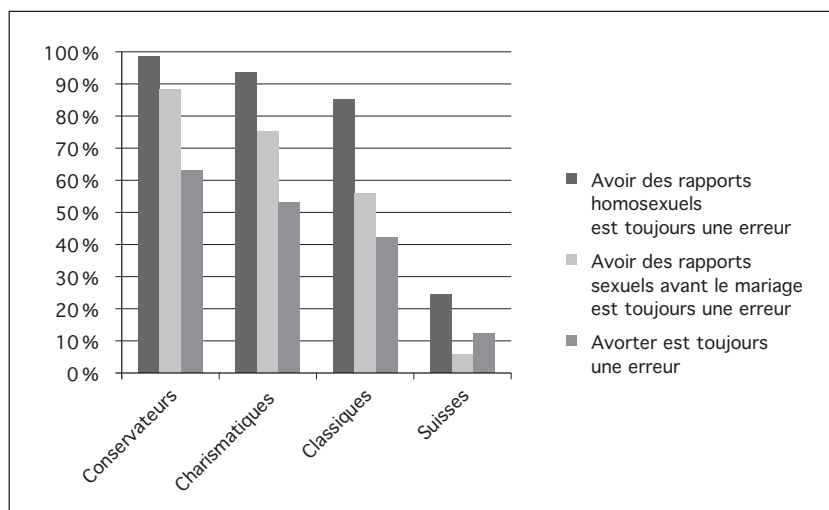
1. Brièvement, nous comprenons une norme comme un type de conduite largement suivie par les membres d'un groupe donné et dont la non-observance entraîne des sanctions explicites ou diffuses. Quant aux valeurs, nous les définissons comme des préférences orientant l'action des individus.

CROIRE, PRATIQUER, VIVRE SELON CERTAINES NORMES... 91

ce qui est pas dit mais qui est là... donc le côté pensée unique il est quand même là parce que catholique, c'est clair quoi on sait qu'il y a une pensée unique et pis on doit se formater, chez nous il y a pas forcément de moule mais justement le non-moule devient une espèce de moule quelque part. (*Simon, 33, Cl, ouvrier*)

Le statut de converti débouche ainsi sur l'observance de certaines valeurs et normes qui, même si elles ne sont pas clairement exprimées en ces termes, fonctionnent comme telles. Elles s'appliquent alors principalement aux domaines familiaux et sexuels. Les évangéliques se distinguent en effet du reste de la population suisse par leur attitude traditionnaliste envers ces thématiques : rejet de l'homosexualité, de l'avortement et des rapports sexuels avant le mariage, ou encore vision conservatrice des rôles homme/femme¹. Le graphique 3.1 illustre un attachement de la part des évangéliques, plus ou moins important selon les sous-milieus, à une morale individuelle conservatrice.

Graphique 3.1 Normes morales chez les évangéliques selon les sous-milieus et la population suisse²



1. Ces normes s'inscrivent dans une vision spécifique du couple et de la famille ainsi que des rôles et des devoirs qui leur sont attribués : l'évangélique doit se marier, fonder une famille, avoir des enfants et leur transmettre ses convictions religieuses (*cf.* Chapitre 7). Ces mœurs restent très présentes même auprès des jeunes générations et constituent véritablement le cœur de l'identité évangélique (*cf.* Chapitre 12).

2. Les données concernant la population suisse sont issues de l'enquête ISSP.

Si les relations homosexuelles sont largement condamnées par l'ensemble du milieu – 98,6 % des conservateurs, 93,6 % des charismatiques et 85,3 % des classiques les considèrent comme toujours une erreur – et si les rapports sexuels hors mariage restent encore majoritairement réprouvés par les trois tendances, on remarque néanmoins un rejet moins massif concernant l'avortement, notamment chez les charismatiques et les classiques où ils sont respectivement 56 % et 42,3 % à condamner clairement cette pratique. Même si une relativisation et un certain questionnement concernant l'avortement ou le divorce apparaissent notamment dans le sous-milieu classique et indique que les évangéliques ne sont pas hermétiques aux débats qui traversent la société¹, il faut néanmoins constater qu'ils se distinguent de la majorité de la population suisse. Les évangéliques s'inscrivent ainsi, selon leurs termes dans « *un trend* », « *une norme de vie particulière* ».

Bien qu'à la fois convaincus du bien-fondé de leur message et conscients de sa fragilité dans une société plurielle et libérale, les évangéliques ne marquent pas une volonté de se couper du reste du monde. 85,5 % d'entre eux se montrent d'ailleurs en désaccord avec l'idée selon laquelle « *les chrétiens devraient se séparer davantage de la société afin de mener une vie radicalement différente* »². Le protestantisme évangélique reste ainsi, dans sa grande majorité, tourné vers un engagement social. Au sein de la société contemporaine, ses membres se posent en effet comme les dépositaires d'un message et d'une morale dont le bien-fondé et la véracité, à leurs yeux, ne font que peu de doute. Etre chrétien, pour Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) cela signifie :

Etre un témoin de pour qui on croit [...]. C'est pas une pression, faut pas croire que c'est une pression mais c'est qu'on a envie de le faire, qu'on a envie de vivre ce pourquoi on est convaincu [...] être un exemple, enfin d'être un exemple, oui d'être quelqu'un qui est peut-être souvent qui est tout le temps de bonne humeur, qui est toujours positif.

1. FAVRE, 2006, pp. 244-249.

2. Dans ce même ordre d'idée, 86,2 % d'entre eux sont en désaccord avec l'affirmation suivante « *un chrétien ne devrait pas faire de politique* ». A relever que les conservateurs montrent néanmoins moins d'ouverture quant à l'investissement social et politique dans leur société. Ils s'approcheraient sur le point de l'engagement social et politique davantage de la figure de ghetto (cf. FATH, 2005a) ou d'enclave (cf. HUNTER, 1987), traduisant un certain cloisonnement par rapport au monde.

Dans ce même ordre idée, pour Simon (33, CI, ouvrier) les évangéliques se doivent d'être au service de l'ensemble de la société :

Je trouve que c'est important qu'on cherche à avoir la relation à Dieu, la relation aux autres et que ça apporte pas seulement à la communauté que on soit participant de la communauté d'Orbe ou comme ça faut être visible faut être présent pis c'est la vie en même temps on peut pas être fermé dans un coin après ça tourne à la secte pis c'est pas le but, après ça dégénère à quelque part on est plus en contact avec les réalités [...] on est parmi tout le monde simplement.

Ainsi, les évangéliques ne considèrent pas leur religiosité comme une affaire privée. Elle doit constituer une voie dans les parcours individuels et les changements sociaux globaux¹. Les actions de l'Armée du Salut ou de Jeunesse en Mission, la mise en place de soupe populaire ou d'aide aux toxicomanes par certaines communautés, ou encore la création du parti politique UDF (Union démocratique fédérale) ne sont que quelques exemples d'un travail social et d'un engagement local sur le terrain dont font preuve les évangéliques. Ces derniers sont alors intégrés dans la société, ils y participent tout en diffusant leur message, par le témoignage ou diverses actions sociales et politiques. Cependant, il n'est pas toujours évident pour eux de s'insérer dans la pluralité sociale, d'y évoluer tout en gardant intact la légitimité des valeurs et des normes morales qu'ils défendent. Une tension se dessine alors entre une attitude de fermeture qui, à l'extrême, déboucherait sur un fonctionnement sectaire et une trop grande ouverture qui conduirait à un universalisme nuisant à la spécificité du message. Or, comme l'avance Simon :

On [les évangéliques] a notre couleur c'est justement notre différence qui devrait intéresser les gens qui sont pas chrétiens, autrement ça sert à rien si on est la même chose que les autres².

1. La pratique du témoignage est davantage développée et détaillée dans le chapitre 8 consacré à l'évangélisation. A relever que les charismatiques se montrent les plus assidus dans cette pratique, alors que les conservateurs sont très peu militants. A nouveau, ce sous-milieu trace autour de lui des frontières davantage imperméables.

2. L'attitude ambivalente (insertion-distanciation) des évangéliques envers la société se ressent notamment dans la dispersion des réponses concernant l'affirmation suivante : « Il faudrait multiplier les écoles privées chrétiennes pour les enfants de famille chrétienne ». 17,4 % sont entièrement d'accord, 20,6 % plutôt d'accord, 24 % hésitent, 26,3 % sont plutôt en désaccord et 11,7 % entièrement en désaccord. Elle se ressent également dans le cadre du travail œcuménique où certaines Eglises collaborent facilement avec les réformés et parfois même les catholiques, alors que d'autres affichent davantage de prudence et parfois même un refus catégorique. C'est notam-

De ce rapport ambivalent avec la société – à savoir une inscription dans un monde pluriel tout en défendant des valeurs parfois en contradiction avec la majorité des gens qui les entourent – naissent parfois certaines difficultés. A un niveau davantage personnel, il n'est pas toujours évident pour les évangéliques d'évoluer dans une société plurielle et libérale. Ils sont, dès leur plus jeune âge, en relations avec des individus qui prônent d'autres manières de faire, de penser et d'agir. Fanny (21, Cl, étudiante) nous dit ainsi :

On doit tous un peu tracer sa route quoi enfin comment dire ça je pense que on a tous des valeurs et pis je pense là où c'est difficile c'est qu'il y a une sorte de radicalité qui est pas forcément facile à assumer d'aller jusqu'au bout des choses tout ça [...] ¹.

Finalement, les évangéliques ressentent et expérimentent alors les *frontières* que leurs convictions religieuses dressent parfois entre eux et le reste de la société : « *on nage à contre courant* », nous disent-ils, « *t'es dans un petit cocon* », « *en décalage* », « *on va vraiment dans le sens inverse du courant de la vie* », « *on marche à l'encontre* », « *on va à contre sens* ». Ils expérimentent alors parfois « *une espèce de cloison entre deux mondes* » où être chrétien devient « *un sacré défi* ». Néanmoins, ce sentiment de rupture ne vient pas à bout des convictions évangéliques que ces derniers qualifient eux-mêmes de fondamentalistes en réaction justement aux valeurs et aux règles qui guident la majorité de leurs concitoyens et qui sont parfois perçues comme trop libérales. Ce décalage constitue un paramètre important dans la construction de l'identité du milieu. Car, en effet, si dans ce chapitre nous avons relevé certaines différences internes concernant les pratiques, croyances, valeurs et normes, nous pouvons affirmer l'existence d'une identité évangélique, d'une identité du milieu. Il existe bel et bien une manière « typiquement évangélique » d'envisager le monde et de s'y comporter. Ces convictions ne sont pas uniquement de nature spirituelle mais ont une portée pragmatique et étendue (soutien lors de difficultés psychologiques et physiques, aide dans la recherche d'un travail, d'un partenaire, dans la réussite d'un

ment la position de l'Eglise ICF pour qui ces collaborations, selon ses membres, nuiraient à l'originalité et la spécificité de leur message.

1. Les évangéliques disent ressentir de la part de la société un sentiment d'animosité envers leurs convictions. 76,8 % d'entre eux affirment en effet que « *de manière générale, notre société est hostile à la foi chrétienne* ». Cette hostilité ne se traduit pas par des discriminations concrètes, mais s'incarne davantage dans de l'incompréhension ou parfois des moqueries subies surtout au moment de l'adolescence.

examen...). Comme le disent nos interviewés, « *on est chrétien, on prie pour tout* ». Les convictions religieuses des évangéliques répondent ainsi à tout un ensemble de besoins auxquels l'homme de l'« ère de l'ego » peut être confronté. En ce sens, elles sont extrêmement performantes. La particularité de cette identité évangélique est finalement qu'elle se nourrit du décalage avec les manières de vivre « modernes » proposée par la société ambiante. Tout l'enjeu sera alors de minimiser ces influences extérieures et leurs attraits, tout en proposant une manière compétitive d'envisager le monde et de s'y comporter. La présence d'une communauté soudée, de fortes autorités, une socialisation religieuse efficace, l'importance de l'endogamie, une offre de loisirs diversifiée sont quelques éléments que nous allons analyser dans la suite de cet ouvrage et qui participent au maintien de cette identité évangélique.

Chapitre 4

VIVRE EN COMMUNAUTÉ ÉVANGÉLIQUE

Emmanuelle BUCHARD

Vous sentez-vous membre d'une paroisse ou d'une communauté ?

Cette question, *a priori* anodine, détient en elle, ou plutôt dans son taux de réponse, l'un des éléments essentiels à l'explication de la résistance du milieu évangélique dans le contexte sécularisé de la Suisse. 96,5 % des évangéliques se sentent en effet membres d'une paroisse ou d'une Eglise. Ce sentiment d'appartenance communautaire nous apparaît encore plus significatif lorsque nous le comparons au taux de réponse des réformés et des catholiques, respectivement de 43,2 % et 45,1 %. Les évangéliques se caractérisent ainsi par une forte inscription dans une communauté où des liens serrés et solides uniront l'ensemble des membres¹. Partager ses convictions et son mode de vie avec d'autres croyants ne semble pas une option, mais constitue, au contraire, une norme sociale propre au milieu. Cet ancrage communautaire participe alors à la résistance du milieu dans nos sociétés : les liens sociaux qui se développent à l'intérieur des Eglises évangéliques, mais également l'offre d'activités attractives et diversifiées, supporte une vision du monde spécifique, tout en limitant l'attrait pour la consommation d'autres biens séculiers. Le but de ce chapitre sera alors de déceler les mécanismes, à la fois individuels, collectifs et structurels qui participent à la création de cette forte attache communautaire et donc, par extension, à la résistance du milieu évangélique dans le contexte sociétal contemporain.

1. Pour certains auteurs, la nature des liens qui unissent les membres d'une même Eglise participe à l'explication de la vitalité des communautés évangéliques (cf. OLSON, 1989 ; AMMERMAN, 2008 ; SMITH, 1998). D'autres chercheurs vont plus particulièrement s'intéresser à la mise en place de ces liens à travers la structure de l'organisation religieuse, à nouveau dans l'optique d'expliquer le développement du milieu évangélique (cf. WILSON/KEYTON/JOHNSON/GEIGER/CLARK, 1993 ; CAROLL/ROOZEN, 1986).

4.1. Vivre en communauté : une norme évangélique

« *Etre chrétien ce n'est pas être seul dans sa cuisine !* » Ainsi débutait le prêche d'un pasteur charismatique lors d'un culte dominical observé. Ce pasteur énonçait alors une norme spécifique au milieu évangélique : l'importance de la dimension communautaire dans la vie de ses membres.

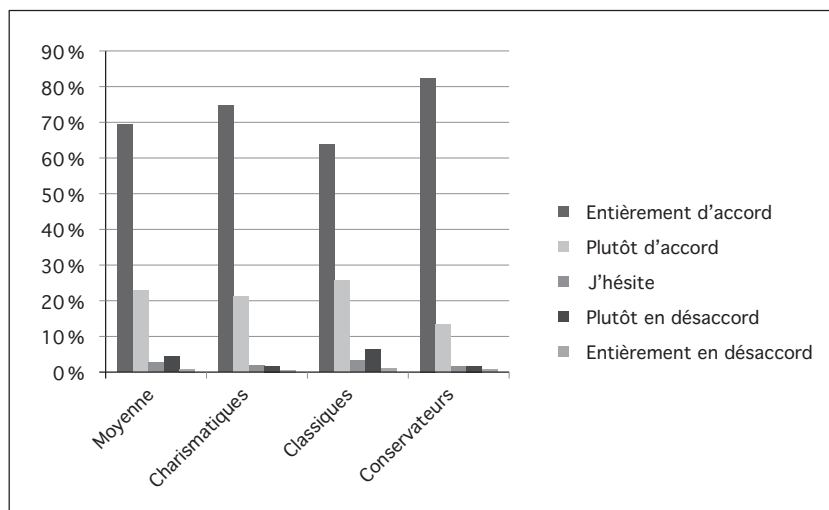
Etre évangélique se caractérise non seulement par l'adhésion et l'intériorisation individuelles d'un ensemble de croyances et de pratiques religieuses spécifiques, mais également par une dimension davantage collective, à savoir la réunion d'individus partageant ces mêmes convictions. Généralement, et presque dès sa naissance, l'« enfant évangélique » s'insère et s'intègre peu à peu dans l'Eglise fréquentée par ses parents¹. A travers les diverses activités proposées, l'enfant, mais également les membres convertis sur le tard, s'impliquent dans la vie de leur communauté en intériorisant progressivement cet engagement comme un élément central de leur pratique religieuse.

69,31 % des évangéliques se disent ainsi « *entièrement d'accord* » avec l'idée selon laquelle « *un vrai chrétien doit aller régulièrement à l'Eglise pour rencontrer Dieu et entendre sa parole* » (graphique 4.1). Cette approbation quasi unanime – 92,1 % « *entièrement* » et « *plutôt d'accord* » – démontre un lien relativement fort entre identité chrétienne et fréquentation d'une Eglise².

1. Cf. Chapitre 7.

2. Pour 82,4 % des conservateurs, « *un vrai chrétien doit se rendre régulièrement à l'Eglise* ». Ils sont suivis par 74,8 % des charismatiques, les classiques fermant la marche avec 63,7 %. Ces nuances témoignent d'une ecclésiologie différente propre à chaque sous-milieu. En effet, la communauté conservatrice se forme et se concrétise principalement à l'occasion du culte dominical, alors que les membres charismatiques et classiques peuvent se rassembler et « faire communauté » lors de nombreuses activités extracultuelles proposées par leurs Eglises. Pour ces derniers, être un vrai chrétien peut alors se concrétiser au-delà d'une stricte participation au culte dominical. L'important investissement culturel des conservateurs reflète également la forte piété individuelle qui caractérise leur identité religieuse (cf. Chapitre 3).

Graphique 4.1 Un vrai chrétien doit aller régulièrement à l'Eglise pour rencontrer Dieu et entendre la parole de Dieu



Plus précisément, cette régularité semble tout d'abord très élevée. 87,2% des évangéliques se rendent au moins une fois par semaine au culte¹ et 71 % d'entre eux assument des responsabilités dans leur Eglise. Ensuite, la notion d'Eglise, et par extension l'investissement ecclésial, endosse une signification particulière au sein du milieu évangélique. « *L'Eglise n'est pas un bâtiment* » pour reprendre les termes d'Isaac (35, Ch, missionnaire)², mais la « *rencontre de croyants* », le rassemblement « *des membres d'une même famille* », la « *réunion des amis en Christ* ». L'Eglise, dans sa conception évangélique, ne représente donc pas un bâtiment sacré, ni une structure institutionnelle mais s'appréhende, au contraire, comme le rassemblement d'individus qui partagent des convictions identiques. S'investir dans une Eglise évangélique, signifie, par conséquence, principalement

1. Si nous comparons ces chiffres à l'ensemble de la population suisse, cette assiduité cultuelle se fait encore plus visible : sur la totalité des Suisses interrogés, ils ne sont en effet que 10,3 % à prendre part à un service religieux « *au moins une fois par semaine* », soit huit fois moins que les évangéliques. La majorité – 35,9 % – s'y rend uniquement lors de cérémonies telles que les mariages, baptêmes, enterrements.

2. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

s'engager dans des relations sociales avec des « autrui significatifs »¹.

Pour Fanny (21, Ch, étudiante) « *être chrétien* » c'est :

Chercher à connaître Jésus mieux, à prier, à chercher son cœur à prendre du temps avec lui à mieux le connaître mais aussi être avec des gens aussi qui croient la même chose que moi.

Pour Marc (49, Ch, pasteur) c'est « *aimer Dieu* » mais également « *aller à l'Eglise* », tout en précisant :

L'Eglise, c'est une unité du corps du Christ, c'est là où on retrouve ses frères, on retrouve ses sœurs, on vit quelque chose ensemble, dans la communauté. Moi je crois que c'est ça être chrétien. Etre chrétien ce n'est pas rester à la maison.

Ainsi, se dégage une norme selon laquelle le « vrai chrétien » ne peut rester dans son coin, mais se doit de s'investir dans une communauté. Le concept de « membre » qui qualifie le rapport administratif entre l'évangélique et son Eglise renforce cette connexion entre identité chrétienne et engagement. Bien que les statuts qui le définissent varient selon les communautés – certaines y rattachent des critères très précis alors qu'ils sont absents chez d'autres – c'est surtout l'engagement qui importe et qui fait d'un visiteur ou d'un ami un membre reconnu par l'ensemble de sa communauté. Par conséquent, l'adhésion et l'« exclusion » communautaires s'établissent en fonction de l'investissement personnel de chacun dans les diverses activités mises en place par l'Eglise². Les évangéliques

1. Cf. BERGER/LUCKMANN, 2006. Il est intéressant de relever que les termes de « communauté » et de « *Gemeinschaft* » ne sont que très rarement utilisés par nos interviewés. Leur sont respectivement préférés les termes d'« *Eglise* » et de « *Gemeinde* » littéralement « *assemblée* ». Cependant, leurs compréhensions et leurs utilisations regroupent les caractéristiques généralement attribuées à la notion de communauté : un groupement de personnes partageant des mêmes croyances et/ou valeurs et qui développent individuellement un sentiment subjectif d'appartenance à ce même groupe. Sur la base de ce partage, des relations et des liens sociaux spécifiques vont se tisser. L'utilisation des termes « *Eglise* » et « *Gemeinschaft* » par nos interviewés regroupent ces trois caractéristiques communautaires (partage de valeurs et de croyances, sentiment d'appartenance, mise en place de liens sociaux spécifiques). Ainsi, tout au long de ce chapitre nous utiliserons et comprendrons généralement le terme d'Eglise dans cette conception communautaire.

2. Pour un approfondissement de ces notions de membre, visiteur et amis et de leurs compréhensions en milieu évangélique, se référer au travail de mémoire d'Alain POLO (2010) et à l'ouvrage de LÜTHI (1994).

insistent alors généralement sur la nécessité d'un ancrage communautaire local au détriment d'un tourisme ecclésial fortement critiqué. Le manque d'investissement, le « *papillonage* » ou encore le « *consumérisme* » qui peuvent qualifier les parcours religieux de certains évangéliques, sont généralement désprouvés et parfois même verbalement réprimés. La désapprobation de ce *church shopping* et sa sanctionnabilité renforcent ainsi l'idée d'une norme d'investissement, plus que d'une valeur ou d'une simple habitude d'engagement¹.

En plus d'investir du temps dans leur Eglise au travers des diverses activités proposées, les membres y investissent surtout de leur personne. Un vrai chrétien est celui qui s'est converti, mais qui prolonge cet engagement dans une communauté de croyants. Même si cet investissement répond à une norme qui caractérise le milieu et la pratique évangéliques, les membres en retirent un bénéfice important : un groupe d'affiliation soutenant solidement et durablement leur vue du monde particulière.

4.2. Bénéficier d'une communauté serrée et soudée

Les évangéliques s'engagent personnellement – voir intimement – dans les relations qu'ils nouent avec les autres membres. Ces contacts dépassent le simple cadre de l'Eglise : « *Ça peut prendre la forme d'un souper, d'une sortie, aller au théâtre ensemble, de le vivre autrement* », nous précise Rémi (50, Ch, professeur). Ce « *vivre autrement* » matérialise la conception évangélique d'une Eglise sans murs, d'une identité religieuse globale, totale dont l'expression ne peut se cantonner uniquement aux cultes et aux diverses activités religieuses. La communauté s'immisce alors dans le quotidien de ses membres, ces derniers se réunissant régulièrement pour partager des moments de nature *a priori* non religieuse. Lorsque Isabelle (28, C, assistante de direction) nous évoque ses amitiés chrétiennes, elle verbalise concrètement le caractère englobant et diffus de cette communauté évangélique et des liens qui s'y tissent au-delà des activités « officielles » :

C'est juste au lieu de se voir juste le dimanche ben on va passer du temps une fois à se voir différemment, c'est sympa quoi d'aller skier

1. Le chapitre 9 de cet ouvrage approfondit notamment cette norme d'investissement et s'intéresse plus particulièrement à sa compréhension et à sa pratique concrète dans les processus de mobilité ecclésiale.

ensemble ou, se voir sous un autre angle quoi. Et pis euh ben ouais. Et pis on a quand même ça [être chrétien] en commun donc c'est toujours quelque chose qui lie quand même.

Ainsi, peu à peu, les individus côtoyés lors du culte dominical ne sont plus de simples membres mais deviennent des amis¹. Les relations et les solidarités qui s'y développent contiennent alors les aspects chaleureux, serrés et durables que peuvent endosser les liens amicaux et familiaux. Concrètement présents, et ce de manière régulière, les autres membres deviennent alors des « autrui significatifs »² par excellence. Ils soutiennent et légitiment la vue du monde religieuse de l'individu, lui procurant la validation collective indispensable à tout système de valeurs et de croyances. L'Eglise devient ainsi pour beaucoup une seconde famille, une « *famille spirituelle* » où les membres se considèrent tous « *frères et sœurs* ». La notion d'Eglise familiale est tout particulièrement pertinente pour les Eglises conservatrices – pour les darbystes notamment – où la majorité des membres peuvent effectivement être de la même famille.

La nature étroite et serrée de ces liens sociaux qui se développent en milieu évangélique se révèle également à travers les discours de nos interviewés lorsque ces derniers abordent les limites de cette vie communautaire. Bien qu'aucune de nos questions ne mentionnait spécifiquement le sujet, certains ont évoqué les aspects exclusifs et hermétiques qui imprègnent parfois les modalités des relations sociales dans certaines communautés évangéliques. S'insérer dans une communauté évangélique peut s'avérer difficile tant les liens qui s'y développent sont susceptibles d'être serrés. Ce caractère ultra-intimiste que peuvent endosser les modalités des relations établit parfois une autre limite au caractère socialisateur du groupe d'affiliation. Les liens sociaux des membres se réduisent alors à ceux développés à l'intérieur de leur communauté. La dimension concentrique des relations peut provoquer chez certains la sensation d'évoluer dans un « *monde hors du monde* ».

1. Deux tiers des évangéliques – 63,5 % – ont au moins trois de leurs meilleurs amis qui sont convertis. Cet entourage amical religieux est généralement enrichi par un cadre amoureux également évangélique. 93,3 % de nos interviewés ont ainsi un(e) conjoint(e) également converti(e).

2. La présence d'autrui significatifs – notion développée par BERGER et LUCKMANN (2006), empruntée à MEAD (1974) – est indispensable dans tout processus d'intériorisation d'une vue du monde particulière. Plus les contacts avec des autrui significatifs seront réguliers et, s'ils se jouent sur un mode affectif et émotionnel, plus la manière d'envisager le monde et de s'y comporter paraîtra légitime et solide pour celui qui l'intègre.

Cependant, de cette norme d'investissement communautaire qui caractérise les convictions évangéliques débouchent généralement des liens sociaux intégrant les caractéristiques des liens qui unissent les membres d'une même famille : stabilité, solidité, durabilité. De ces liens serrés et quasi concentriques se nouent des solidarités fortes et importantes qui permettent le maintien de leurs convictions religieuses dans une société plurielle et sécularisée. En ce sens, la communauté évangélique, mais surtout la manière d'envisager les modalités et les buts des relations sociales qui s'y développent, participent au développement du milieu dans son ensemble.

4.3. Comment fait-on communauté ?

Le sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté de croyants se forme en grande partie lors du culte dominical, élément important dans la pratique et la vie d'un membre évangélique. En réunissant dans un même espace-temps la totalité des membres d'une Eglise, et à travers la mise en place de différents rituels, ce moment particulier de la semaine façonne, solidifie, affirme et exprime une manière d'envisager le monde et de s'y tenir. En plus du culte, les Eglises proposent à leurs membres quantité d'activités qui permettent à chacun de s'investir dans sa communauté, d'y développer des relations solides tout en répondant de manière ciblée aux envies et aux besoins individuels de tous. L'ensemble de ces services participe – tant par leur forme organisationnelle que par leur contenu – au fort attachement communautaire dont font preuve les évangéliques.

*Le culte : carrefour communautaire*¹

Une ambiance amicale imprègne généralement les cultes évangéliques : on s'embrasse, on se serre dans les bras, on échange. Le visiteur néophyte aura très vite la sensation de pénétrer dans un lieu d'habités où tout le monde se connaît et dans lequel, même s'il le

1. Nos données quantitatives et qualitatives seront dans cette partie enrichies par des observations menées lors de neuf différents cultes à l'intérieur des trois sous-milieus ainsi que par des données issues de l'enquête quantitative représentative *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS) (cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011) menée auprès de responsables spirituels de 1040 communautés religieuses établies en Suisse. Pour des précisions méthodologiques, le lecteur peut se reporter à l'Annexe méthodologique.

désirait, il ne pourrait passer inaperçu¹. Après le culte, les membres prolongent ce moment par le partage d'un verre ou parfois même d'un repas selon les locaux à disposition. Le culte est donc un temps religieux où l'on loue et adore Dieu, mais il constitue surtout l'occasion d'une rencontre et d'un partage amical entre les membres de l'Eglise. Carrefour communautaire, il devient le cadre d'un lieu de vie sociale important².

Le culte évangélique se déroule généralement dans une salle polyvalente aménagée spécialement pour l'occasion. Quelques décorations – fleurs ou inscriptions de passages bibliques sur des banderoles – et peu de symbolique religieuse – parfois une croix – habitent l'espace et traduisent le caractère profane du bâtiment ecclésial fidèle à la conception évangélique. L'espace se divise en deux : une scène avec promontoire et micro fait généralement face à une rangée de chaises mobiles. Cependant, cette segmentation ne constitue pas une frontière qui délimiterait d'un côté un espace sacré avec un pasteur qui orchestrerait le culte et de l'autre une assemblée silencieuse exécutant la partition. Le culte évangélique se veut au contraire *spontané* et *participatif*³. Par la revendication de ce modèle, les évangéliques

1. Cette impression demeure même dans des cultes réunissant plus de cent personnes. Les simples regards interrogateurs, qui se posaient sur nous dès notre entrée dans la salle, nous confinaient directement dans un rôle particulier, celui de l'inconnue, de la nouvelle venue. Toujours extrêmement bien accueillie, parfois même par le pasteur ou sa femme, nous n'étions alors jamais laissée seule. Même si la salle était loin d'être pleine, il y avait toujours quelqu'un pour s'asseoir à côté de nous. Nous étions généralement invitée à la fin du culte à partager un verre, parfois même un repas avec l'ensemble de la communauté et repartions généralement avec diverses brochures concernant de multiples activités proposées par différentes Eglises ou réseaux évangéliques.

2. D'autres petites occasions, en plus du café ou du repas, sont mises en place pour créer, entretenir et approfondir les liens entre les membres. Par exemple, le nom et le numéro de portable des membres qui fêtent, durant la semaine à venir, leur anniversaire figurent dans le memento du culte distribué à l'entrée de l'église. Au moment des annonces, on encourage les membres à contacter ces personnes. Les annonces constituent également l'occasion de mentionner les diverses activités de la semaine à l'occasion desquelles les membres pourront se rencontrer.

3. Malgré ce désir revendiqué de spontanéité, les cultes évangéliques se déroulent généralement selon un scénario identique : mot de bienvenue, louange, prédication/message, récolte de la dîme, prière, cène, annonces et partage d'un moment convivial autour d'un café ou d'un repas. La dîme est une redevance pécuniaire du membre auprès de sa communauté locale qui devrait correspondre au 10 % du salaire. Chaque Eglise enseigne et légitime cette pratique de diverses manières, et insiste à divers degrés sur son importance. Elle est d'abord, pour certains, un échange de bons procédés, un soutien essentiel à une Eglise qui ne reçoit aucune aide étatique et qui leur propose ses services, alors que pour d'autres la dîme constitue principalement la mise en pratique d'une exigence biblique inscrite notamment dans le Lévitique (Lv 27,30).

tiennent à se détacher des cultes rituels, réglés et parfois hiérarchisés de leur coreligionnaires catholiques et réformés (tableau 4.1). Cette prise de distance s'inscrit notamment dans l'abandon de vêtements liturgiques, l'absence de gestes rituels en groupe ou encore d'orgue lors du culte. Cependant, si l'ensemble des cultes évangéliques se rejoignent dans ce recul par rapport à un certain modèle établi traditionnel, des différences importantes surgissent entre les sous-milieus. Nous distinguons un modèle charismatique caractérisé par un certain dynamisme (gestes spontanés, applaudissements, sauts, cris, danses, rires, batterie, paroles des chants projetés au mur) et un modèle conservateur (distance par rapport aux éléments charismatiques, importance de la prière spontanée à haute voix). Quant aux classiques, ils semblent occuper une place intermédiaire, s'insérant dans le modèle charismatique mais d'une manière modérée : ils intègrent dans une large majorité un certain dynamisme tout en se distanciant de la pratique des charismes (dans 9 % des communautés classiques, les membres parlent en langues contre 56 % chez les charismatiques). Nos observations menées lors des cultes évangéliques ont également relevé la présence de ces différentes « cultures culturelles » au sein du milieu.

Tableau 4.1 Eléments rituels dans les services religieux chrétiens (en %) ¹

ERROR: COLNAME required as (SPANSPEC/NAMEST/NAMEEND) is used in this table (CALS:attributes:colspec:colname)

Les charismatiques : un culte au « feeling »

Les cultes charismatiques s'inscrivent dans cette vague de l'émotivité qui traverse un certain nombre de groupements religieux contemporains². Ils constituent l'occasion pour les membres d'expé-

1. Ce tableau est une reprise, en partie, d'un tableau présenté dans le rapport final du projet NCSS (STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011, p. 29). Concernant les questions relatives aux éléments rituels des services religieux présentés dans notre tableau 4.1, il était demandé au responsable spirituel interrogé de se référer à la dernière célébration religieuse principale à laquelle il avait participé. Les taux affichés dans ce tableau représentent des pourcentages de communauté.

2. Danièle HERVIEUX-LÉGER (2000) parle de « religion de communautés émotionnelles » – concept s'inscrivant dans les analyses de WEBER (1922) – qui se caractérisent entre autres par une méfiance à l'égard des formes intellectuelles au profit de pratiques s'expérimentant sur un mode affectif. Concernant plus particulièrement le pentecôtisme, WILLAIME (1999) avance le concept de « protestantisme émotionnel » et Yannick FER

rimer collectivement et sensiblement ce qu'ils définissent de « divin ». Ces cultes deviennent également les lieux où la preuve de l'existence de Dieu et de ses bienfaits s'exprime. C'est principalement par ce biais que les convictions religieuses sont nourries, vitalisées et par conséquent solidifiées.

Si nos interviewés charismatiques apprécient leur Eglise, c'est parce que les gens y sont « accueillants », « chaleureux », le culte « dynamique », il « te correspond », c'est « quelque chose que tu vis », où tu peux « exprimer ce que tu ressens ». Le message y est alors « excellent », « motivant », « encourageant », le pasteur « drôle », l'ambiance « cool », « sympathique », « on s'éclate ». Le culte charismatique se présente comme dynamique, émotionnel et relationnel. Il s'inscrit ainsi dans la conception d'une relation vivante et vécue entre le croyant et son créateur dont les bienfaits sensibles et observables agissent comme preuve de la présence divine dans le quotidien des convertis. Les fidèles charismatiques sont alors encouragés à exprimer leur religiosité avec enthousiasme, 71 % d'entre eux se disant « entièrement d'accord » avec l'affirmation selon laquelle « dans notre Eglise, on attend que les membres croient et pratiquent avec ardeur »¹.

Différents moyens sont alors mobilisés dans le but d'établir une atmosphère propice à l'extériorisation des émotions. Le culte débute généralement avec un moment plus ou moins long de louange. Un groupe de musiciens et de choristes dont la formation ressemble souvent à un groupe de rock – batterie, guitare et piano électrique – et des ingénieurs son et lumière se chargent de créer une ambiance dynamique et positive. Les paroles des divers chants religieux, projetées au mur, permettent alors à l'assemblée de participer pleinement à ce « mini-concert »². Les gens se lèvent, frappent des mains et bougent

(2005) d'« évangile relationnel » afin de caractériser la modalité de faire communauté de ses membres.

1. La formule « on attend que les membres » suggère l'existence d'une norme concernant la modalité d'expression des convictions religieuses. Bien que la notion d'ardeur reçoive un écho positif dans l'ensemble du milieu évangélique – les conservateurs sont 68,75 % à se dire entièrement d'accord et les classiques 54 % – elle se traduit de manière spécifique dans la conception charismatique où elle devient manifestation démonstrative et émotionnelle des convictions religieuses individuelles. Le culte se présente alors comme l'occasion d'une mise en présence du divin et de son expérimentation. L'irruption de l'Esprit du divin est cadré par le travail des pasteurs à travers le charisme. Même si, à première vue, le culte charismatique peut paraître comme le lieu d'expression d'une ardeur spontanée et non maîtrisée, il « apparaît vite, avec évidence, que les pasteurs et les anciens y jouent le rôle de chef d'orchestre, "réchauffant" ou "refroidissant" l'ambiance afin que les différentes séquences qui rythment la réunion gardent leur cohérence » (AMIOTTE-SUCHET, 2008, p. 106).

2. Le culte des jeunes Eglises ICF constitue un extrême de cette mise en scène

au rythme de la musique. Cette introduction musicale rapproche les individus, les plongent dans un collectif et les préparent à vivre ce culte sur un mode de l'émotion, des sensations et de leur extériorisation. Ce cadre sera revivifié tout au long du culte par quelques intermèdes musicaux.

Les messages délivrés sous forme de témoignages personnels participent également à ce processus d'extériorisation des convictions religieuses individuelles. Par exemple, cette choriste qui après avoir fini de mener la louange, prend le micro et annonce à l'assemblée son intention de faire un « *témoignage spontané* » sur la perfection de la création divine. Pour exemplifier son propos, elle exploite alors son vécu personnel décrivant – devant une centaine de personnes – son expérience de l'accouchement et les moments difficiles qu'elle a traversés pour finalement éprouver concrètement la beauté de la création divine lors de la naissance de son fils. Les pasteurs dont nous avons observés les prédications interviennent également autour de cette même modalité du témoignage. Ils prennent leurs expériences personnelles – voire intimes – comme sources d'anecdotes et d'exemples pour donner vie et légitimité à leurs messages. Bien qu'écrites et donc préparées, leurs interventions jouent sur la spontanéité et visent également à la création d'une proximité entre l'ensemble des individus qui composent l'assemblée. Les pasteurs manient généralement l'humour. Très expressifs, ils n'hésitent pas à se mettre en scène, mimer leurs paroles, cherchant en permanence la réaction des membres présents auxquels ils s'adressent personnellement, les interpellant en utilisant le « *tu* ». Le pasteur jongle alors entre versets bibliques, anecdotes personnelles et humour, pour à la fois interpeller l'assemblée dans son ensemble, y imprégner une atmosphère collective particulière, et toucher individuellement chacun de ses membres. La légitimité du message et sa force de communication ne tiennent alors pas dans l'énonciation de versets bibliques et d'un discours théologiquement solide, mais dans son contenu pratique et empirique. Dieu agit concrètement, la vie et les expériences de chacun en sont toutes des preuves potentielles. C'est par ailleurs l'argument utilisé par Sam

musicale. Le moment de louange, relativement long, prend la forme d'un véritable concert de rock, jeu de lumière et fumigènes imprégnant la salle d'une ambiance festive. De plus, les membres attendent l'« ouverture des portes » – comme noté sur les *flyers* posés à l'entrée – dans une salle qui fait office de bar. Le culte se présente ainsi comme un moment divertissant attendu comme un concert.

(28, Ch, pasteur) lorsqu'il fait face à certaines critiques visant le contenu de ses prédications :

C'est soit des gens y sont hyper intellectuels pis y aimeraient qu'on parle de trucs grecs, hébreux, machin pis pour eux, ça c'est profond. Pour moi, un message profond, c'est quelque chose qui est proche de la vie, proche des cœurs des personnes pis qui change quelque chose en eux.

L'expérimentation sensible et concrète des convictions religieuses constitue pour les charismatiques la meilleure preuve de l'existence de Dieu et de ses bienfaits pour celui qui a choisi de se convertir¹.

Finalement, si les cultes charismatiques s'éloignent d'une forme traditionnelle en incitant les membres à une certaine effusion de leurs émotions, les messages qui y sont délivrés restent très explicites. Les valeurs, normes et pratiques à respecter ou à éviter sont clairement exprimées, le pasteur et les différents membres qui prennent la parole affirmant clairement le « qui nous sommes » et qui n'en fait pas partie². Dans le cultes charismatiques uniquement, tout le monde n'est effectivement pas le bienvenu à prendre la cène. Ce rituel constitue l'occasion pour chaque chrétien d'une profonde remise en question, d'un examen de conscience sincère et cela même pour ceux qui ne peuvent y participer. Le pasteur déconseille alors ce rite aux non-convertis, tout en les invitant à réfléchir à leur situation.

Le culte charismatique est donc un lieu où l'on construit, affirme l'identité communautaire et revendique un certain style : une foi dynamique et épanouissante, mais s'ancrant dans des principes et des normes claires.

1. Les cultes des Eglises ICF en constituent la meilleure des représentations. Les références religieuses sont pratiquement absentes de la prédication. Cette dernière prend davantage la forme d'un cours de management spirituel. Le but étant de développer les potentiels de chaque membre afin qu'il puisse les utiliser concrètement dans son quotidien. Tout un discours basé sur les concepts de potentialité et de leadership marque le style et donc la culture de ces Eglises. Selon Steve Bruce (2002), cette insistance sur l'épanouissement personnel rend ce sous-milieu parfaitement conciliable avec la poursuite de la sécularisation de nos institutions et leur permet alors de connaître un certain succès dans nos sociétés contemporaines.

2. Ces messages concernent généralement la sexualité et les relations des membres en général. Le chapitre 3 de cet ouvrage revient sur l'ensemble des valeurs et des normes qui guident le comportement des évangéliques charismatiques.

Les conservateurs : un culte « nourrissant »

Contrairement aux charismatiques, les cultes des Eglises conservatrices ne visent pas la galvanisation et l'exhortation des identités religieuses, mais constituent un espace-temps dédié au recueillement collectif. Les convictions religieuses sont nourries et affermies non pas parce que le membre voit concrètement à l'œuvre l'esprit de Dieu, mais parce qu'il s'en est approché par le biais d'une retraite intérieure et silencieuse. Le concept d'adoration devient ici central.

Les rassemblements des Eglises conservatrices que nous avons observés se caractérisent et se distinguent de l'ensemble des cultes évangéliques notamment par la taille de leurs assemblées. Ces dernières regroupaient un petit ensemble de personnes allant de dix à une vingtaine d'individus. A peine franchi le seuil de la porte, la sensation d'entrer dans un groupe de proches où tout le monde se connaît personnellement y est encore plus prenante¹. Les membres se saluent tous très chaleureusement en se serrant dans les bras, le contact est direct, très affectueux mais également silencieux. Un calme – que nous n'avons pas retrouvé ailleurs – imprègne alors l'ambiance de ces lieux. Une fois le culte commencé, les contacts entre les membres deviennent très rares, voire inexistantes. Ni effusions corporelles, ni guérisons ou parler en langues n'auront ici leur place, le culte conservateur se centrant sur une adoration retenue du divin. Le culte est alors extrêmement réglé, les initiatives personnelles absentes, on se lève et s'assied ensemble, on chante d'une même voix.

La musique participe à la création de cette ambiance paisible et incite clairement le membre à une attitude de recueillement. La louange se chante *a cappella* ou parfois avec l'accompagnement d'un simple piano et, si elle provoque une émotion, sa manifestation en est retenue, intime et privée. Elle pose alors un cadre qui inscrit le croyant davantage dans une religiosité vécue sur le mode de l'intériorité, du recueillement, plutôt que dans la démonstration concrète de ses sentiments.

Cette intimité silencieuse – à la fois entre l'ensemble des croyants

1. Il est intéressant de relever que les bâtiments ou les salles où se déroulaient les cultes conservateurs observés étaient les moins bien indiqués tant sur Internet – certaines ne possédaient pas de sites alors que toutes les autres en possédaient un – que sur les lieux. Cette discrétion à la fois dans l'espace urbain et dans l'espace virtuel relève à nouveau le caractère davantage hermétique des communautés conservatrices face à l'extérieur.

et entre le croyant et son Dieu – s’accentue dans certaines communautés conservatrices, comme l’Eglise pour Christ où la structure habituelle de l’espace – une scène qui fait face à l’assemblée – disparaît et laisse place à des bancs disposés en arc de cercle, abolissant toute hiérarchie et tout symbole d’autorité concernant la direction du culte. Ce dernier n’est donc pas dirigé par un pasteur mais par quelques interventions de différents membres¹. Les interventions personnelles sont ici très limitées, elles introduisent à chaque fois un moment de silence entrecoupé de chants qui occupent la majorité du temps du culte.

Les messages ou les prédications sont l’occasion d’un enseignement religieux relativement traditionnel. Le pasteur ou l’ancien, chargé de transmettre le message dominical, s’efface alors derrière le contenu. Il ne se met pas en scène, ne s’implique pas personnellement, n’utilise pas son expérience comme source d’exemple. L’utilisation du « *je* » et du « *tu* » sont alors rares, ici c’est Dieu, Jésus ou les évangélistes qui parlent. La Bible tient un rôle central dans cet enseignement, le bien-fondé du message transmis étant constamment légitimé par un recours constant aux textes bibliques². Le culte est alors l’occasion pour le fidèle d’être enseigné et « *nourri* », pour reprendre le terme de certains de nos interviewés. Il invite à l’écoute silencieuse, appliquée et studieuse. Certains membres prennent alors des notes sur un cahier ou directement sur leur Bible.

La culture et l’identité des communautés conservatrices semblent alors se construire autour de deux composantes principales : l’enseignement et l’adoration retenue qui se retrouve à la fois dans le choix des chants, des instruments les accompagnant ou leur absence, mais aussi parfois dans l’habillement³. Cependant, cette sobriété conser-

1. Les propos d’Isabelle (28, assistante de direction), membre de l’Eglise pour Christ, illustrent parfaitement ce mode cultuel propre à certaines Eglises conservatrices : « *Y a pas de pasteur en fait. C’est pour ça que ça s’appelle une assemblée chrétienne c’est les personnes, elles peuvent, plusieurs personnes elles peuvent parler en fait. Donc y a pas de trucs préparés on a des cantiques et pis y a quelqu’un qui va indiquer un cantique pis après y a quelqu’un qui prie, quelqu’un qui a envie de lire quelque chose c’est, c’est très ouvert en fait y a rien du tout qui est préparé quoi.* » Cet enchaînement, qui se veut spontané, se déroule malgré tout selon certaines règles implicites. Par exemple, seulement les hommes peuvent prendre la parole et parmi eux, uniquement les anciens. De plus, l’espace est clairement délimité entre, d’un côté les femmes et, de l’autre, les hommes.

2. La Bible et son contenu font figure de haute autorité en milieu conservateur (cf. Chapitre 5). Il est intéressant de relever que, lors des cultes observés, une grande majorité des fidèles amène sa Bible personnelle, la sortant pendant le culte de leur étui, signe de la valeur importante qui lui est attribuée.

3. Au sein de l’Eglise pour Christ, notamment, les membres sont généralement

vatrice semble de plus en plus délicate à maintenir et perpétuer. Les communautés conservatrices ne sont en effet pas imperméables à la vague charismatique qui touche le milieu évangélique dans son ensemble. Les jeunes générations revendiquent un certain dynamisme dans la manière de célébrer, une diversité des activités et un assouplissement de certaines règles traditionnelles concernant notamment l'habillement et la musique¹. Tout en restant inscrits dans leur communauté, il n'est pas rare que les jeunes membres bénéficient d'autres offres (camps, conventions, concerts) proposées par les Eglises charismatiques ou classiques. Cependant, le sous-milieu conservateur maintient son scepticisme envers les dimensions « charismatiques » : on cherche davantage le style dynamique que le contenu religieux (exercice des dons notamment) proposé par ces Eglises.

Les classiques : un culte à la recherche du juste milieu

Nos données concernant les cultes classiques nous amènent à un premier constat général : ils se vivent parfois de manières si diverses que notre catégorie « classique » semble limitée dans son analyse. Certaines Eglises proposent à leurs membres des cultes extrêmement dépouillés qui se rapprochent fortement de ceux des Eglises réformées, alors que d'autres flirtent avec l'émotivité charismatique. Entre sobriété et dynamisme se positionnent alors une foule d'attentes et d'envies diverses dont la gestion peut s'avérer difficile pour certaines communautés classiques.

En parlant de son Eglise, Victor (28, Cl, étudiant) relève parfaitement le positionnement particulier auquel les communautés classiques sont actuellement confrontées concernant l'intégration de cette vague charismatique :

Je pense que notre Eglise en fait c'est une Eglise assez enfin qui rejoint un peu tout le monde parce que ça veut dire que, à l'intérieur de l'Eglise, t'as des enfin y a de l'extrême droite, donc des super-charismatiques, pentecôtistes pis en même temps, t'as des gens euh presque du milieu catholique qui viennent quoi pis y arrivent à faire un bon mix où tu arrives à vivre des choses bien mais tous ensemble,

habillés sobrement. Les femmes sont en noirs, parfois la tête couverte d'un voile. Dans certaines Eglises, le port de pantalons ou de pulls sans manches pour les femmes sont mal vus.

1. Cf. Chapitre 12 concernant l'évolution du milieu évangélique.

si tu veux. [...] Donc je dirai que c'est une Eglise assez euh on va dire pas modérée mais enfin c'est évangélique classique.

Ainsi, l'Eglise de Victor, comme une partie des communautés classiques, se positionne comme un juste milieu entre différents extrêmes que peut englober l'ensemble du milieu évangélique. Ces dernières années, son Eglise s'est peu à peu ouverte à ce qu'il nomme « *l'action du Saint-Esprit* ». La batterie est dorénavant acceptée alors qu'« *avant* », nous dit-il, « *c'était gouic* », à savoir interdit ou du moins mal vu. Même l'expression de la louange s'est peu à peu modifiée :

Bon je pense que ça évolue, ben y a quelques années par exemple si on levait les mains pendant la louange, les gens te regardaient.

Cependant, l'ouverture est compliquée, le juste milieu difficile à atteindre et à maintenir, tant il est délicat pour ces Eglises de contenir les envies et les préférences culturelles et cultuelles de chacun. Ainsi, certains de nos interviewés ont quitté leur Eglise à un moment de leur parcours de vie pour en rejoindre une qui « *bouge plus* ». *A contrario*, d'autres s'en vont lorsque des éléments connotés trop charismatiques à leurs goûts – la batterie par exemple – sont introduits dans leur partition cultuelle. La tension principale qui traverse l'ensemble des Eglises classiques se joue ainsi entre l'ouverture et son degré aux éléments charismatiques et à l'expression émotive qui les marquent.

Les observations menées ne nous ont pas permis de visualiser concrètement cette tension, mais plutôt de relever la variété des cultures cultuelles qui prennent place au sein du sous-milieu classique. Nous avons ainsi assisté à des cultes dont le contenu et la forme se rapprochent de ceux observés dans le milieu charismatique. Parallèlement, les Eglises classiques peuvent présenter un culte qui s'apparente à une cérémonie réformée : émotionnellement sobre et dépouillé, une musique traditionnelle, des séquences rituelles réglées par un pasteur omniprésent et une participation minimale de l'assemblée. D'autres pratiques, comme celle des dons, sont également sujettes à division quant à leur place légitime au sein des cultes classiques. Le parler en langues et la guérison sont des pratiques (encore) perçues comme trop charismatiques et, par conséquent, n'ont généralement par leur place dans les cérémonies dominicales, au risque de créer des conflits et de mettre en péril l'appartenance communautaire. Cependant, nos entretiens qualitatifs révèlent qu'une grande partie

des membres sont ouverts à ces pratiques dites charismatiques. Ainsi, pour ne pas perdre des membres attirés par certaines Eglises qui répondraient de manière plus ciblée à leurs envies, les communautés classiques diversifient les activités annexes dans le but de contenter les besoins de chacun. Les Eglises de maisons qui réunissent un nombre restreint de fidèles permettent à ces derniers de « personnaliser » leur pratique et d'intégrer dans ce culte restreint des éléments qui ne sont pas admis lors du grand rassemblement dominical. Les pratiques qui ne font pas l'unanimité, mais qui composent malgré tout le système de croyance d'une partie des membres des Eglises classiques trouvent alors généralement un cadre d'expression.

L'observation des cultes nous permet de ressortir néanmoins deux éléments qui finalement caractérisent la culture communautaire du sous-milieu : une ouverture idéologique et une attention particulière portée sur la famille. Premièrement, les messages entendus lors des cultes classiques sont caractérisés par leur modération et leur ouverture. Ouverture au non-converti : au moment de la cène par exemple, le pasteur précise toujours que tout le monde, sans aucune distinction, est le bienvenu. Ouverture également aux autres appartenances chrétiennes, qui se concrétise par la quantité d'activités interreligieuses proposées aux membres soit par l'intermédiaire de *flyers* qui s'étalent à l'entrée des Eglises ou leurs présentations au moment des annonces. Finalement, le « public » des cultes classiques se distingue par son hétérogénéité. Hétérogénéité des sensibilités religieuses qui participent à l'émission d'un message et d'une culture communautaire davantage englobante et moins tranchée dans ses frontières identitaires en comparaison avec les autres sous-milieus. De plus, l'assemblée présente lors des cultes classiques se distingue également de celle des Eglises charismatiques et conservatrices par la présence importante d'enfants. Ces Eglises disposent généralement, dans leur bâtiment, d'une crèche pour y laisser les enfants pendant le culte. C'est également dans ce cadre classique que se déroulent parfois des cultes familiaux spécialement dédiés aux enfants.

La communauté classique trouve finalement sa cohésion autour d'une identité et d'une culture « ni trop », « ni pas assez », en d'autres termes modérée, visant un juste milieu qui pourra satisfaire un nombre important d'individus, et plus particulièrement des familles, un public-cible.

Les activités annexes : diviser et responsabiliser les membres

Généralement, les Eglises évangéliques proposent un nombre important d'activités à leurs membres leur donnant l'occasion de « faire communauté » au-delà du culte dominical. Alors que ce dernier constitue un carrefour communautaire où l'ensemble des membres se retrouvent, ces activités annexes divisent la communauté en petits groupes d'intérêts ciblés.

Le caractère interdénotationnel de l'appartenance évangélique élargit les possibilités d'activités de chaque membre, ces derniers bénéficiant non seulement de l'offre de leur propre Eglise, mais également de celle de ses voisines. Les fidèles ont à disposition un nombre d'activités leur permettant prioritairement de développer, approfondir, élargir leurs connaissances et convictions religieuses¹. En parallèle à ces activités formatrices, les communautés évangéliques dirigent une partie de leurs actions vers l'extérieur. Elles visent alors l'évangélisation concrète et le recrutement de nouveaux membres². Finalement, les membres disposent également de tout un pannel d'activités (groupes de dames, de jeunes, camps, relation d'aide, sorties...) qui va renforcer les liens entre l'individu et sa communauté, mais également répondre aux besoins et envies particulières de chacun.

Division et homogénéisation

La communauté qui se réunit dans son ensemble lors du culte est, dans ses différentes activités extradominicales, divisée en micro-

1. Nous faisons ici notamment référence au cours *AlphaLive* (cours d'introduction à la foi chrétienne, voir à ce sujet l'ouvrage de BAUMANN-NEUHAUS, 2008), aux études bibliques, aux écoles du dimanche pour les enfants, aux différents séminaires ou conférences mis en place... Nous pouvons également inclure les groupes de maisons qui regroupent un nombre restreint d'individus, pour approfondir un thème particulier en lien avec les convictions évangéliques ou pour vivre une cérémonie en y intégrant des sensibilités et des pratiques qui n'ont pas leur place dans le cadre du culte dominical (parler en langues, guérison...). Cependant, ces groupes de maisons sont également l'occasion de passer des moments privilégiés avec des amis et donc de maintenir des relations sociales. Ce flou des frontières relève le caractère englobant de l'identité évangélique, vie personnelle, relationnelle et religieuse étant étroitement entremêlées.

2. Nous pouvons citer la mise en place de stands d'évangélisation ou de spectacles lors de marché ou diverses manifestations populaires. Le chapitre 8 approfondit précisément la problématique de l'évangélisation et les différentes stratégies qui lui sont attachées.

communautés d'intérêts. Une grande partie de ces activités se fondent sur des critères sociodémographiques : selon le sexe (groupes de dames et d'hommes), selon l'âge (groupes d'enfants, groupes et camps de jeunes, groupes d'ânés...), selon l'état civil et le statut social (rencontres pour les couples, les familles, les jeunes mamans, cours pour les célibataires...). Ces activités vont ainsi diviser la communauté en petits groupes homogènes. Cette division et cette homogénéisation permettent alors de cibler les besoins et les envies spécifiques de chacun, ce que les cultes dominicaux ne permettent pas en raison de leur taille et de leur but premier, à savoir communiquer et transmettre une identité homogène. Cette structure permet surtout de favoriser la création de liens amicaux entre individus « ultrasignificatifs » qui partagent de mêmes caractéristiques objectives et, par extension, des questionnements identiques. La cohésion et la taille réduite du groupe permettent alors la création d'un climat de confiance propice au dévoilement de soi. Les membres peuvent exposer des problèmes personnels qui dépassent le cadre strictement religieux. Fritz (59, Ch, maître socioprofessionnel) participe depuis plusieurs années à un groupe d'hommes. C'est l'occasion pour chacun des participants d'y exposer ses soucis notamment professionnels, en toute confiance à des individus qui les comprennent car, potentiellement, peuvent les éprouver. Catherine (63, C, retraitée) se rend tous les quinze jours à une « cellule de prière » qu'elle forme avec cinq autres femmes, « toujours les mêmes » nous dit-elle :

On est cinq femmes pis alors bon ben c'est beaucoup plus confidentiel donc tout ce qu'on partage c'est confidentiel pis euh... après on a un moment un temps de prières ensemble. Parce que bon quand on est à 40 euh j'avais pas raconter tous mes tous les problèmes avec mes voisins. Tandis qu'à la cellule ben je peux leur parler de mes problèmes avec mes voisins.

Dans ce groupe « confidentiel », Catherine peut alors exposer ses préoccupations quotidiennes dont la nature dépasse le cadre purement religieux. Ces groupes ou ces cellules prennent parfois la forme d'un véritable suivi psychologique. Des groupes de relations d'aide sont mis en place visant alors explicitement un soutien individuel et un changement en profondeur de la personne. Patricia (47, Ch, employée de bureau) s'occupe justement d'un groupe de relation d'aide :

Ce qui veut dire que si y a des personnes qui ont un problème, on les voit pis on les soutient euh on on est toujours deux à parler avec elles [...] c'est peut-être des difficultés conjugales ou bien c'est peut-être une dépression ou des plus petits soucis comme les soucis avec les enfants.

Pour venir à bout de ces soucis, prière et dialogue sont deux méthodes utilisées qui s'inscrivent dans un schéma thérapeutique sur la longueur. Charlotte (27, C, maîtresse d'école enfantine) qui a désormais quitté le milieu évangélique, « *a été suivie* » pendant une période de sa vie alors qu'elle était en proie à « *des questions existentielles* ». Simon (33, CI, ouvrier) a « *demandé de l'aide* » lorsqu'il choisit, à une vingtaine d'années, de se « *remettre en ordre, en conformité* », ce qui signifiera concrètement le rejet de son homosexualité pour s'accorder aux exigences d'une vie chrétienne. Ainsi, afin de se « *remettre en ordre, en conformité* » Simon a choisi de suivre une cure d'âme :

C'est la relation d'aide sous forme chrétienne, donc des personnes qui avaient des connaissances psychologiques. Et on a travaillé particulièrement enfin on prie pour savoir qu'est-ce qu'il faut faire dans le moment présent [...] et pis au fur et à mesure c'était un cheminement de sanctification de vie chrétienne en fait avec qui j'étais, qui j'ai choisi d'abandonner.

Simon, après un long « *cheminement* » a donc « *abandonné* » son homosexualité, éprouvant une identité pleinement et véritablement chrétienne le jour où il devient mari et père :

C'est quelque chose qui s'est concrétisé dans le physique c'est pas des conceptions c'est plus des recherches, des besoins c'est de la qualité c'est que je peux être homme pleinement.

Simon, à l'image d'une partie de nos interviewés, a expérimenté une relation d'aide chrétienne dont le vocabulaire, la structure et les buts s'apparente fortement à la pratique de la thérapie psychologique contemporaine. Bien que les bénéficiaires ne soient pas considérés comme des patients, que ce service soit gratuit et que la méthode principale reste la prière, ces cures d'âme ou relation d'aide visent un changement psychologique profond de la personne, sur la durée et qui passe par tout un cheminement, une progression et une évolution balisés par l'écoute et le dialogue.

Ainsi, plus qu'un lieu d'enseignement et de formation, ces diverses

activités inscrivent le membre dans un cadre propice aux développements de relations solides avec des comparses « ultrasignificatifs ». Un climat de confiance permettra alors à chacun des participants de livrer en toute confiance la moindre de ses préoccupations. Les soucis et les ennuis personnels, voire intimes, peuvent alors être résolus à l'intérieur de la communauté et de son propre cadre de compréhension et de perception.

Responsabilisation de chacun des membres

Finalement, ces activités sont également l'occasion d'intégrer l'individu dans une communauté dont il se sentira responsable. Les membres ne sont plus de simples participants, mais endossent généralement des responsabilités dans la mise en place et la gestion des activités de l'Eglise.

71 % des évangéliques assument des responsabilités régulières dans leur Eglise respective. L'investissement est donc quantitativement concret et se traduit de manière qualitative dans des liens communautaires solides et serrés qui se tissent entre les membres. Les responsabilités sont diverses, certains s'engagent dans le bon déroulement du culte (responsable de l'accueil, de la louange...), d'autres dans l'organisation de la communauté (engagement dans le conseil de l'Eglise...), ou encore dans les activités annexes (responsable d'un groupe de prière, de relation d'aide, de l'école de dimanche, de camps de jeunesse, d'un groupe de jeunes, des cours *Alpha*...). Chacun se sent alors individuellement responsable, à son échelle, du bon fonctionnement de son Eglise et du bien-être des membres qui la composent.

Concernant la prise de responsabilités, nous ne relevons aucune différence significative entre les sous-milieus. Cependant, nous observons un écart lorsque nous nous intéressons aux nombres d'heures consacrées à l'organisation de ces diverses activités. Les charismatiques sont en effet 27,7 % à s'investir plus de dix heures par mois dans une activité en tant que responsable, alors que les classiques ne sont plus que 21,1 % et les conservateurs 11,2 %.

Cette différence, nous pouvons l'expliquer par la « culture » ou l'« identité » propre à chaque sous-milieu qui a émergée tout au long de notre analyse. Les communautés conservatrices se retrouvent autour d'une identité religieuse qui se matérialise principalement dans un culte de recueillement et d'adoration intériorisée. Elles réunissent généralement moins de membres, ce qui diminue logiquement la possibilité de développer une offre importante. La communauté conservatrice fonctionne ainsi majoritairement autour des

réunions dominicales. Les charismatiques quant à eux, se rejoignent dans une culture de l'émotionnel, du relationnel et de l'épanouissement individuel. Pour atteindre ces objectifs, ces Eglises mettent à dispositions de leurs membres une quantité d'activités variées et ultrapersonnalisées. La probabilité d'être responsable pour un membre charismatique augmente alors naturellement. A cette variable de l'offre et de la taille de l'Eglise se combine une valeur de responsabilité individuelle qui marque les pratiques et les croyances des charismatiques. Tout un vocabulaire construit autour de la notion de leader apparaît en effet dans le discours de nos interviewés charismatiques. Laure (26, Ch, étudiante) est « *leader de l'étude biblique* ». Fanny (21, Ch, étudiante) a participé au groupe de jeunes de son Eglise *Skylab* en tant que « *skyleader* »¹.

Responsabiliser chacun des membres – surtout dans les Eglises de grande taille – permet à ces derniers de particulariser leur rôle et de devenir plus que de simples croyants impersonnels au milieu de la communauté. Investis dans leur Eglise, ils sont désormais responsables de son bon fonctionnement et de sa vitalité. A un niveau individuel, ils en retirent également un certain bénéfice identitaire ; être responsable leur procurant un rôle et des fonctions propres. A nouveau, les activités proposées par les Eglises évangéliques participent au succès du milieu, en offrant aux membres un mélange adéquat entre soutien communautaire et développement personnel.

L'engagement communautaire ne constitue donc pas une option pour le membre évangélique. Nous pourrions dire que son identité religieuse intègre presque *par essence* une dimension communautaire et que cette dernière participe fortement au maintien du milieu évangélique dans une société largement sécularisée. En exigeant de leurs membres un engagement concret dans la vie communautaire, les Eglises évangéliques limitent potentiellement leurs possibilités de jouir d'autres activités, notamment à caractère profane. Les évangéliques investissent en effet de leur personne, mais également beaucoup de leur temps dans le fonctionnement de leur communauté. En retour, ils bénéficient d'une communauté extrêmement soudée qui légitime leur démarche de conversion, conforte leur choix de vie, soutien et solidifie leur identité. De plus, ils ont à disposition, au sein du milieu, un large choix d'activités qui peuvent à la fois répondre à

1. ICF propose également à ses membres de participer à des « *connect groups* » menés par un « *leader* » dont les fonctions sont de « *coacher* » et de faire du « *mentoring* » pour un nombre restreint de personnes.

leurs besoins religieux mais également relationnels, psychologiques et plus largement identitaires. En un sens, le membre n'a pas besoin de passer les frontières du milieu pour satisfaire un bon nombre de ses envies. Ainsi, en combinant fermeture – ici communautaire – et offre diversifiée, le milieu se montre à nouveau extrêmement performant dans la concurrence de temps, plausibilité et fonction dans laquelle il se trouve avec la société en général et les biens à caractère séculier qu'elle propose.

Chapitre 5

JEUX ET ENJEUX DE L'EXERCICE DE L'AUTORITÉ

Emmanuelle BUCHARD

La vérité c'est la Bible et toute notre vie tourne autour de la parole de Dieu [...]. Si la parole de Dieu dit que c'est pas bon, c'est pas bon. On va pas commencer à discuter là-dessus, dire que «oui mais pourquoi il dit ça» et tout ça, mais c'est Dieu qui dit, c'est la parole qui dit. Donc Dieu c'est l'autorité, la parole de Dieu c'est la vérité absolue voilà. Et on essaie de se conformer à la parole.

Si cette approche des textes bibliques avancée par Marc, pasteur dans une Eglise charismatique, apparaîtrait à certains de ses collègues comme trop absolue, elle exprime néanmoins une constante historique et théologique qui marque le milieu évangélique dans son ensemble : la Bible se présente comme une source d'autorité, à la fois pour l'individu et la communauté. A partir des textes bibliques, les évangéliques vont en effet interpréter un certain nombre de valeurs et normes communes autour desquelles leur Eglise pourra s'organiser, maintenir sa cohésion et ainsi perdurer dans le temps. Cependant, ces règles, malgré leur enracinement biblique, de par leur caractère construit et donc relatif, nécessitent la présence d'autorités de contrôle qui vont participer à la fois à leur interprétation, leur légitimation, leur maintien et leur respect. L'objectif de ce chapitre sera alors précisément d'identifier les figures et les mécanismes d'autorité qui agissent, en milieu évangélique, en vue de faire respecter les normes, les règles, les pratiques et les croyances collectives qui fondent la cohésion communautaire, constituent l'identité du milieu et donc, par extension, participent au maintien des frontières de ce dernier dans le contexte pluriel des sociétés modernes¹.

1. Pour ce faire, nous nous intéresserons à la fois aux discours des individus qui détiennent cette autorité et à ceux qui la reconnaissent. Cette double approche est indispensable dès lors que nous envisageons l'autorité comme un concept relationnel : un individu a de l'autorité – à savoir la capacité d'influer sur les comportements ou les conceptions d'autrui – lorsque ce dernier lui reconnaît ce droit. L'autorité est donc conçue comme un pouvoir *relationnel* et *légitime*.

Premièrement, la Bible constitue l'autorité première en matière de morale et de comportement. Ce statut donné aux textes s'accompagne d'un « hyperconformisme biblique » ou d'une « hypernormativité éthique » de la part des membres, chacun faisant preuve d'un fort autocontrôle normatif limitant par conséquence les comportements déviants qui nuiraient à la cohésion du groupe. Cette même cohésion se maintient également grâce à une forte autorité horizontale : les liens généralement serrés qui unissent les membres d'une même Eglise entraînent un contrôle social de la part des pairs, une autorité de tous sur chacun. Ensuite et contrairement au milieu réformé – marqué par une crise du pouvoir clérical et une dissolution du statut d'exception des pasteurs¹ – les évangéliques reconnaissent des figures d'autorité, clairement identifiables, qui conservent un pouvoir de décision dans la communauté. Les pasteurs doivent cependant généralement cohabiter avec d'autres organes décisionnels : les membres et les anciens². Ce modèle, nous le verrons, s'il possède des avantages, engendre parfois de véritables conflits d'autorité. Finalement, une dernière particularité des évangéliques concerne la place des femmes dans l'exercice de l'autorité. La laïcisation du pastorat, bien qu'acceptée dans l'idée, ne se traduit de loin pas sur le terrain, le pouvoir restant majoritairement – voire dans certaines communautés exclusivement – une affaire d'hommes.

5.1. L'autorité individuelle : l'hyperconformisme biblique

Les communautés évangéliques constituent des groupes sociaux extrêmement normés. Tout d'abord, les cadres régulateurs « officiels » ou « explicites » généralement fixés par les statuts associatifs et la déclaration de foi établissent les objectifs à atteindre et les valeurs communes, les critères de l'appartenance et de l'exclusion ainsi que les différents pouvoirs décisionnels. Ce cadre « officiel » est

1. Cf. WILLAIME, 1986, 1996.

2. L'évangélisme s'inscrit dans une tradition congrégationaliste où l'organisation de l'Eglise se construit autour de l'assemblée locale des fidèles se voulant, idéalement, autonome et souveraine. Cependant, ce modèle, dans la pratique, ne peut se passer de figure d'autorité. Les Eglises évangéliques se constituent alors généralement en association avec trois pouvoirs définis au sein d'un comité directionnel : les membres, le pasteur et les anciens. Selon les Eglises, le pouvoir et la légitimité accordés à chaque figure varient et peuvent produire des associations davantage hiérarchiques avec un pasteur comme figure d'autorité forte ou plutôt démocratique avec plus de pouvoir accordé aux membres (cf. FATH, 2001 ; WILLAIME, 1986 ; LÜTHI, 1994 ; BAATARD/CAMPICHE/VINCENT/WILLAIME, 1990).

renforcé par un ensemble de règles « implicites » qui participent également à la cohésion du groupe en recommandant certains comportements et en en condamnant d'autres, perçus comme déviants, et donc sources de possibles divisions et conflits. Ces préceptes sont particulièrement efficaces, car ils puisent leur légitimité dans les textes bibliques dont l'autorité est largement reconnue et intériorisée par l'ensemble des membres. Ces derniers font alors preuve d'un hyper-conformisme biblique limitant considérablement l'apparition de comportements déviants et, par là, l'intervention d'une autorité de contrôle¹.

Pour les évangéliques, la Bible et son contenu constituent le cœur de leurs convictions. Considérée par 98 % de nos interviewés comme « *parole de Dieu* », elle est un guide à la fois dans leurs convictions religieuses que dans l'ensemble de leur comportement quotidien².

Lorsque nous demandons à nos interviewés si leur communauté interdit certains comportements, la grande majorité nous répond, à l'image de Vincent (24, Ch, étudiant)³, « *tout ce qui est contre la Bible est mal perçu* ». L'ensemble des membres s'efforcent alors « *d'avoir un comportement conforme aux Ecritures* » et d'éviter « *tout ce qui porte atteinte à la sainteté de Dieu et au message de l'Evangile* ». Les membres des Eglises évangéliques obéissent avant tout à certaines règles implicites, bibliquement enracinées, dont le respect constitue un critère premier et indispensable quant à leur adhésion communautaire. C'est le cas de Victor (28, Cl, étudiant) qui nous dit pouvoir s'adapter à « *tous les milieux* » tant qu'il y existe un respect de la Bible :

J'étais à un mariage c'était chez les darbystes, pis pourtant, ils sont réputés pour être un milieu assez fermé les femmes en jupe, avec chignon et tout et pis ben j'arriverais à vivre un autant bon temps que

1. Ces règles autonomes produites par le groupe lui-même assurent le fonctionnement quotidien de l'organisation. Ni inscrites dans des documents ou des statuts officiels, ni incarnées dans une figure de contrôle établie, elles mettent néanmoins en place une régulation souvent très élaborée qui sera enseignée aux nouveaux venus (cf. REYNAUD, 1988).

2. Si l'ensemble des évangéliques se rejoignent sur la conception d'une Bible comme autorité première, il en existe évidemment dans la réalité des interprétations différentes, certaines plus conservatrices que d'autres. Le chapitre 3 revient plus en détail sur cette problématique.

3. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

dans un milieu pentecôtiste où tout le monde, les gens tombent et tout quoi mais bon [...]. Donc peu importe le milieu, c'est c'est plus après il faut qu'il y ait quelque chose qui ouais enfin je pense qu'il faut quand même que ce soit en accord avec la Bible, je pense ouais.

Par « *en accord avec la Bible* », Victor pense avant tout à des comportements précis comme l'homosexualité. Ainsi, si la Bible fixe des principes d'organisation, elle le fait avant tout en régulant les attitudes individuelles et relationnelles des membres. Le mariage est fortement encouragé, le concubinage, l'homosexualité et les relations sexuelles hors cadre marital sont condamnés ou du moins fortement désapprouvés¹. Si ces différents principes – qui peuvent pour l'observateur extérieur relever de la sphère et de l'autorité privées – instaurent une régulation communautaire, c'est qu'ils s'avèrent bons, justes et nécessaires aux yeux des membres. Ils ne s'imposent pas, en effet, de l'extérieur sur les individus, mais procèdent au contraire d'une intériorisation personnelle du statut légitime des textes bibliques en tant que figure d'autorité dans leur vie quotidienne. Ce cadre normatif devient alors particulièrement efficace : non imposé de l'extérieur sur les actions et comportements des individus qui pourraient le percevoir comme contraignant, il repose au contraire sur une adhésion subjective des membres. Cette régulation sociale se traduit alors dans une forme d'autocontrôle, la personne se comportant « naturellement » selon des règles et des normes qu'elle trouve fondamentalement bonnes et justes.

Les propos des désaffiliés que nous avons interviewés appuient cet argumentaire de l'autocontrôle qui agit au sein des communautés évangéliques. Leurs discours révèlent justement que, peu à peu, dans leur processus de désaffiliation, les règles et les valeurs auxquelles ils adhéraient perdent de leur légitimité. Elles deviennent alors contraignantes, car elles ne sont plus personnellement considérées comme légitimes. De plus, les difficultés psychologiques qui accompagnent généralement ces processus de désaffiliation témoignent également du caractère prégnant et intime

1. Les conflits ou les « remises à l'ordre » concernent dans la majeure partie des cas un comportement non adéquat en lien avec les relations intimes des membres. Le milieu évangélique se révèle en effet extrêmement normé en ce qui concerne les modalités des relations entre les membres : valorisation du mariage avec un conjoint également converti, importance d'avoir des enfants, critique du célibat, du concubinage, de l'homosexualité. Ces principes participent alors fortement au maintien et à la reproduction du milieu (cf. Chapitre 6).

de l'intériorisation des différentes normes et valeurs véhiculées par le milieu¹.

Cependant, cet autocontrôle n'empêche pas l'apparition de comportements individuels pouvant mettre en péril la cohésion communautaire. Une relation ou un enfant hors mariage, un divorce, une relation homosexuelle, parfois même un habillement considéré comme indécent ou des sorties jugées trop arrosées sont des comportements qui peuvent remettre en question la légitimité des règles fondant le groupe et qui ne peuvent dès lors être tolérés. Parfois, comme nous allons le voir ultérieurement, le pasteur ou une figure d'autorité peut concrètement agir pour régulariser la situation, mais cette intervention est généralement accompagnée par une pression latente et invisible de la part des autres membres qui pèsera sur le déviant.

5.2. L'autorité horizontale : le contrôle social par les pairs

Les actions et les comportements des individus – même ceux qui relèvent *a priori* de la sphère intime – sont soumis, au sein des Eglises évangéliques, à un contrôle social de la part des autres membres qui, à la fois par leur présence, préviennent la déviance mais la sanctionnent également lorsque celle-ci apparaît. Chaque membre participe alors au respect des normes et des règles qui structurent le milieu².

« *Les Eglises* », nous dit Victor (28, Cl, étudiant), « *c'est des petits milieux où tout le monde sait tout ce qu'y se passe et pis ça blague beaucoup tu vois* ». Lorsqu'un individu agit à l'encontre des normes communautairement admises, son comportement sera accompagné de « *rumeurs* », « *jugements* », « *bruits et trucs qui circulent* » rarement exprimés ouvertement. Mathilde (26, Ch, enseignante) en a fait l'expérience. Ayant désormais quitté le milieu évangélique, elle se souvient néanmoins de la réaction de l'ensemble de la communauté lorsque son père quitta sa mère pour entamer une nouvelle relation amoureuse. A ce sujet, elle nous précise l'absence d'« *injonctions claires* » de la part des autres membres. Elle a davantage ressenti de leur part une sorte de « *pression sociale* » mêlée à des « *jugements* ».

1. Pour une analyse en détail et exemplifiée des ces processus de désaffiliation, le lecteur peut se reporter au chapitre 11.

2. Nancy AMMERMAN (2001, p. 75) avait déjà relevé qu'au sein des assemblées évangéliques chaque membre endosse le rôle d'« agent de police » dans sa communauté.

Cette pression diffuse, Charlotte (27, C, maîtresse d'école) qui a également quitté définitivement le milieu, l'a également éprouvée tout au long de son processus de désafiliation : « *Ben j'entendais autour de moi "ah tu vas en disco, y a des mauvais esprits gnagna-gna" »* ».

Les Eglises évangéliques peuvent fonctionner parfois « *en vase clos* », « *petits milieux* » où les membres qui se côtoient deviennent généralement des amis. Cette proximité physique et affective font que les comportements mêmes intimes de chacun peuvent être sujets à discussions ou rumeurs. Ces relations, mêmes amicales, ne sont pas affranchies de tout contrôle social, elles peuvent émettre des prescriptions et des influences contraignantes sur les actions des individus. Cette pression diffuse agit alors comme une forme d'autorité collective limitant la possibilité de l'acte déviant par peur de sanctions sociales (réputations, rumeurs, les qu'en dira-t-on...). C'est ainsi la possibilité d'être « vu » ou « pris » qui fait contrôle¹.

Cette forme d'autorité horizontale est préventive, mais peut également fonctionner après coup. Les rumeurs et la pression diffuses peuvent agir comme un rappel à l'ordre poussant l'individu déviant à se conformer à nouveau aux règles. Béatrice (41, Cl, interprète) nous raconte ainsi le cas d'une dame ayant eu un fils hors relation maritale qui a alors décidé « *de son propre chef en accord avec le pasteur* » de s'exprimer devant l'ensemble de la communauté :

Déjà pour expliquer qu'elle était enceinte parce que les gens commentaient un peu à se poser des questions et pour dire que bon, elle regrettait ce qu'elle avait fait parce ce que c'était pas quelque chose d'inscrit dans la durée, c'était avec un homme marié et... qu'elle le regrettait, qu'elle avait mis ça en ordre devant Dieu mais qu'elle voulait aussi que l'Eglise le sache et... pour que ça fasse pas jaser.

Ainsi, pour se remettre en ordre face à la communauté après l'avoir fait face à Dieu, cette dame a ressenti le besoin de s'exprimer publiquement, bien que le comportement incriminé relevait de sa sphère intime.

La communauté évangélique et l'ensemble de ses membres peuvent ainsi jouer un rôle dans la cohésion du groupe, chacun deve-

1. Plus les liens entre les individus seront étroits et quotidiennement entretenus, plus ce contrôle social par les pairs pourra s'exercer (cf. BERREBI-HOFFMAN, 2002). Les Eglises évangéliques se fractionnant quasi quotidiennement en petits groupes pour différentes activités (groupe de maison, camps, différentes sorties...) constituent ainsi un lieu propice à la mise en place de ce contrôle social de tous sur chacun.

nant un « contrôleur de la règle » et de son respect. Non pas par une intervention directe mais plutôt par l'entremise d'une pression latente ou de simples questionnements qui peuvent devenir pesants pour le sujet qui aurait un comportement indésirable.

5.3. L'autorité personnifiée : le pasteur, berger au milieu de ses brebis

Les régulations autonomes – autocontrôle et contrôle de tous sur chacun – qui s'exercent au sein des communautés évangéliques cohabitent généralement avec une autorité spirituelle personnifiée dans la figure du pasteur. Ce dernier endosse alors le rôle de « *berger* ». Il aura pour principale tâche de guider et d'enseigner à l'ensemble des membres les comportements et les convictions religieuses qui fondent la communauté. Par sa fonction d'exemple, il participe ainsi la cohésion du groupe, n'hésitant pas à faire preuve d'autorité lorsqu'une situation ou une conduite personnelle mettrait en péril cette même unité¹.

Les pasteurs évangéliques – et les anciens – se présentent et se définissent avant tout comme des « *modèles* », des « *guides* », des « *exemples* » de comportement pour l'ensemble des membres. A l'image de Marcel, 53 ans, pasteur dans une Eglise classique, ce rôle est généralement légitimé par un recours à la Bible :

Le Nouveau Testament nous appelle à être des modèles, « soyez le modèle du troupeau si vous conduisez l'Eglise » vous êtes le modèle du troupeau [...] vous avez un certain comportement si vous voulez être responsable de l'Eglise².

1. 83 % des Eglises évangéliques ont un pasteur (cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011). Cette fonction pastorale, lorsqu'elle est absente, est généralement relayée par la présence d'un groupe d'anciens qui assure la conduite spirituelle du groupe. Les anciens exercent alors cette fonction d'enseignant et d'autorité spirituelle envers la communauté, ils deviennent à leur tour des bergers. A noter également que la majorité des Eglises évangéliques s'organisent avec anciens et pasteur, ce dernier étant considéré comme un ancien parmi d'autres. Nous choisissons, dans ce sous-chapitre, de nous concentrer principalement sur l'autorité pastorale tout en gardant à l'esprit que ces analyses sont en grande partie valables pour la fonction des anciens. De plus, nous signalerons lorsque ces deux figures se différencient dans leur rôle et leurs comportements.

2. Le recours à la Bible, et plus précisément à la première épître de Pierre (1 P 5,1-4), semble la source principale sur laquelle les membres des Eglises évangéliques légitiment non seulement la présence et le travail du pasteur, mais également sa place. Il ne doit pas évoluer en tant que « dominant », mais bien au milieu de son « troupeau ». Il se

En parallèle à cette pédagogie silencieuse, le pasteur prend également la responsabilité d'un enseignement didactique. Il assume alors le rôle de guide spirituel auprès des membres, se chargeant généralement lui-même de l'instruction religieuse ou en maintenant, au moins, à l'image de Marcel, un regard de contrôle sur « *ce qui se vit, ce qui est enseigné* » :

Je m'occupe de regarder ce qu'il se passe au niveau de la prédication. Entre guillemets, si ça déraile, ben je vais quand même le signaler.

Ainsi, le pasteur, à travers son comportement mais également tout un travail d'instruction, guide théologiquement sa communauté et l'imprègne de sa « couleur ». Cependant, toujours en comparaison avec la figure du berger, le pasteur évangélique se doit d'évoluer au milieu de ses brebis. Membres et pasteurs tiennent à le rappeler, à l'image de Simon (33, Cl, ouvrier) :

Le pasteur, il fait partie d'un tout, alors oui il a une responsabilité, une charge mais en même temps il y a pas que lui pis voilà enfin il est pas Dieu [...] il a juste une autre responsabilité voilà, je suis pas partisan de la hiérarchie pyramidale, pourtant je le respecte dans ses choix... mais il y a pas que lui, il y a tout un conseil autour de lui [...] c'est bien réparti, c'est un peu éclaté et c'est bien, c'est pas une autorité qui a tout entre les mains ça fait partie d'un tout.

Le pasteur est alors considéré par la majorité de nos interviewés comme un guide, exerçant une charge et des responsabilités particulières. Pour éviter la dérive possible d'un pouvoir autoritaire qui mettrait en péril l'idéal traditionnel de l'organisation horizontale qui caractérise les congrégations évangéliques, le pasteur et son autorité sont généralement encadrés par la présence de tout un conseil directionnel. Plus précisément, 91,9 %¹ des communautés fonctionnent avec un groupe directionnel qui discute des stratégies et des objectifs

comporte alors comme un modèle. Ainsi, lorsque les évangéliques abordent les questions relatives au pouvoir et à l'autorité directionnelle au sein de leur Eglise, leurs discours se construisent généralement à partir d'un vocabulaire métaphorique autour de la figure du berger.

1. Données issues de l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS), STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011. La question posée au responsable spirituel de la communauté était la suivante : « *Votre communauté a-t-elle un conseil ou groupe de direction qui discute des stratégies ou des objectifs de la communauté ?* »

de la communauté. Ainsi, les sensibilités théologiques personnelles du pasteur doivent généralement composer avec celles des anciens et des membres, qui s'inscrivent généralement dans une tradition communautaire spécifique. L'autorité du pasteur, même reconnue, doit alors s'exercer en tenant compte de la présence d'autres forces directionnelles.

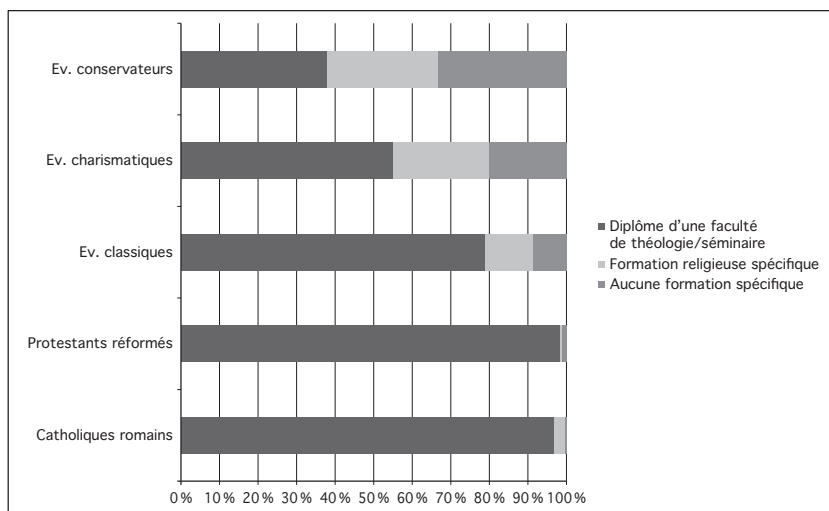
Si le pasteur est considéré comme le guide de sa communauté – réponse à la figure biblique du berger – par l'ensemble du milieu, cette responsabilité peut néanmoins se légitimer différemment. Ses connaissances, sa capacité à être un homme de terrain et son charisme constituent trois qualités qui ne s'excluent pas les unes des autres, procurant au pasteur évangélique une légitimité additionnelle lorsqu'il désire faire exercice de son autorité.

Sources d'autorité : les connaissances et le savoir

Si certains pasteurs détiennent un pouvoir dans la direction théologique et directionnelle de leur Eglise, c'est qu'ils ont acquis – aux yeux des membres – certaines « capacités », « connaissances » ou « savoirs » qui leur permettent de remplir adéquatement et légitimement ce rôle.

Plus précisément, dans 57,43 % des communautés évangéliques, le pasteur a obtenu un diplôme d'une faculté de théologie ou d'un séminaire. Il a donc acquis les savoirs « traditionnels » lui permettant d'incarner une fonction pastorale. Notre graphique 5.1 nous indique plus précisément que cette voie de formation est principalement et majoritairement empruntée par les pasteurs des communautés classiques.

Graphique 5.1 Formation des responsables dans les différentes communautés religieuses¹



Ces pasteurs des communautés classiques se rapprochent alors de la figure du prédicateur-docteur typique au milieu protestant². S'ils peuvent guider leur troupeau, c'est grâce à une autorité d'enseignant – dans le sens de l'instituteur – qu'ils ont acquis.

Cependant, la formation universitaire ne constitue pas l'unique source de légitimation à l'autorité pastorale. 21,8 % des communautés évangéliques fonctionnent avec un responsable qui a suivi une formation spécifique dispensée généralement par les fédérations du milieu. Finalement, 20,7 % d'entre elles ont à leur tête des responsables qui n'ont suivi aucune formation spécifique. Ainsi, le pasteur peut en milieu évangélique s'appuyer sur d'autres qualités que son savoir universitaire et qui seront également reconnues comme légitimes par les membres. Ces qualités font l'objet de nos deux points suivants.

1. Graphique établi sur la base des données de l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS), STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011. Plus précisément, les questions posées aux ou à un responsable(s) spirituel(s) de la communauté qui s'organisait avec une « personne de référence » étaient : « La personne de référence a-t-elle obtenu un diplôme d'une faculté ? » Si la réponse était négative, l'intervieweur lui demandait alors : « La personne de référence a-t-elle suivi une formation religieuse spécifique lui permettant d'occuper ses responsabilités ? » Le graphique 5.1 représente donc des pourcentages de communautés.

2. Cf. WILLAIME, 1986.

Source d'autorité : le tissu relationnel

Les évangéliques forment des communautés à l'intérieur desquelles se tissent des liens affectifs solides et serrés. Le pasteur investit alors de sa personne dans la construction et le maintien des relations sociales qui se nouent à l'intérieur de son Eglise. Il devient alors un homme de terrain, proche de ses membres et de leurs préoccupations personnelles. Ainsi, le pasteur adopte les attributs d'un coach, voire d'un travailleur social, et peut alors détenir l'autorité qui leur est rattachée, à savoir une autorité relationnelle.

Ainsi, pour Marcel (53, Cl, pasteur), il est important de se « *fondre* » dans sa communauté, il se doit de connaître les membres qui la composent, de les soutenir individuellement, de manière personnalisée, de les « *soigner* » et de les « *écouter* ». Luc, 47 ans, pasteur au sein d'une Eglise conservatrice, rejoint cette conception du travail pastoral, lorsqu'il nous décrit ses activités quotidiennes :

Je mets encore beaucoup l'accent sur connaître les gens donc les accueillir, avoir des contacts individuels avec les uns et les autres. Que ce soit autour d'une tasse de thé ou de café ou un repas [...]. Voilà des discussions à bâton rompu avec les uns et les autres. Mais aussi pour certains cas, des contacts beaucoup plus précis qui peuvent presque déjà relever de la relation d'aide.

Ainsi, dans leur charge pastorale, certains pasteurs évangéliques consacreront une partie de leur temps à construire et maintenir auprès des membres un espace d'« *écoute* » et d'« *accompagnement* ». Ils proposent ainsi leur soutien et leur aide aux individus qui éprouveraient certaines difficultés dont la nature dépasse largement le cadre strictement théologique. Ils endossent alors, à l'image de Marcel, un rôle de véritable « *travailleur social* » :

Je m'investis beaucoup dans l'écoute des gens, la relation d'aide, ça c'est une de mes tâches, de m'occuper des personnes qui ont des besoins, qui ont des souffrances. Je fais aussi un travail social, c'est à dire si quelqu'un est au chômage, ben je vais l'accompagner à l'ORP [...]. Je les aide aussi au niveau d'écrire des lettres, faire des [rires] enfin je fais un rôle social assez important.

Proche de ses membres et de leurs préoccupations quotidiennes, le pasteur évangélique peut exercer au sein de son Eglise une fonction

éminemment relationnelle. Par cette attitude de proximité, quotidiennement construite et travaillée, et par la relation de confiance qui en découle, les pasteurs détiennent alors aux yeux des membres une certaine légitimité, lorsqu'ils décident d'entreprendre une démarche d'autorité auprès d'un individu qui aurait un comportement inapproprié. Les expériences de Laure (26, Ch. étudiante) confirment cette hypothèse. Selon elle, le développement d'une telle relation entre « *bergers* » et « *brebis* » est indispensable afin que les pasteurs puissent exercer une forme d'autorité sur les membres. Elle reproche ainsi au pasteur de son ancienne Eglise conservatrice de n'avoir pas su développer ce type de liens à l'intérieur de sa communauté. Ce manquement constitue pour Laure l'une des causes qui a encouragé l'éloignement de son frère du milieu évangélique :

Je vois qu'à ce moment-là si les bergers connaissent bien les brebis, leur enseignent la Bible, ils peuvent se permettre de dire quelque chose si y a quelque chose qui va pas [...]. Mais c'est vrai que si c'est quelqu'un qui nous connaît à peine, qui nous dit euh « ça ce que tu fais, ça va pas » c'est sûr que c'est pas, c'est difficile d'accepter. [...] il faut qu'il y ait une relation assez personnelle pour bien se connaître pis dans ce cas-là, la personne pourrait voilà pourrait dire, pourrait aussi avertir des choses qui vont pas.

Ainsi, si ce pasteur avait développé une « *relation assez personnelle* » avec le frère de Laure, il aurait pu légitimement entrer en dialogue avec ce dernier et potentiellement apaiser les doutes et les remises en question qui le traversaient¹.

1. Plus loin dans son discours, Laure évoque la grande taille de certaines Eglises comme l'une des causes entravant la bonne mise en place de ces liens de proximité entre pasteur et membres. Il est évident que ce rôle de pasteur relationnel se développe essentiellement et plus facilement dans des petites communautés. Nous pouvons supposer que les Eglises conservatrices, de taille plus réduite mais également constituées généralement de membres de même famille, fonctionnent plus facilement avec ce type d'autorité. Un tiers de leurs responsables n'ont en effet pas obtenu de formation pour occuper leur rôle, ce qui en fait le plus haut taux comparativement avec les autres sous-milieus (20,2 % pour les communautés charismatiques et 8,7 % pour les communautés classiques). Cela signifie que le rôle d'anciens ou de pasteurs dans les Eglises conservatrices est généralement endossé par des personnes qui étaient membres ou participants réguliers de cette même communauté locale avant d'en devenir responsable. Plus précisément, c'est le cas pour 81 % des Eglises conservatrices, pour seulement 23,7 % des communautés classiques et 42,7 % des Eglises charismatiques (données issues de l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* [NCSS], STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011). Ainsi les responsables conservateurs sont généralement choisis en partie grâce à leur insertion préalable dans le réseau relationnel de l'Eglise. La question posée à un ou aux responsable(s) des communautés

Lorsqu'une relation de confiance est instaurée, la démarche autoritaire que peut entreprendre le pasteur aura davantage de légitimité aux yeux du membre concerné. Par cette attitude, le pasteur peut limiter les cas de décrochage individuel, chaque membre n'étant plus anonyme au sein de l'Eglise. Plus concrètement, lorsqu'un membre s'éloigne de son Eglise ou, par son comportement, enfreint les règles de base qui constituent le groupe, le pasteur relationnel entreprend une démarche de « *face à face* », centrée à nouveau sur l'« *écoute* » et le « *dialogue* ». Prenant une « *attitude d'humilité, de douceur* », il tentera alors de « *renormer la personne* », de l'« *encourager à mettre sa vie en ordre* » et de se « *régulariser* ». Dans cet exercice, les pasteurs opèrent une distinction concernant le statut du déviant, à savoir s'il est un membre régulier, simple « *visiteur* » ou « *curieux* ». Le discours d'Edouard, 58 ans, pasteur charismatique, est parlant à ce sujet. Lorsque nous lui demandons de nous expliquer son attitude à l'égard d'un membre au comportement déplacé, il nous répond ainsi :

Ça dépend maintenant. Je fais une différence entre quelqu'un qui vient disons en curieux par exemple, comme ça. Bon ben on accepte les gens comme y sont. Donc on a vu vraiment toutes sortes de personnes venir des fois avec oui... Très différentes de nous, mais bon, y a pas de problème, on est tout contents qu'ils viennent pour entendre l'Evangile, donc là, elles viennent comme elles sont et puis on regarde la suite. Mais après, si quelqu'un maintenant veut disons se rattacher à notre Eglise, c'est-à-dire venir, quelqu'un qui participe régulièrement, et bien si la personne chais pas, si elle avait par exemple, elle vivait dans le concubinage ou des choses comme cela, et bien avec beaucoup de douceur et de tact, on dirait bibliquement parlant, vous devez régulariser votre situation par exemple.

Le pasteur peut ainsi avoir de l'autorité sur ses brebis, parce qu'il les connaît personnellement. Il n'est pas un inconnu pour ses membres et inversement. Par une relation de confiance et de proximité mises en place, le « *pasteur coach* » travaille concrètement et quotidiennement à la cohésion de sa communauté.

Source d'autorité : le charisme

Une partie des évangéliques organisent leur communauté et sa gestion à partir des charismes individuels que possèdent certains

était la suivante : « *La personne de référence était-elle un membre ou un participant régulier de cette communauté locale avant d'en devenir le responsable ?* »

membres. Les ministères, dont celui du pastoral, sont alors dirigés par des personnes qui auraient un don ou une capacité innée pour les exercer¹. Isaac (35, Ch, magasinier) résume parfaitement cette conception d'une gestion communautaire basée sur les talents personnels et complémentaires de chacun :

Quand on est une Eglise, quand moi-même je suis une Eglise, on a en fait des talents différents. Ce que vous vous avez, moi je n'ai pas, et ce que moi j'ai, vous vous n'avez pas, parce qu'on fait quoi ? on fait maintenant de la complémentarité, moi je vous complète de ce que vous vous n'avez pas, vous aussi vous me complétez de ce que moi je n'ai pas, donc on fait l'échange, on partage, mais tout ça pour l'édification.

Dans cette conception, le pasteur est celui qui a un don inné pour endosser le rôle de berger pour la communauté. Le terme berger sera alors généralement remplacé dans le « langage charismatique » par celui de « *leader* » ou de « *motivateur* ». Pour nos interviewés, le charisme est largement compris et interprété comme un *don pour la communication* et le pasteur qui le possède saura alors « *donner envie* » et « *booster* » ceux qui l'écoutent². Pour Reto (22, Ch, pas-

1. La distinction des rôles en fonction des talents personnels s'observe principalement dans les Eglises appartenant au sous-milieu charismatique. Ces dernières établissent leur organisation à partir d'une interprétation de l'épître de Paul aux Ephésiens leur permettant de légitimer la présence de quatre ministères complémentaires dont la direction est attribuée à des membres qui ont reçu la grâce de Dieu. Il est intéressant de relever qu'aucun pasteur charismatique que nous avons interviewé n'a suivi de formation traditionnelle (diplôme d'une Faculté de théologie/séminaire). A l'image d'une conception initiatique, voire ésotérique, de l'apprentissage des savoirs, la formation se fait généralement sur le terrain. Les pasteurs sont alors souvent initiés, instruits, voire « *inspirés* » par les expériences d'autres leaders charismatiques. Il faut relever que les conservateurs et les classiques se distinguent de cette conception de l'organisation ecclésiastique. Si les premiers la condamnent, les seconds se montrent extrêmement méfiants, pointant du doigt les dépendances et les risques de manipulation que peut entraîner une vision du travail pastoral, notamment, comme dépendant d'un don personnel et inné.

2. Avec la figure du pasteur charismatique, on parle alors de resacralisation de l'autorité en milieu évangélique (cf. FATH, 2001 ; AMIOTTE-SUCHET, 2008, 2009). Le pasteur charismatique est alors chargé d'énergie et devient un fil conducteur, un médiateur entre ciel et terre. Plus précisément, son rôle sera alors de gérer la circulation du Saint-Esprit et de ses dons, et de les rendre significatifs aux yeux des membres. Cependant, force est de constater que nos interviewés évoquent peu ces dimensions. Peut-être pouvons nous voir ici un certain évangélisme à la Suisse, une certaine retenue envers une pratique jugée « *trop charismatique* », « *trop exaltée* » ou « *trop américanisée* ». Sur le sol helvétique, même si certaines Eglises peuvent parfois fonctionner et privilégier une organisation autour d'un dirigeant charismatique, il nous semble que ses

teur), les « *gens charismatiques* » sont ceux qui possèdent « *une puissance* » :

C'est-à-dire qu'ils parlent très bien en public et ils sont vraiment pas bêtes et ils ont une très bonne vision des choses, c'est des communicateurs, ils arrivent très bien à parler.

Une puissance pour Reto, une « *aura* » pour Don, 55 ans, lui-même pasteur dans une Eglise charismatique :

C'est vrai qu'il y a des gens qui ont une certaine aura, qui ont une certaine capacité à communiquer, qui ont des dons, qui viennent de Dieu pis qui peuvent être orateurs.

Le pasteur charismatique a alors un « *talent* », un « *don* », une « *capacité innée* » pour communiquer son message. S'il détient du pouvoir sur ses auditeurs, c'est qu'il sait les « *attirer* », comme nous le dit Denis (55, Ch, pasteur) :

C'est-à-dire que t'as quelqu'un sur scène et tu es attiré par ce qu'il dit tellement c'est chouette quoi, que tellement c'est bien dit.

Sa force est alors de produire un discours convaincant grâce à l'énergie ou l'aura qu'il dégage. Cette capacité, ou ce don, a alors joué, pour une partie importante des membres des Eglises charismatiques, le rôle de déclencheur dans leur démarche de conversion¹. Davantage que d'amasser des connaissances théologiques ou de s'investir dans un travail de coach social, le pasteur charismatique doit apprendre à gérer et produire cette énergie. Sam, 28 ans, pasteur d'une Eglise charismatique, nous explique ainsi son travail :

membres tiennent à rendre une image moins « exubérante » ou « émotionnellement excessive » de leurs pratiques. De plus, ces communautés ne peuvent se passer pour durer d'une structure démocratique, permettant aux membres de s'exprimer et diminuant de ce fait la potentielle autorité hégémonique d'un leader charismatique : « *Avec le recul de l'expérience, la plupart des Eglises pentecôtistes admettent que tout dirigeant est susceptible de faiblesses et d'égarements, nonobstant son charisme* » (FAVRE, 2006, p. 267).

1. Un nombre important d'individus ont fait la démarche de conversion lors d'une convention ou d'un camp qui organisait la venue d'un orateur ou d'un pasteur réputé. Le discours et la présence de ce dernier agissaient alors comme déclic de l'acte de conversion (cf. Chapitre 2).

Je crois qu'un pasteur, si tu veux le détruire, tu fais une chose, tu lui ôtes la passion [...] moi mon job c'est d'être en forme le dimanche, et pis je dois être en forme là, pour inspirer les autres personnes quoi [...] donc si je prends pas soin de moi et pis que je suis toujours en train de courir pis je pense que je dois sauver la planète entière ben ça va pas aller.

Ainsi, ce qu'on appelle l'autorité charismatique semble reposer sur une capacité de communication : par une énergie que le pasteur dégage, il attire ses auditeurs, « *booste* » leur convictions, déclenche des conversions. Le pasteur charismatique semble alors moins jouer un rôle de sanction. Souvent présent dans des communautés importantes en taille, ce rôle sera semble-t-il remplacé par le contrôle social des pairs qui s'instaure dans les petits groupes que forment les membres de ces grandes Eglises tout au long de la semaine, autour de diverses activités.

5.4. Tensions et dissensions autour de l'autorité

L'autorité n'est jamais totalement acquise, la légitimité de ceux qui l'exercent peut être à tout moment sapée. Nous mettons ici en lumière deux configurations de tensions qui semblent les plus caractéristiques au milieu et à sa conception de l'autorité. La première se joue entre les membres et l'autorité spirituelle reconnue (pasteur et/ou ancien) et la seconde à l'intérieur même du pouvoir spirituel, entre pasteur et anciens. S'arrêter sur les conflits nous permet également de relever l'aspect dynamique du milieu : les désaccords autour de l'autorité ne débouchent pas sur la dissolution de la communauté, mais généralement sur la création de nouvelles Eglises.

Conflits entre membres et pasteurs/anciens

Des conflits et des désaccords peuvent parfois surgir entre les membres d'un côté, et le pasteur et/ou les anciens de l'autre. La fonction de berger de ces derniers est alors rarement remise en cause, on conteste davantage leur manière d'incarner et de remplir ce rôle.

A cause de sensibilités théologiques différentes, certains membres décident parfois de quitter leur Eglise. La « *couleur* » ou le « *ton* » du pasteur ne correspondant pas, ou plus, à leurs envies et besoins individuels. Les membres concernés décident alors généralement de partir, cherchant une Eglise davantage adaptée à leurs besoins. Le

départ se fait généralement dans la douceur, la cohésion de la communauté ne s'ébranlant pas¹.

Cependant, dans d'autres circonstances, le comportement ou la situation globale du pasteur ou de l'ancien peut ne plus correspondre aux attentes et exigences de l'ensemble des membres. Sa légitimité à exercer son rôle et sa fonction est alors questionnée. Vincent (24, Ch, étudiant) et ses coreligionnaires, par exemple, ont été confrontés au divorce, puis au remariage de leur pasteur. S'en est suivi tout un questionnement et une réflexion de la part de l'ensemble des membres et du conseil autour de sa légitimité à exercer cette fonction de modèle. Le problème se résolut à l'intérieur du corps directionnel, le pasteur pu finalement garder son poste.

Dans d'autres situations, certaines dissensions autour de la conception du rôle de pasteur et d'anciens peuvent aboutir à des déchirures. Parfois, la communauté ira jusqu'à se diviser mais, plus souvent, c'est le membre directionnel dont le comportement pose problème qui sera dépossédé de ses fonctions. Ainsi, le père d'Elisa (27, C, étudiante) dut abandonner sa place d'ancien lorsque sa fille décida de quitter leur Eglise conservatrice, son cadre et contexte de vie ne reflétant plus l'idéal comportemental qu'il devait incarner pour l'ensemble des membres de la communauté :

Si t'es en tant qu'ancien même en tant que pasteur, si tes enfants suivent pas les lignes, les rails c'est que tu les as pas euh je sais pas il y a une idée que tu les as mal éduqués que les as... et du coup c'est plus compatible avec la fonction voilà donc mon père a quitté sa fonction d'ancien et voilà.

Parfois, les membres, mécontents du travail directionnel, peuvent faire pression et pousser l'ensemble du conseil directionnel à démissionner. Par exemple, le groupe d'anciens qui dirigeait la première Eglise que Laure (26, Ch, étudiante) fréquentait, ont démissionné de leur fonction après qu'une partie des membres aient fait appel au comité de leur fédération pour exprimer leur désaccord face à cer-

1. Le chapitre 9 de cet ouvrage revient plus en détail sur cette problématique des changements d'Eglise. Le milieu évangélique, grâce à certains traits structurels (congrégationalisme, offres multiples), mais également plus dogmatiques comme la primauté de l'acte de conversion sur l'appartenance ecclésiale, facilite un certain mouvement et dynamisme interne, en offrant à ses membres une certaine liberté dans le changement et le choix de leur Eglise.

taines de leurs interventions autoritaires¹. Laure nous explique plus précisément le point de départ de cette division qui s'opéra entre certains membres et le pouvoir directionnel de son Eglise :

En fait, au tout départ, le conflit c'était entre les anciens, je mets le pasteur avec en fait, donc les anciens et pis quelques membres de l'Eglise, parce que les anciens avaient je crois ils avaient dit à certaines personnes que leur manière de vie correspondait pas à la Bible. Et puis donc il y a eu conflit entre les anciens et ces personnes et ces personnes ont fait appel au comité Action Biblique. Et ils ont pas trouvé d'accord, ils avaient pas les mêmes points de vue, pas les mêmes manières de faire, donc les anciens ont décidé de démissionner.

Ce désaccord, nous dira Laura, portait essentiellement sur les méthodes de sanctions utilisées par les anciens à l'encontre de l'un des membres dont certains comportements étaient jugés déviants :

Notre ancien pasteur, il faisait comme ça enfin il se basait sur un texte biblique pour quand y avait des problèmes. Y parlait d'abord à la personne [...] et puis si elle changeait pas, il l'annonçait à un culte en avertissant voilà la personne concernée [...]. Et en fait, cette méthode n'était pas approuvée par l'Action Biblique.

Cette dernière est alors intervenue dans la gestion locale de la communauté, poussant le comité directionnel à démissionner. Cette déchirure déboucha sur l'émergence d'une nouvelle Eglise qui se forma autour du pasteur démissionnaire.

Conflits entre anciens et pasteurs

Des conflits peuvent également émerger entre deux figures d'autorité spirituelle à l'intérieur d'une même communauté, plus précisé-

1. Relevons que 85,7 % des communautés évangéliques sont officiellement rattachées à une organisation supralocale, une fédération ou un réseau d'Eglises (données issues de l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* [NCSS], STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011), en réponse à la question « *Votre communauté fait-elle officiellement partie d'une organisation faîtière comme une fédération, une Eglise ou une autre forme d'association ?* »). Même si ces liens sont perçus avant tout comme fonctionnels et que leur nature garantit généralement la liberté ecclésiologique des assemblées locales, ils traduisent cependant une application limitée de l'idéal congrégationaliste traditionnellement défendu par le milieu. Les autorités fédératives ont parfois la légitimité d'intervenir dans la gestion d'affaires locales de certaines communautés.

ment entre anciens et pasteur, chacun d'eux concevant de manière différente leurs rôles et leurs fonctions. Généralement, le pasteur doit composer avec la présence d'un conseil composé d'anciens et de différents membres. Dans certaines communautés, de par leur histoire, le poids des anciens dépasse celui du pasteur. Ce dernier devra ainsi correspondre à leurs attentes et remplir son rôle de berger comme ils le conçoivent.

Cette convergence n'est pas toujours de mise, ce fut le cas notamment d'Yvan (39, CI, éducateur) qui a dû quitter sa fonction pastorale, n'étant pas réélu par le conseil d'Eglise insatisfait de son travail. Dès l'arrivée d'Yvan, sa vision du travail directionnel s'opposa à celle des anciens :

J'ai voulu amener assez vite, c'était vraiment de structurer en fait le conseil et de structurer en fait l'Eglise. Donc c'est vrai que moi je l'ai perçu comme une entreprise [...] de compartimenter et puis je pense que c'est une des choses qui a fait paniquer un petit peu trop les anciens parce qu'y avait trop vite cet aspect de schématiser en fait l'Eglise et de la compartimenter dans des dicastères et pis de mettre une personne à la tête, donc de hiérarchiser.

Cette vision différenciée et compartimentée de la structure organisationnelle de l'Eglise induisaient finalement une division du pouvoir et des forces directrices que le conseil n'était pas prêt à intégrer. Yvan, qui aurait souhaité davantage d'indépendance dans son rôle, devait ainsi répondre à des demandes très élevées : « *Donc je calculais mes heures et je justifiais toutes mes heures point par point heure par heure au niveau du conseil.* » Finalement, le conseil ne renouvela pas son contrat, lui reprochant de n'avoir pas ce « *cœur de berger* » et de ne pas sentir en lui la « *vocation pastorale* » qu'ils attendaient d'une personne qui remplirait cette fonction. Cette non-réélection fut le début pour Yvan d'un long processus de désaffiliation. Avec recul, aujourd'hui, il souligne et relève la « *difficulté de rester en tant que pasteur dans une Eglise évangélique* ». Enormément sollicité, devant être parfois le véritable « *chef d'orchestre* », pour n'avoir au final, nous dit-il, que très peu de pouvoir.

L'expérience d'Yvan nous révèle finalement un trait spécifique au milieu évangélique. Bien que le pouvoir se distribue et s'entremêle de manière parfois différente à l'intérieur des communautés, plusieurs instances peuvent légitimement le réclamer. Anciens, pasteurs, membres peuvent devenir des acteurs concrets d'autorité. L'idéal d'une organisation basée sur un mode congrégationaliste est

bien ce qui permet une telle distribution du pouvoir, mais il est également à la source des conflits d'autorité qui émergent dans les communautés évangéliques. Cependant, ces conflits ne débouchent jamais sur la dissolution d'Eglise. Au contraire, souvent ils entraînent la création de nouvelles communautés qui vont alors davantage répondre aux besoins et aux attentes des parties divisonnaires.

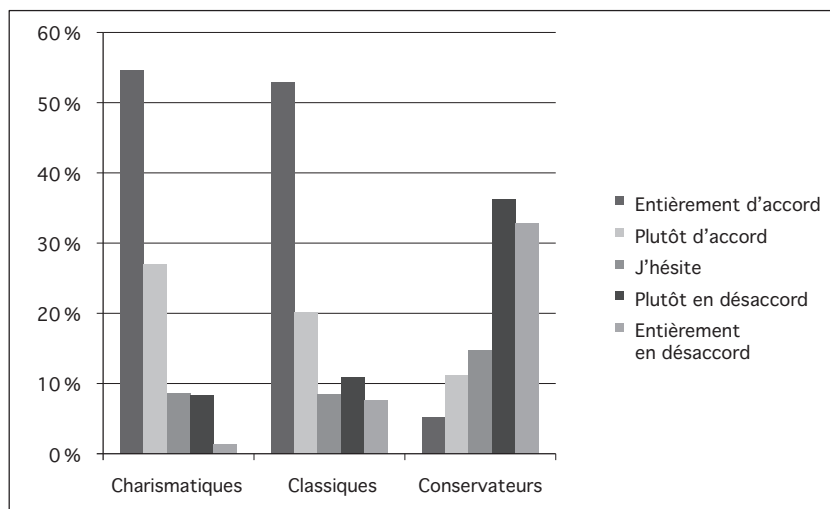
5.5. Et les femmes dans tout ça ?

La réforme protestante dans laquelle les mouvances évangéliques puisent leurs racines opère, entre autres, un réaménagement concernant la nature des relations entre femme et pouvoir religieux. Les principes de *sacerdoce universel* et de *sola scriptura* qui imprégnaient les idées réformatrices offraient potentiellement la possibilité aux femmes d'accéder au ministère pastoral¹. Les Eglises évangéliques se sont positionnées et ont intégré ce changement de manière ambivalente et indécise. Si l'idée que les femmes puissent prêcher semble légitime pour la majorité des membres des Eglises classiques et charismatiques, la réalité des faits est loin de traduire cette tendance. D'autres ministères ou rôles, comme celui de femme de pasteur sont alors davantage reconnu comme légitimes.

Lorsque nous demandons à nos interviewés, s'*« il est juste que non seulement les hommes, mais aussi les femmes puissent prêcher »*, 70 % se disent d'accord. Cependant, face à cette même affirmation, les évangéliques se divisent très clairement en fonction de leur sous-milieu d'appartenance. Le graphique 5.2 nous indique en effet une opposition nette et franche entre, d'un côté les charismatiques et les classiques et, de l'autre, les conservateurs. Alors que le premier groupe se dit majoritairement favorable à la légitimité des femmes dans l'accès au pastorat – respectivement 54,6 % et 52,9 – les conservateurs marquent une tendance inverse, 5,2 % d'entre eux partagent ce même avis, pour une majorité de 36,2 % se disant plutôt en désaccord.

1. Malgré ce changement de perception de la cléricature qui permettait une entrée des femmes dans le pastorat, il fallut attendre la seconde moitié du XX^e siècle pour voir ce dernier s'ouvrir véritablement aux femmes (WILLAIME, 1996).

Graphique 5.2 Légitimité des femmes à prêcher selon le sous-milieu



Ces différences internes s'expliquent par l'attachement que portent les communautés et leurs membres aux valeurs de la famille et à leur conception des différents rôles qui composent la sphère familiale. Les conservateurs se distinguent et se particularisent en attribuant aux femmes et aux hommes des droits et devoirs découlant d'une conception traditionnelle et conservatrice des différents rôles¹. La Bible, à nouveau, procure alors les arguments légitimes à cette distinction entre les sexes. Le discours de Luc, 47 ans, pasteur conservateur appuie nos propos :

La Bible montre une différence de rôle mais pas une différence de nature et de valeur entre l'homme et la femme. Dans ce sens, le mari, l'homme il a une responsabilité qui lui incombe de protection, d'assurance et ainsi de suite... à donner et de responsabilités aussi décisionnelles en dernier sort sur l'orientation globale de la famille et du foyer [...] ça doit se faire dans l'amour réciproque et dans l'écoute réciproque tout en disant en ultime, la responsabilité incombe à l'homme. Mais en tenant compte ouais de de l'avis du conjoint.

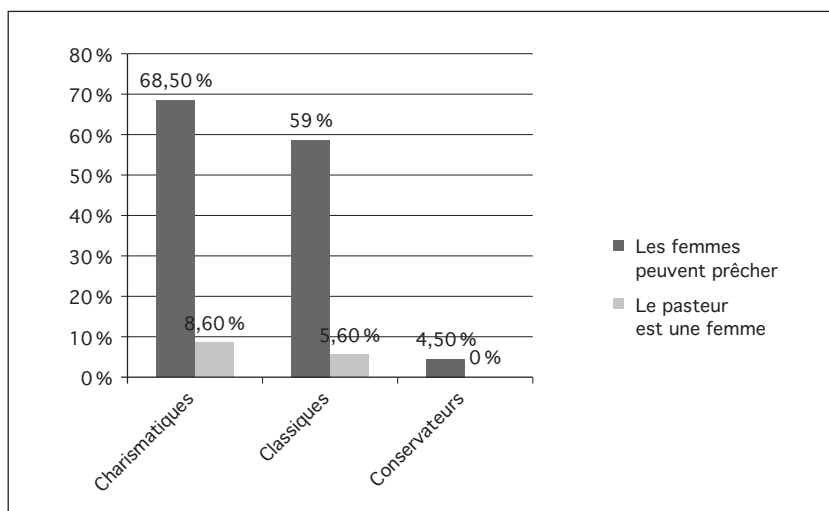
Dans le couple, l'homme a ainsi un rôle de protecteur, mais également de « décideur » ultime, la femme jouant un rôle de soutien. Cette perception différenciée et complémentaire des rôles, Luc l'applique alors à la gestion optimale d'une Eglise. Pour lui, le « *ministère pastoral féminin*

1. La conception des rôles homme/femme dans l'évangélisme est détaillée dans le chapitre 7.

n'existe pas », être pasteur est une fonction masculine. A nouveau, dans son travail, il sera soutenu par sa femme. Le rôle de la « *femme du pasteur* » devient alors important. Dans l'Eglise de Luc notamment, elle est, comme son mari, soumise à une évaluation de la part du groupe directionnel afin de juger si elle remplit adéquatement son rôle de soutien.

La défense d'une application traditionnelle des rôles basée sur une lecture plutôt littéraliste des textes bibliques caractérise ainsi davantage le sous-milieu conservateur. Les charismatiques et les classiques – qui laissent une marge d'interprétation plus grande à la compréhension des textes bibliques¹ – appliquent une plus grande légitimité à la fonction de femme pasteur. Cependant, même si une majorité d'entre eux admettent une certaine égalité des sexes dans les fonctions pastorales, force est de constater que la réalité est loin de traduire cette tendance : les femmes restent fortement sous-représentées dans les postes à responsabilités. Le graphique 5.3 montre en effet l'écart entre l'acceptation de l'idée qu'une femme puisse être responsable d'une communauté et le nombre de communauté où la fonction de pasteur est remplie par une femme.

Graphique 5.3 Ecart entre perception et réalité concernant la responsabilité des femmes²



1. Le chapitre 4 traite plus en détail la question de l'interprétation biblique en milieu évangélique.

2. Les données de ce tableau sont issues l'enquête *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS), STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET (2011) et représente ainsi des pourcentages de communautés.

Alors que les conservateurs restent cohérents dans leur argumentaire et suivent leur ligne traditionnelle, les classiques et les charismatiques semblent souffrir d'un décalage entre déclaration et réalité. Nous pouvons supposer que de la volonté à la réalisation, un certain temps est nécessaire. Nos données, à l'image du discours de Victor (28, Cl, étudiant), nous montrent que les jeunes générations semblent opérer ce changement de perception quant à la répartition traditionnelle des rôles, notamment à l'intérieur de l'Eglise :

Je pense qu'on est en train d'évoluer [c'est] la place des femmes dans notre Eglise. T'as les pasteurs, les anciens sont ouverts justement à ce qu'il y ait des femmes qui puissent venir prêcher ou comme ça mais t'as pas mal de personnes âgées qui sont encore fermées à ça¹.

En abordant la thématique de l'autorité, nous avons indirectement analysé la cohésion du milieu évangélique et le maintien de ses frontières. Si les Eglises évangéliques perdurent dans un contexte sécularisé, elles le doivent notamment à la nature biblique des règles et des normes qui les fondent, mais également à l'*hypernormativité éthique* qu'elles impliquent. Autocontrôle et contrôle social des pairs maintiennent ainsi un certain conformisme – même dans les relations les plus intimes des membres – et par extension, une communauté unie autour de convictions et de comportements identiques. La possibilité que le membre « franchisse les frontières » du milieu est alors très faible. La cohésion est également renforcée par la présence de pasteurs qui maintiennent une responsabilité et un certain pouvoir reconnus dans l'instruction de ses membres (figure du pasteur-docteur), dans la gestion des problématiques individuelles (figure du pasteur coach ou travailleur social), dans l'engagement des membres dans leur vie de croyant (figure du pasteur charismatique). Finalement, si certains conflits entre différents pouvoirs directionnels viennent à menacer la cohésion de la communauté, la structure organisationnelle évangélique – privilégiant un système associatif basé sur une conception idéale d'une autorité horizontale – permet la création relativement rapide et simple de nouvelles Eglises qui répondront de manière ciblée aux exigences des « dissidents ». Dans d'autres cas de conflit, le membre mécontent peut également simple-

1. Le chapitre 12 montre effectivement une évolution concernant la perception des rôles dévolus aux femmes et hommes chez les jeunes des sous-milieus charismatique et classique, tendant vers davantage d'égalitarisme.

ment quitter son Eglise pour rejoindre une nouvelle communauté dont l'offre répond davantage à ses besoins. L'analyse de l'autorité évangélique nous montre ainsi qu'à nouveau le milieu résiste, dans un contexte sécularisé, grâce à la présence de normes structurant fortement les relations et l'identité du milieu, mais également grâce à un certain dynamisme interne.

Chapitre 6

LE COUPLE ÉVANGÉLIQUE

Olivier FAVRE

Observer la formation et la vie des couples évangéliques, c'est s'intéresser à l'une des dimensions constitutives de l'évangélisme en tant que milieu social. En effet, fonder une famille, avoir des enfants et leur communiquer des convictions religieuses apparaît comme l'une des aspirations centrales de ces protestants militants. Cette réalité joue par ailleurs un rôle prépondérant dans la reproduction du milieu par le biais d'un renforcement de ses frontières.

Face aux mutations qui bouleversent ces dernières décennies l'institution familiale, les évangéliques font preuve d'une remarquable résistance¹. Alors que les modèles familiaux se diversifient (famille monoparentale, concubinage, couple homosexuel), les évangéliques défendent une conception de la famille nettement plus traditionnelle : on insiste sur le mariage et réprouve le concubinage et les relations sexuelles hors cadre marital en général. Le couple, dont les rôles s'inscrivent également dans un schéma souvent conservateur – l'homme exerce une profession rémunérée et assure l'essentiel du revenu du ménage alors que la mère de famille s'occupe prioritairement des enfants et des tâches domestiques – trouve sa raison d'être principale dans la fondation d'une famille. L'évangélisme parvient ainsi à développer une sous-culture, un « familialisme »², qui, tantôt

1. Pour le sociologue Kellerhals, les changements qui ont modifié les structures familiales s'inscrivent dans un double processus relevant de la privatisation des comportements. Premièrement, les conjoints estiment que la formation, la gestion et la dissolution éventuelle du couple ne doivent dépendre que d'eux-mêmes. Deuxièmement, on assiste à l'avènement d'un « individualisme familial » qui implique la primauté de l'individu sur le couple et du couple sur la famille. Couple et famille conservent une légitimité mais « toujours conditionnelle et secondaire par rapport aux orientations, calendriers et désirs à court ou moyen terme de l'individu » (KELLERHALS, 2007, p. 14) Nous verrons ainsi dans ce chapitre que les évangéliques résistent à ce double processus : la famille et ses besoins priment sur le couple et le couple sur l'individu.

2. CAMPICHE, 2006, p. 8 ; LENOIR, 2003, p. 253. Historiquement, le familialisme décrit l'ingérence institutionnelle – à la fin du XIX^e siècle par exemple – qui vise à asseoir le rôle de la famille au sein de la société.

compose avec la modernité, tantôt adopte des traits clairement contre-culturels lui permettant de résister aux influences plurielles de la société moderne et de s'y développer. Si le modèle familial est généralement interprété par les évangéliques comme le résultat d'une volonté divine, nous verrons qu'il apparaît également structuré par un ensemble de principes régulant les relations. Dans ce chapitre, nous nous intéressons premièrement à la formation du couple et aux présupposés qui l'orientent, notamment sous l'angle de l'homogamie qui doit assurer la réussite du projet familial. Nous examinons ensuite comment les conflits sont gérés, comment les divorces sont interprétés et sur quelles bases le remariage peut être justifié aux yeux des évangéliques. Nous nous concentrons ensuite sur l'intimité du couple, avec cette perception de la sexualité caractéristique des évangéliques qui se comprend à l'intérieur d'un cadre clairement délimité, à savoir celui d'un couple hétérosexuel marié. Nous terminons finalement par l'analyse des rôles, autrement dit des statuts de l'homme et de la femme que cette vision familiale implique.

6.1. Le couple se forme

Contrairement aux idées reçues, plusieurs recherches récentes montrent que les couples ne se forment pas « par hasard » et que l'amour entre deux êtres ne survient pas en dehors de toute contingence :

[...] la constitution des couples est toujours marquée par le phénomène de « l'homogamie », à savoir le fait de choisir son conjoint à l'intérieur de son propre milieu social. C'est ainsi qu'une femme universitaire a une chance sur deux de former un couple avec un homme universitaire, [...] L'amour n'est aveugle que d'un œil !¹

Dans le cas des évangéliques, plus précisément lorsque les deux conjoints sont évangéliques, c'est l'idée d'une direction providentielle qui s'impose. Selon les récits recueillis, les évangéliques s'appuient presque toujours sur la conviction d'une intervention divine présidant à la découverte, inspirant les premiers contacts. L'amour a perdu toute cécité ! Par exemple, Isaac (35, Ch, magasi-

1. KELLERHALS/WIDMER, 2007, p. 27.

nier)¹ est convaincu d'avoir trouvé la bonne personne suite au « res-senti » de celle-ci le concernant.

La dimension providentielle

Pour la plupart de nos interlocuteurs, la certitude d'une conduite divine prend source dans une démarche de prière. Ce n'est d'ailleurs pas surprenant, puisque les évangéliques sont capables de prier pour des moments de la vie nettement moins significatifs². Prier donc, mais comment alors connaître la volonté de Dieu ? Comment savoir que le projet qui débute rencontre son approbation ? En l'occurrence, c'est une conviction intérieure grandissante qui est recherchée. Elle peut par exemple s'appuyer sur la notion du « signe » qui vient garantir le bien-fondé de la décision. Par « signe », les évangéliques entendent des faits petits ou importants, en général inédits et inattendus, qui surviennent en provoquant une certaine rupture, un sursaut, dans le déroulement habituel de la vie quotidienne et qui ne peuvent être tout à fait expliqués par le hasard.

Ainsi, Rémi (50, Ch, professeur) évoque-t-il l'expérience de sa future femme qui n'était pas encore convaincue de leur mariage et priait pour l'obtention d'un signe. Elle décide alors de se rendre en Afrique auprès de son frère pour prendre du recul et réfléchir à son avenir. Le signe survient lors de son retour d'Afrique. Sur le point du départ, son frère lui annonce : « *Tu verras dans l'avion quand tu rentreras en Suisse, tu verras y aura probablement, en fin de compte, ... une réponse devrait arriver.* » Durant le vol, le film prévu tombe en panne. Il est remplacé par un documentaire. Pendant une très longue séquence, un drapeau suisse et un drapeau suédois flottent côte à côte. Or, il se trouve qu'elle est Suissesse et lui Suédois... Cette scène récurrente marque profondément la future épouse de Rémi. Lui affirme, « *[cela] a flashé de façon très très précise... ça a énormément parlé* », au point où cette expérience en deviendra un « *témoignage* », raconté encore plusieurs années plus tard à leurs enfants.

Dans des circonstances différentes mais avec une attente très similaire, Veronika (46, Ch, maquilleuse), remariée, explique comment elle a rencontré son futur mari et, pareillement, comment elle est arrivée à la conviction que ce serait lui. Premièrement, elle apprend

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

2. Voir à ce propos le chapitre 3 de notre ouvrage.

par sa cousine que la femme d'un pasteur, femme que sa sœur accompagnait, est décédée. A cet instant, sans ne l'avoir jamais rencontré, elle « ressent » – on retrouve cette idée d'une perception intérieure – qu'elle sera sa prochaine femme : « *Pendant la conversation téléphonique, ça a l'air absurde, mais je savais que je serai sa prochaine femme.* »

Sur ce, elle prie pour que cette pensée s'impose réellement à elle ou, si elle est fausse, qu'elle disparaisse... Or, cette nuit-là, elle va rêver de son futur mariage. Mais ce n'est pas n'importe quel rêve, puisque, nous dévoile-t-elle, le jour de son mariage elle aura l'impression de revivre les choses tant son rêve aura été prémonitoire. Lorsque l'occasion se présentera de faire la connaissance de cet homme, il sera conquis en l'entendant décrire sa démarche, impressionné par le « signe » reçu. Ils se marieront quatre mois plus tard...

Toujours concernant la démarche de prière associée à la recherche d'un conjoint, Anja (42, Ch, mère au foyer) va s'inspirer de l'exemple d'un exaucement de prière, extraordinaire de précisions, dont elle a entendu parler. Sur cette base, elle décide de prier selon des critères également très précis afin de trouver un mari qui lui convienne vraiment. Elle ne dit pas dans quel cadre elle fera la connaissance de son futur mari, sans doute dans un environnement ecclésial, mais toujours est-il qu'une année plus tard, elle est mariée, alors que, précise-t-elle, elle avait fait la connaissance de beaucoup d'autres hommes auparavant qui ne l'avaient jamais convaincue. La démarche d'Anja se retrouve dans plusieurs parcours de vie. A partir d'un certain âge, la situation de célibat semble ne plus être acceptée et la rencontre providentielle est alors « activée », provoquée par la démarche de prière. Le cas de Simon (33, Cl, ouvrier) en est particulièrement significatif. Il nous raconte ainsi comment il rencontra sa femme actuelle, également évangélique :

[...] c'était en 2002 en rentrant d'Afrique [...], j'avais vraiment ce temps, cette période dans ma vie sexuelle le besoin de trouver quelqu'un, une femme, c'était clair [...]. Alors j'ai demandé au Seigneur « j'ai 28 ans j'ai pas envie de chercher des semaines et des siècles... ». Et il y a deux personnes qui me sont venues à l'esprit ma femme Michèle et une autre. Michèle je la connaissais pas extrêmement bien... et j'ai commencé à prospecter vers Michèle comme ça pour voir exactement. Et elle, ça faisait un moment qu'elle m'avait remarqué et qu'elle essayait de me parler [...] ça a commencé comme ça. C'était pas de l'amour passionnel, tout d'un coup, c'était pas le coup de foudre, c'était plus raisonné [...].

La formation du couple en milieu évangélique apparaît ainsi comme le résultat d'un mélange d'attente reformulée en prière, d'intuition, d'initiative et d'impression de conduite divine. Si la dimension providentielle renforce les liens du couple – par le sentiment de se trouver face à la bonne personne, autrement dit, celle que Dieu a prévue – ces rencontres répondent par ailleurs à un modèle fondé sur des normes garantes de la réussite du mariage. Autrement dit, on ne rencontre pas n'importe qui n'importe comment ! Par exemple, il faut premièrement que le conjoint soit chrétien, c'est l'objet du point suivant.

6.2. La poursuite de l'idéal

Etre tous les deux chrétiens

Pour les évangéliques, il est primordial que leur partenaire partage les mêmes convictions religieuses. 93,3 % des interviewés mariés ont en effet un conjoint également « converti ». Et lorsque le conjoint n'est pas évangélique, la situation d'hétérogamie s'explique généralement par la conversion postérieure au mariage du conjoint évangélique¹. Or, cet état de fait repose sur un discours bien établi. En effet, tous nos interviewés qui se prononcent sur le couple estiment qu'il est préférable que les deux conjoints partagent les mêmes valeurs spirituelles, c'est-à-dire que leur conjoint soit chrétien, sous-entendu, « né de nouveau » comme eux. A ce titre, un certain nombre d'arguments apparaissent que l'on peut répartir en trois groupes.

Premièrement, il y a l'idée que l'homogamie assure au couple une direction, une base idéologique commune garante de l'unité du couple. Dans ce sens, Rémi (50, Ch, professeur) s'inspire de l'image de l'attelage pour démontrer la logique d'une telle unité de pensée : « *Est-ce qu'on va faire un attelage qui va de pair qui est ensemble qui a la même force qui va dans le même sens qui n'est pas disparate ?* » L'idée est que pour le bon fonctionnement de l'attelage, les deux bœufs qui le tractent soient de même force. C'est pour Rémi « *fonder quelque chose de biblique* » qui se vérifie par un attachement

1. La mixité religieuse au sein des couples réduit de manière significative la capacité de reproduction des groupes religieux, dans la mesure où la transmission de convictions religieuses aux enfants devient plus secondaire (cf. VOAS, 2003). Le chapitre 7 de notre ouvrage revient plus précisément sur cette problématique de la transmission religieuse et de son impact sur la reproduction du milieu.

identique à la Bible de laquelle découle une espérance commune. Et ce genre d'affirmations n'apparaît pas suranné aux yeux des plus jeunes. « *Etre sur la même longueur d'onde* » est également l'argument avancé par Claire (25, Ch, étudiante).

Ensuite, cette unité de foi présente, aux dires des interviewés, l'avantage d'un appui commun sur Dieu. Ce qui fait dire à Catherine (62, C, retraitée) : « *On n'est pas seul dans la relation, on a Dieu avec nous, face aux difficultés, avec les enfants.* » Elle estime que si le mariage est une entreprise « *merveilleuse* », il n'est pas sans défis pour autant. Ainsi, pouvoir compter communément sur Dieu lui apparaît essentiel, notamment pour combler certaines déficiences du conjoint : « *Face aux défauts déplaisants de l'autre, on peut s'en remettre à Dieu et il donne ce qu'on n'a pas, de l'amour par exemple, ce qu'on n'a pas chez l'autre.* »

Sur ce dernier point, on retrouve la même idée chez Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) qui estime que Dieu comble certains manques qui apparaissent forcément dans la vie de couple. Etre de même orientation permet de réduire le risque de conflits douloureux : « *Les choses se passent ainsi mieux que si l'un ne croit pas. Sinon, il y a des conflits.* » Aux yeux de Justine, être de convictions différentes s'apparenterait même à un mariage transculturel.

Finalement, d'autres ajoutent que la foi commune offre des avantages pratiques, comme le fait de fréquenter la même Eglise et surtout de partager une visée éducative identique. Pour Paul, la foi est un *pilier*. Avoir un conjoint qui ne participe pas au culte pose alors problème. Et cela le devient également dans l'éducation des enfants comme, dit-il, il l'observe auprès de couples mixtes. Les dires de Josiane (65, Ch, indépendante) confirment ce propos. Elle relate son expérience d'un mariage que l'on peut qualifier de mixte. Avec les années, un certain niveau d'entente s'est installé avec son mari. Mais en même temps, elle regrette qu'il ne participe pas au culte dominical et qu'il n'ait pas encore expérimenté une conversion comme la sienne :

Moi j'aimerais bien qu'il vienne au culte avec moi, qu'il comprenne que Jésus est mort sur la croix pour lui, pour le sauver, [...] qu'il reçoive Jésus dans son cœur [...] ça serait mon bonheur.

Avoir un conjoint de même conviction évangélique, c'est donc retirer un certain nombre d'avantages : le partage d'une vision identique de la vie, l'accord sur l'éducation des enfants, une adéquation dans l'emploi du temps libre, etc. Dans ce sens, fonder son couple

sur des valeurs communes diminue le risque de conflits alors que la cohabitation d'un chrétien évangélique avec un non-croyant peut s'avérer ardue. Isabelle (27, C, assistante de direction) explique par exemple son expérience négative avec un ami « non chrétien » pour en arriver à un constat d'incompatibilité, tant du point de vue de la vie quotidienne qu'au niveau de son appartenance communautaire. Elle se sentait par exemple mal accueillie dans sa propre Eglise (conservatrice).

Le cas d'Elisa (27, C, étudiante) confirme la force du modèle véhiculé en particulier par le sous-milieu conservateur. Contrairement à Isabelle, plutôt que de rompre avec son ami, c'est le milieu qu'elle décide de quitter suite aux pressions familiales exercées à son égard :

[...] ce qui allait pas c'est un chrétien ne peut pas être avec un non-chrétien. C'est pas admis, c'est totalement inconcevable parce que si – c'est ce qu'on m'a dit – si tu crois en des choses que tu peux pas partager avec les personnes les plus proches dans ta vie c'est juste pas possible [...].

Elle ajoute ensuite que la situation devenait particulièrement pénible pour son père qui allait devoir abandonner sa charge d'« ancien » d'Eglise. Dans ce cas, le modèle s'ancre en réalité moins dans l'explication pragmatique que dans une justification morale. La fille de l'« ancien », bien qu'adulte, s'égare moralement aux yeux des parents. Elle laisse ainsi planer un doute sur la qualité d'éducateur du père de famille et, par là même, sur sa crédibilité de responsable de communauté. Ce cas est évidemment extrême, mais dévoile la possibilité du glissement d'une norme sociale – perçue en général de manière positive par le milieu – vers une contrainte morale non négociable¹.

Les évangéliques retirent donc plusieurs bénéfices d'une vie de couple basée sur le partage de convictions religieuses. Le modèle fonctionne donc par l'idéal pragmatique qu'il prône. Dans certains cas toutefois, l'idéal se mue en impératif moral et ne pas y souscrire expose à certaines pressions du milieu, en particulier dans la branche la plus conservatrice.

1. C'est sans doute là l'un des risques qu'encourt l'évangélisme actuel, laisser un idéal se transformer en obligation. Nous y reviendrons dans le chapitre 11 concernant les anciens membres qui font souvent allusion à ce mécanisme.

Avoir des enfants

Dans la conception évangélique, le couple ne se comprend pas sans l'aspiration à donner vie à des enfants. La famille constitue ainsi l'une des valeurs centrales du milieu évangélique. Ce fait se confirme au niveau statistique avec nettement plus d'enfants dans les familles évangéliques qu'en moyenne suisse : 1,9 enfant par femme évangélique pour 1,39 au niveau national. On retrouve par exemple ces aspirations dans les propos tout à fait révélateurs de Paul (50, C, comptable). A la suite de ses parents et grands-parents, il est membre de l'Eglise pour Christ, au même titre que ses trois enfants dont deux sont adultes. Il explique l'amour qu'il porte à sa femme, puis se remémore la petite enfance de ses enfants comme des moments particulièrement émouvants et précieux :

La première petite [...], la première fille, elle était tellement comme un soleil qu'elle nous a nous, ses parents, illuminés. Nous avons toujours dit « où elle puise tout cette joie et ce soleil ? » C'était des années magnifiques, vraiment. Oui et ensuite toute le développement, comment ils apprennent à courir, à parler, à bavarder [...] c'était une époque formidable. Et aussi jouer avec eux, bricoler avec eux, avec eux vivre tout ce qui est possible. [...] Je trouve, oui, le plus beau dans la Création c'est justement cette joie et connaître... vivre sa beauté.

Il y a quelque chose de presque maternel dans ce descriptif, mais qui pour les évangéliques ne surprend guère. C'est au contraire ainsi que se comprend le rôle du père, capable de manifester un intérêt sans retenue pour ses enfants. Ici, Paul établit un lien révélateur entre la naissance de sa fille, sa prime enfance et l'ensemble de la création qui forment un tout que la foi réunit.

Erich (45 ans, agriculteur), président du Conseil de paroisse de son village mais de tendance évangélique, évoque également la naissance de ses enfants comme quelque chose de particulièrement significatif, au point de parler de « miracle » :

Le miracle justement apparaît quand un enfant vient au monde, quand tout va bien, que la maman va bien, que l'enfant est normal aussi [...], ce sont des choses qui sous nos latitudes apparaissent presque comme allant de soi mais pour moi c'est pas du tout des choses évidentes.

Avoir un enfant, c'est donc se trouver en accord avec la création et le Créateur. Conscient toutefois que la création n'est pas sans fragi-

lité et qu'une naissance peut ne pas toujours bien se passer, Eric qualifie de « miracle » l'arrivée d'un enfant en bonne santé. De son côté, Simon (33, Ch, ouvrier) peut même affirmer s'être senti « *pleinement homme* » lors de la naissance de son premier fils... Tous ces éléments indiquent que le croyant évangélique trouve son identité avant tout dans la vocation d'être parent et de donner la vie, cela en contraste avec les aspirations modernes d'harmonie et d'équilibre très individualisés aujourd'hui. C'est tellement vrai que pour pallier à l'absence d'enfants Jack (53, Ch, missionnaire) et sa femme ont décidé d'engendrer des « enfants spirituels ». Concrètement, nous explique-t-il, des jeunes de leur entourage leur demandent de devenir des « papa et maman spirituels ». L'objectif principal est alors d'offrir une assistance dans leur cheminement chrétien. Jack envisage ce rôle quasi parental comme celui d'une figure paternelle complémentaire. Ainsi, infertilité du couple et attente de parrainage spirituel aboutissent à une relation substitutive plutôt inattendue¹.

Avoir des enfants, c'est aussi aborder la question de la sexualité. Nous allons voir au point suivant comment elle est à la fois comprise comme ciment du couple et revendiquée comme source de plaisir.

Le mariage et la sexualité

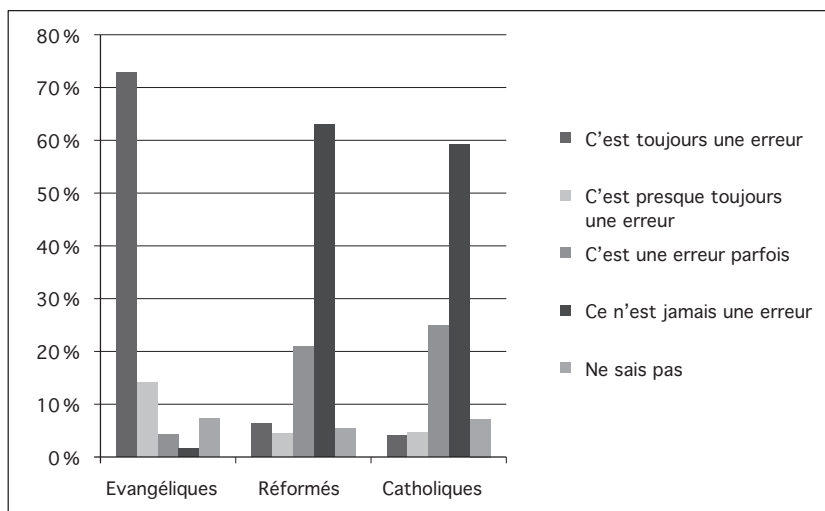
En Occident, la baisse de la nuptialité correspond moins à une désaffection pour le couple qu'à une généralisation de la cohabitation sans mariage d'après Kellerhals². Mais, précise-t-il, en Suisse, c'est surtout un nouveau mode de fiançailles dans la mesure où la cohabitation reste généralement suivie du passage à l'Etat civil dont l'échéance est simplement repoussée. Cette constatation est confirmée par le fait que seuls 12 % des enfants naissent hors mariage.

Cela étant, pour les évangéliques, un tel mariage à l'essai n'est pas envisageable. Les données de l'enquête quantitative le démontrent (graphique 6.1).

1. A noter que cette perception n'est pas tout à fait nouvelle, le réformateur Jean Calvin s'y référait déjà alors qu'il avait perdu son unique fils : « Le Seigneur m'avait donné un petit fils ; il l'ôta. [...] Je réplique qu'en toute la chrétienté j'ai des enfants à dix milliers » (Alain PERROT, 1986, p. 53).

2. KELLERHALS, 2007, p. 15.

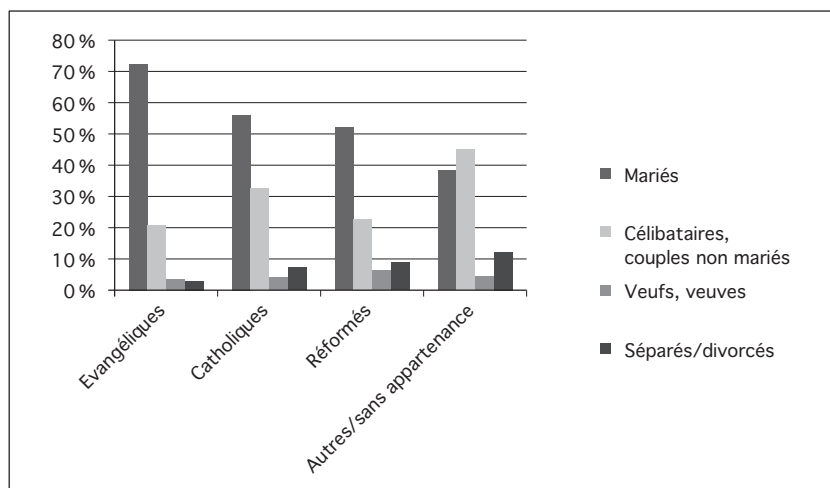
Graphique 6.1 Perception des rapports sexuels hors mariage selon les confessions¹



En réponse à la question « *Pensez-vous que c'est une erreur si un homme et une femme ont des relations sexuelles avant le mariage ?* », trois quarts des évangéliques désapprouvent totalement les rapports sexuels pré-nuptiaux et se démarquent ainsi très nettement de la population générale. Le modèle idéal du couple se constitue ainsi de deux individus convertis et mariés, alors que le concubinage est largement désapprouvé. Dès lors, il n'est pas étonnant que les évangéliques, comparativement à l'ensemble de la population suisse, présentent un taux de mariage élevé et faible concernant le divorce, le célibat ou les couples vivant en concubinage. Alors que l'ensemble de la société – y compris les personnes de confession catholique et réformée – sont marquées par une certaine diversité concernant leur état civil et leur modalité de vie de couple, le milieu évangélique révèle un modèle fortement homogène (graphique 6.2).

1. Pour les catholiques et les réformés, il s'agit de cette majorité de la population qui déclare une appartenance confessionnelle mais qui est généralement non pratiquante.

Graphique 6.2 L'état civil selon les appartenances religieuses



De là se pose la question de savoir comment les évangéliques réussissent à maintenir un tel niveau d'exigence alors que rien ne semble venir appuyer leur démarche à l'extérieur du milieu. A l'évidence, ni les médias, ni l'opinion publique, ni même l'Eglise réformée et son discours très tolérant ne peuvent être d'un grand secours dans leur volonté de résistance morale. A l'aide de plusieurs exemples, tirés à la fois de nos entretiens et de la littérature évangélique sur le couple, nous allons pouvoir mettre en évidence l'argumentaire développé par les évangéliques.

Vincent (24, Ch, étudiant) estime que le principe de l'abstinence préconjugale offre avant tout un cadre au couple, sans lequel *si tu écoutes tes impulsions tu vas à droite à gauche c'est une évidence, et tu continues même une fois que tu es marié*. Louis (58, C, bibliothécaire) souligne également l'aspect préventif de l'impératif :

Dieu ne [veut] pas qu'on ait trop d'expériences avant le mariage, pas pour nous priver, mais pour nous éviter des déboires et beaucoup de souffrances et de mauvaises expériences.

Le propos de Marc (49, Ch, pasteur) est également éloquent à cet égard, dans la mesure où il situe la sexualité face à d'autres valeurs. Il raconte qu'il maltraitait sévèrement sa femme et ne tolérerait aucun

reproche de sa part. Il la faisait même beaucoup souffrir. Elle affirmait de son côté, « *je commençais à avoir même des envies de le tuer...* ». Le divorce était donc dans l'air. Dans ce contexte très conflictuel, la foi chrétienne va apporter un changement décisif aux yeux de Marc qui le conduit à faire aujourd'hui une distinction nette entre amour et sexualité :

Quand je parle de l'amour, je parle de l'amour, du véritable amour [...] j'avais des rapports sexuels avec elle mais ça, c'est pas de l'amour ça. Aimer quelqu'un c'est l'aimer comme elle est, avec ses défauts avec ses qualités aussi. [...] Moi je crois que c'était beaucoup plus le côté sexuel que j'avais développé. [...] avec ma conversion, quelque chose a changé. Aujourd'hui je l'aime.

Cette distinction entre amour et sexualité apparaît fréquemment chez les évangéliques. La sexualité, hors cadre marital, est mal perçue, potentiellement cause de dissolution des couples et entrave une véritable relation d'amour. Néanmoins, le positionnement moral des évangéliques ne traduit pas pour autant un refus ou une gêne à l'égard de la sexualité mais plutôt une échelle des valeurs, comme le suggère Marc. Ainsi, après avoir souligné l'importance des liens du mariage, de très nombreux auteurs évangéliques vantent aujourd'hui les bienfaits d'une vie sexuelle active¹. En fait, le point de vue de ces auteurs est simple : la sexualité est bonne mais elle est destinée au couple marié. Autrement dit, et contrairement à la position catholique traditionnelle par exemple², le plaisir de l'acte sexuel n'est pas réservé à la procréation, mais sert à établir l'unité du couple. Et ce discours s'exprime également dans les Eglises par le biais de « cours pour couples », d'offres de préparations au mariage, de séminaires, etc.

Nous pouvons ensuite nous demander comment les choses se présentent lorsque quelqu'un est au départ tout à fait étranger au milieu. Comment se déroule l'intégration du nouvel ethos ? L'expérience d'Anthony (55, Ch, vendeur) à ce propos est révélatrice à la fois du discours qui prévaut et de la manière dont il s'incarne dans la réalité.

1. Les librairies dites « chrétiennes » foisonnent d'ouvrages sur le sujet. Cela va des ouvrages de Gary CHAPMAN, dont *Les langages de l'amour* (1997), au bestseller *Acte conjugal* de Tim LA HAYE (1998), publié à plus de vingt-cinq millions d'exemplaires, qui, comme le premier mais en termes plus crus, aborde très directement l'acte sexuel avec moult dessins à l'appui. BARTKOWSKI (1996) a fait le recensement très complet de cette littérature pour le continent nord-américain (1996).

2. FUCHS, 1979, p. 148.

Concrètement, Anthony, divorcé, se convertit ainsi que son amie tout en continuant de vivre en situation de concubinage durant deux années. C'est un membre de la communauté qui va l'interpeller sur sa situation non conforme. Interrogé par Anthony, le pasteur va confirmer. Mais ce qui frappe, c'est la réaction du nouveau converti : il reproche au pasteur de ne pas l'avoir interpellé plus tôt. L'attente du mode de vie conforme est donc bien réelle, mais plus latente qu'explicite¹.

Tous ces exemples illustrent un phénomène d'intériorisation du comportement moral, d'adoption de l'habitus, qui repose moins sur un discours véhément de la part des autorités ecclésiales locales que sur un consensus qui s'affirme dans la milieu grâce à sa promotion par des spécialistes reconnus (littérature, cours, etc.) et son acceptation générale par les membres. Une telle intériorisation peut toutefois aussi connaître ses limites. Charlotte (27, C, maîtresse d'école) livre ses sentiments après avoir vécu un divorce et quitté le milieu :

J'ai jamais vraiment eu une obligation mais par contre [...], on voit tout le monde autour de nous qui se marie et ça devient un petit peu la norme. On nous fait comprendre aussi qu'il faut se marier. On nous dit jamais les choses directement mais finalement [...] ça nous est inculqué. Donc du coup, moi j'ai pas tellement réfléchi. Pour moi c'était logique de me marier [...].

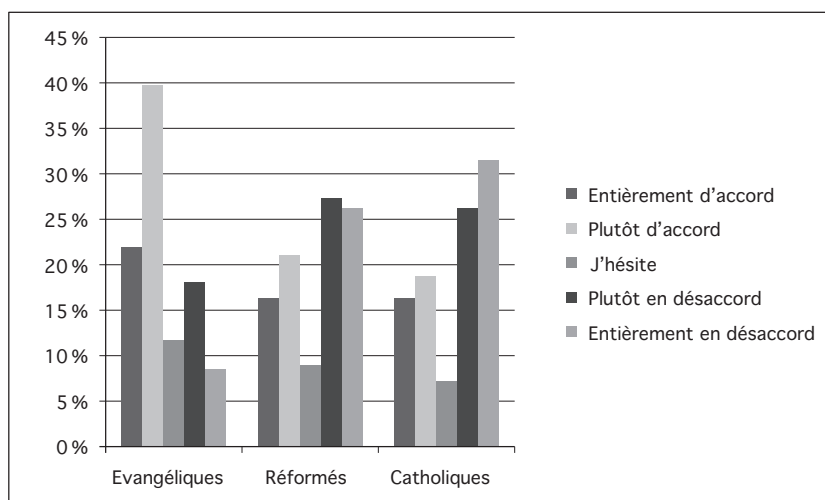
Son exemple est intéressant et souligne qu'à lui seul l'aspect normatif ne suffirait pas à préserver le modèle dans la durée. Si le modèle résiste, c'est qu'il s'accompagne d'une intériorisation du discours sur les bénéfices du modèle. En résumé, les arguments suivants sont évoqués : la sécurité et la durabilité qu'offre le couple marié et fidèle et le souci de fonder l'acte sexuel sur une valeur supérieure, en l'occurrence l'amour au sens fort du terme, gage d'une sexualité épanouie. Ainsi, le cadre traditionnel dans lequel doit s'inscrire le couple n'est pas simplement fondé sur l'obéissance à des normes imposées, mais trouve sa justification dans la mise en valeur de « bénéfices » relevant d'une logique de « choix rationnel ».

1. Le chapitre 5 de notre ouvrage revient plus précisément sur ces mécanismes d'autorité.

Les rôles se définissent¹

Concernant les rôles dévolus à chacun des membres du couple, les évangéliques ne se distinguent pas de leurs compatriotes. Comme l'affirme Kellerhals pour la Suisse, « l'ampleur des mutations ne doit pas nous cacher le fait qu'au tournant de l'an 2000, la manière dont vit, familialement parlant, la majorité de la population suisse est à certains égards assez classique »². Ainsi, les hommes exercent majoritairement une activité professionnelle à plein temps et les femmes consacrent davantage de temps aux tâches domestiques. En l'occurrence, ce modèle se retrouve renforcé, également chez les évangéliques. En réponse à l'affirmation « *dans un ménage, il est préférable pour chacun que l'homme se consacre à la vie professionnelle et que la femme reste à la maison pour s'occuper des enfants !* », le graphique 6.3 rend compte de la situation au niveau des représentations :

Graphique 6.3 Attitude à l'égard du rôle traditionnel de l'homme et de la femme selon les confessions religieuses



1. Rappelons que le concept de rôle est défini en sociologie comme un système de convenances auxquelles sont censés se plier les acteurs. L'individu va se contenter pour l'essentiel d'être l'interprète de son rôle.

2. KELLERHALS, 2007, p. 24.

Alors que la population en général, représentée ici par les réformés et catholiques, marque son désaccord ou du moins fait preuve d'une certaine remise en question de l'attribution traditionnelle des rôles dans un couple, la perception évangélique est plus tranchée. Cette dernière se fonde sur un certain nombre de textes bibliques dont la pertinence n'est pas remise en cause. C'est ainsi que le sociologue américain John Bartkowski¹ observe deux tendances principales quant à cette perception des rôles. Il trouve d'un côté les tenants d'un fondement « essentialiste » des rôles et, de l'autre, une position « égalitariste » du statut de l'homme et de la femme. Dans la première position, les différences entre homme et femme sont non seulement biologiques mais touchent également aux vocations spécifiques de l'homme et de la femme, notamment en ce qui concerne l'exercice de l'autorité dans l'Eglise ou dans la famille. Homme et femme ont alors des rôles sensiblement différents et la femme est appelée à se soumettre à son mari. Pour les seconds, les différences physiologiques n'entraînent pas de différenciations spirituelles ou de statut. Homme et femme se soumettent réciproquement au sein du couple².

Quoiqu'il en soit, la représentation évangélique se révèle plutôt classique. Mais ce rôle domestique dévolu aux femmes n'est, selon nous, pas nécessairement idéologique : il s'agit de privilégier avant tout la vie familiale. Autrement dit, ce n'est pas simplement l'idée que les femmes ne devraient pas être actives professionnellement qui prévaut, mais celle de l'importance accordée à l'éducation des enfants dans le cadre familial³. Nos entretiens le confirment. Ils reflètent clairement quelque chose de cette répartition des rôles, négociation entre une certaine vision « biblique » et la réalité

1. BARTKOWSKI, 2001, p. 39.

2. En fait, dans les deux orientations, c'est principalement le texte d'Ephésiens 5,21-33 qui continue de faire référence, bien qu'interprété très différemment. Les premiers soulignent la soumission de la femme à l'homme stipulée aux versets 22 et 24, les seconds retiennent surtout le verset 21 qui exhorte à la soumission réciproque et admettent une adaptation culturelle pour le reste de la péricope.

3. Si seuls 17,1 % des femmes évangéliques exercent une activité rémunérée à plein temps (contre 24,8 % pour la moyenne suisse), 25,3 % le font toutefois à temps partiel (contre 23 % au niveau suisse). Ce travail partiel est surtout prisé des femmes du courant charismatique que pratiquent 33,7 % d'entre elles. Pour ces dernières, si on cumule plein temps et temps partiel, elles se trouvent même au-dessus de la moyenne suisse en matière d'activité salariée : 52,6 % (contre 47,8 %). Pour une analyse en détail des secteurs d'activité et de leur pourcentage en milieu évangélique et leur comparaison avec le reste de la population suisse, le lecteur peut se rapporter à FAVRE, 2006, pp. 181-182.

sociale contemporaine. Pour Marianne (65, C, assistante en radiologie) par exemple, se soumettre n'aurait rien à voir avec de la résignation :

Je ne pense pas que c'est perçu comme une subordination, une soumission comme un chien qui remue la queue. Je pense que ça signifie pas seulement que la femme devrait ça ou ça mais ça signifie aussi que l'homme doit avoir un comportement à l'image du Christ qui était le chef de sa communauté. La plus importante responsabilité à assumer est que l'homme prenne cette responsabilité. Mais ça veut pas dire que la femme ne doit rien dire [...].

À écouter Marianne, l'enjeu n'est pas tellement de savoir ce que la femme devrait faire ou non, mais plutôt la responsabilité qui repose sur l'homme. Concrètement, elle précise ensuite que les deux prennent part aux soins domestiques. Son mari s'implique par exemple dans les tâches culinaires, ce d'autant plus qu'elle est occupée professionnellement alors que son mari ne l'est pas actuellement. Par *responsabilité dernière*, Marianne recourt à une expression souvent entendue chez les évangéliques en lien avec le couple, mais également concernant la direction de l'Eglise¹. L'idée qui se cache derrière le concept est que la responsabilité est avant tout partagée entre les différents membres d'un groupe donné (couple, Eglise, organisation chrétienne), mais qu'il revient à l'homme situé en position d'autorité d'assumer la prise de décision finale quand une situation l'exige. Cette manière d'appréhender la dynamique d'autorité permet aux évangéliques d'établir un pont entre les textes pauliniens touchant à la position de la femme et la réalité d'une société prônant l'égalité des sexes.

Roman (32, Ch, pasteur) aborde les choses d'une manière très similaire. De son point de vue, il pense que si la soumission de la femme se défend, la notion doit se limiter au couple marié. Il ne s'agit alors pas d'une domination de l'homme, mais d'une question de responsabilité : « *Pas dans le sens d'une oppression ou domination mais la soumission et l'autorité ont trait au leadership, à la prise de responsabilités.* »

En fait, comme pour Marianne, il précise qu'il s'agit surtout de savoir qui porte la responsabilité principale au sens où tout groupe humain doit identifier sur qui repose cette charge dernière. Toutefois,

1. Voir à ce propos le chapitre 6 de cet ouvrage et plus particulièrement l'exercice du ministère pastoral par des femmes.

cela n'exclut pas pour lui que toute décision importante est prise en partenariat, d'un commun accord :

J'ai avec ma femme une vraie relation d'égal à égal, je ne prends aucune décision sans son accord, je demande plein de conseils auprès d'elle [...].

Des différents entretiens découle la représentation que Dieu aurait donné à l'homme la responsabilité dernière, sans pour autant qu'il soit seul responsable. Cette responsabilité s'exprime dans le rôle protecteur et de dévouement du mari à l'égard de sa famille par exemple. Et, dans la mesure où Jésus était avant tout serviteur, l'homme doit surpasser sa femme dans le service, dans la protection de la famille et ne doit pas se défilier en laissant sa femme assumer les décisions difficiles. En parallèle de la vision traditionnelle, encore assumée par beaucoup d'évangéliques, comme le montre l'enquête quantitative, apparaît donc une perception modernisatrice des rôles incarnée par plusieurs pasteurs évangéliques. Sans nul doute, ce nouveau discours influera sur l'ensemble du milieu dans les années à venir.

Quand des crises apparaissent

Même si les évangéliques insistent sur la famille et les valeurs communautaires, leur projet n'est pas hermétique aux faits de société qui influent sur les couples et les familles. Nous allons examiner comment sont vécus et interprétés les ébranlements et les fragilisations de l'idéal de départ. L'exemple de Christian (50, évangélique dans une Eglise réformée, meunier) et de son épouse est à ce titre caractéristique des ressources mises en œuvre pour dépasser les phases de crise. Christian ne cache pas avoir connu de graves difficultés en lien avec l'éducation d'un fils hyperactif. Dans cette phase de crise, lui et sa femme décident de suivre un « cours pour couples » élaboré par Philippe Decorvet, pasteur réformé, un cours très répandu parmi les évangéliques romands. C'est aussi dans ce cadre qu'ils vont solliciter une aide plus spécifique. Cet accompagnement conduira à un pardon réciproque qui fait dire aujourd'hui à Christian :

[Grâce à] Jésus-Christ, il y a une dimension spirituelle de plus qui permet de déposer les erreurs commises, de demander pardon à l'autre [...], c'est quelque chose qu'on vit profondément dans notre cœur, qui nous permet d'avancer et de faire table rase du passé.

Mais les choses n'évoluent pas toujours aussi sereinement. Le récit de Veronika (46, Ch, maquilleuse) dont nous avons parlé plus haut, récit centré sur son divorce et son remariage, indique que l'idéal général du couple peut être sérieusement mis à mal malgré l'interdit du divorce au départ. Dans un premier temps, ses proches, des évangéliques assez conservateurs, lui reprochent fermement son intention de divorcer même si elle s'affirme victime de comportements violents. Pour elle, la séparation est inéluctable. Toutefois, en se remariant par la suite avec un pasteur veuf, elle va réanimer l'idéal premier. Si cela n'a pas joué la première fois, c'est que, rétrospectivement, son premier mari ne devait pas réellement être chrétien... Cet exemple illustre le passage d'une norme formulée en termes absolus par les parents de Veronika, situation qui conduit à l'absurde, et la relativisation du modèle admis par la suite. Cette relativisation vaut également pour sa nouvelle Eglise qui va la reconnaître comme l'épouse du pasteur, bien que divorcée d'un premier mariage.

On observe ainsi que le modèle ne disparaît pas en cas de rupture mais conserve la capacité de renaître sous une forme nouvelle. La renaissance du modèle dans un couple remarié réussit à s'imposer malgré les critiques familiales et grâce au sceau qu'apporte l'union avec le pasteur d'une Eglise charismatique. Il faut rappeler que jusqu'à un passé récent, les Eglises évangéliques s'opposaient au remariage pour des raisons théologiques fondées sur une lecture très littérale des propos de Jésus sur le divorce. Selon nos observations au sein du milieu, les positions se sont toutefois détendues ces dernières décennies. En fait, moyennant un accompagnement du couple désirant se remarier, il apparaît que certaines Eglises évangéliques préconisent même le remariage plutôt que d'admettre une situation de concubinage à long terme. Et lorsque la personne divorcée n'était pas « convertie » lors de sa rupture, la notion de nouveau départ est encore plus facile à admettre. Autrement dit, la grande majorité des évangéliques réprouve toujours le divorce, mais convient que s'il s'est avéré inévitable, un remariage n'est plus *a priori* exclu.

Nous avons pu observer que la constitution du couple ne relève en aucun cas du hasard aux yeux des évangéliques pour qui dimensions providentielle et volontariste se combinent astucieusement. Le couple évangélique démarre à proprement parler avec le mariage, suite à la conviction établie spirituellement d'être fait l'un pour l'autre. Nous avons examiné aussi les présuppositions idéologiques à cette formation en analysant l'exigence d'homogamie qui doit assurer la réussite du projet familial. Concernant l'intimité du couple,

nous avons pu mettre en évidence que les évangéliques inscrivent l'essentiel de la sexualité dans le cadre très délimité du couple homme femme marié. Nous avons ensuite présenté la notion des rôles de l'homme et de la femme que cette vision implique, en montrant que les statuts respectifs se comprennent avant tout comme la base d'un équilibre familial censé assurer l'éducation chrétienne. D'autre part, nous avons pu souligner comment sont envisagés les conflits, comment les divorces sont interprétés et sur quelles bases le remariage peut être justifié grâce à l'évolution d'un modèle inflexible vers une forme normative adoucie.

Tous ces éléments indiquent en définitive une très forte valorisation de la sphère familiale que viennent confirmer les données statistiques sur la natalité. Cette mise en valeur répond à une aspiration générale que chaque évangélique incarne selon ses possibilités professionnelles. Cela signifie aussi qu'une femme exerçant une activité rémunérée à plein temps ne sera pas probablement pas stigmatisée, surtout dans les courants charismatiques et modérés. Ces femmes existent et trouvent leur place dans leurs Eglises. Mais ce n'est pas ce qui est recherché prioritairement. Le statut de la femme voulant faire carrière reste ainsi l'exception, celle élevant en priorité des enfants, la règle.

En définitive, le modèle de couple prôné par les évangéliques participe fortement au maintien du milieu et de ses frontières. L'exigence d'homogamie permet à chacun des membre du couple de consolider sa vision du monde tout en limitant l'attrait pour d'autres modes de vie. De plus, une sexualité cadrée et des rôles respectifs traditionnels participent à la mise en place d'un contexte favorable à la transmission des identités religieuses aux jeunes générations, transmission qui constitue une priorité pour les couples évangéliques.

Chapitre 7

ÉDUIQUER ET ÊTRE ÉDUIQUÉ DANS LA FOI ÉVANGÉLIQUE

Emmanuelle BUCHARD

Mes parents [qui] me disent « nous on va pas au cinéma par principe »... Je dis « mais pourquoi ? » parce que pour eux c'est... Parce que dans les films on voit des gens qui sont en concubinage, qui ont des relations, des gens qui tuent des gens et donc par principe on n'y va pas et pis moi je trouve ça incroyable c'est... Qu'on ait en fait, je sais pas, il y a une espèce de crainte que si on y va, on va être contaminé parce qu'on va pas pouvoir résister. Et puis il y a une crainte, je pense, qu'il y a une énorme crainte par rapport à ça. On va surtout pas lire un livre d'Harry Potter parce que c'est de la magie et puis on a peur que ça nous atteigne alors que d'un autre côté, ils sont tellement sûrs de leur... Dieu est là de... c'est un peu paradoxal.

Le discours d'Elisa, 27 ans, concernant l'éducation reçue de ses parents peut à l'heure actuelle nous surprendre : une éducation marquée par la rigueur, le contrôle et les interdits concernant notamment la gestion des loisirs. Même si le mode de transmission qui opère dans la famille d'Elisa – famille évangélique conservatrice – représente un extrême et ne reflète donc pas la perception de la majorité des parents du milieu, il relève malgré tout une exigence commune, à savoir la volonté d'inculquer à ses enfants des normes et des comportements religieux précis. Alors que la majorité de la population suisse affirme ne plus vouloir imposer une direction religieuse à ses enfants¹, les parents évangéliques y investissent au contraire du temps et de l'énergie. Ils tentent ainsi de maintenir leurs enfants au sein du milieu et donc de limiter l'attrait d'autres choix de vie possible. En ce sens, cet engagement dans la transmission religieuse dont font preuve les parents participe au maintien des frontières du milieu et devient alors un paramètre essentiel

1. KELLERHALS/WIDMER, 2007; cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011.

concernant l'explication de sa résistance dans nos sociétés contemporaines¹.

L'apport de ce chapitre sera, premièrement, de comprendre les processus de socialisation à l'œuvre dans le milieu évangélique dans son intégralité – permettant ainsi la compréhension des variations qui peuvent se jouer entre les différentes tendances – et deuxièmement, de s'intéresser tant aux attitudes et stratégies² de transmission mises en place par les parents qu'aux processus d'intériorisation de ce contenu par les enfants. Cette approche inédite³ nous montrera que les effets voulus par les parents ne sont pas toujours ressentis et vécus de la même manière par les enfants. Nous pourrions ainsi saisir à la fois l'efficacité et les limites des stratégies de socialisation, tout en ajoutant des éléments nouveaux de compréhension à cette problématique centrale dans l'explication de la résistance du milieu évangélique dans le contexte sécularisé de la Suisse.

7.1. Eduquer ses enfants

Un contexte de transmission favorable

Premièrement, il faut relever que pour tous nos interviewés, il est important de transmettre à leurs enfants leurs convictions chré-

1. Un certain nombre d'études ont déjà montré que l'habileté particulière dont font preuve les parents évangéliques lorsqu'il s'agit de transmettre leurs convictions religieuses à leurs enfants et donc de les maintenir actifs dans le milieu constitue un paramètre – voire le paramètre – décisif dans l'explication du maintien du milieu (cf. BIBBY, 1978 ; BIBBY/BRINKERHOFF, 1973 ; HADAWAY/MARLER, 1993 ; SMITH/SIKKINK, 2003 ; HOGE/PETRILLO, 1978 ; CORNWALL, 1988). Au niveau suisse, l'étude quantitative de Stolz et Favre (2005) a également révélé l'importance de cette reproduction générationnelle dans l'explication du développement du milieu évangélique en Suisse. Notre analyse ajoute un complément à ces résultats quantitatifs notamment en éclairant les causes et les conditions de cette capacité singulière à transmettre une identité religieuse. Le travail de mémoire d'Andrea NIEDHAUSER (2008) concernant les processus de socialisation au sein du Brüderverein – dont les analyses sont basées sur les données de notre projet dans lequel elle a activement collaboré – a constitué un point de départ important dans la construction de notre chapitre.

2. Le terme stratégie peut revêtir un côté froid et calculeur qui ne correspond pas à la réalité des contextes familiaux imprégnés d'affectivité. Ce terme nous apparaît néanmoins utile, car il traduit l'idée d'une mise en place d'actions réfléchies et conscientes visant un objectif précis, à savoir, dans notre cas, la transmission de convictions religieuses.

3. L'ensemble des recherches qui se sont intéressées aux processus de socialisation en milieu évangélique n'ont en effet jamais abordé la problématique en y incluant simultanément le point de vue des agents socialisateurs et socialisés.

tiennes¹. La conception évangélique de la famille, et plus précisément des rôles dévolus à ses différents membres, participera alors à la réalisation de ce désir. Le couple évangélique se constitue avant tout dans l'optique de fonder une famille, d'avoir des enfants et de les éduquer suivant des normes et des valeurs chrétiennes². Les parents évangéliques vont consciemment investir du temps et de l'énergie dans cette transmission religieuse. Durant leurs premières années, les enfants pourront généralement compter sur une présence quasi constante de leur mère qui se dévouera pour leur éducation³. De plus, la majorité des couples du milieu se présente comme « religieusement homogènes », 93,3 % des évangéliques vivent avec un partenaire également converti⁴. Ainsi, une présence parentale quantitativement importante, associée à un désir conscient de transmettre ses convictions religieuses, permet la mise en place d'un contexte propice à l'intériorisation durable d'un ensemble de valeurs et de normes religieuses.

Transmettre un comportement global

Le contenu que les parents désirent transmettre joue également un rôle dans la perpétuation des identités évangéliques. Davantage que des pratiques et des croyances, c'est un comportement religieux global que les parents – sous-milieus confondus – enseignent à leurs

1. Dans nos entretiens qualitatifs, tous les parents ont en effet répondu positivement à cette question : « *Est-ce important pour vous de transmettre votre foi à vos enfants ?* »

2. Le chapitre 6 propose une analyse détaillée de la formation et de la vie des couples évangéliques.

3. Nos chiffres révèlent en effet la présence marquée d'une attribution traditionnelle des rôles au sein de la structure familiale. A l'affirmation suivante « *dans un ménage, il est préférable pour chacun que l'homme se consacre à la vie professionnelle et que la femme reste à la maison pour s'occuper des enfants* », 78,1 % des conservateurs sont « *entièrement* » ou « *plutôt d'accord* » pour 59,3 % des charismatiques et 47,7 % des classiques. Dans cette même visée qui consiste à favoriser et consolider la structure familiale, les femmes évangéliques suisses vont – comparativement à leurs concitoyennes – privilégier un travail à temps partiel au détriment d'emploi à temps plein.

4. Un couple religieusement homogène aura en effet plus de chance de transmettre ses convictions religieuses à ses enfants. Si l'un des deux parents n'est pas croyant, la probabilité que le partenaire religieux abandonne ses convictions ou que le souci de transmettre une direction religieuse devienne secondaire sera plus importante (cf. VOAS, 2003). Nos données quantitatives nous montrent que cette homogénéité religieuse des parents a, en effet, des impacts divers sur la religiosité des enfants. Par exemple, 35,79 % des enfants de plus de 10 ans dont les deux parents sont convertis participent au moins « *une fois par semaine* » à une activité religieuse, alors que si un seul parent est converti ils ne seront plus que 15,78 %, la moitié moins.

enfants. Par exemple, Anja (40, Ch, femme au foyer)¹ désire avant tout transmettre à ses deux garçons :

[...] une ligne d'éducation [...]ce que ne doit pas et ce qu'on doit, d'une manière ou d'une autre ça doit être aussi oui j'aimerais vraiment transmettre la loi de Dieu.

Bruno (73, C, relieur) partage également cette vision lorsqu'il affirme avoir voulu enseigner à ses enfants « *ce qu'est l'ordre* », plus précisément une vie réglée par les enseignements du Christ. Faire le choix d'une éducation religieuse signifie alors « *montrer un chemin* », donner à ses enfants « *un équilibre* » en leur apportant « *des structures* » et « *des frontières* » précises qui leurs permettront d'« *affronter la vie* » ou encore de « *vivre de belles choses* ». Etre chrétien se traduit ainsi dans un comportement général à adopter dans et vis-à-vis du monde perçu comme juste et bon, voire même épanouissant pour celui qui l'adopte. Lorsque les évangéliques détaillent le contenu de cette éducation, ils évoquent généralement des normes et des valeurs identiques : une sexualité dans un cadre précis, une préférence quant au choix du partenaire – à savoir le souhait que ses enfants se marient avec une personne chrétienne –, l'interdiction des drogues². Plus que de simples croyances et pratiques religieuses, les parents désirent transmettre à leurs enfants une manière d'envisager le monde, de s'y tenir et d'y agir selon des normes et des valeurs précises. Finalement, le caractère évangélique doit imprégner les attitudes et les comportements quotidiens. L'éducation devient religieuse par nature.

Ne jamais faire pression

On ne transmet pas la foi de n'importe quelle manière, la transmission religieuse et ses conditions de réussite sont réfléchies. Le

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

2. Il est intéressant de relever que ces interdits ou ces prescriptions sont très rarement nommés spontanément par les interviewés. C'est uniquement après plusieurs relances qu'ils consentent à nous en parler. Cette retenue nous laisserait donc penser que ces sujets leur sont secondaires. Cependant, nos données quantitatives nous montrent que ces différents thèmes constituent les normes comportementales centrales de l'éthique évangélique (cf. Chapitre 3). Ainsi, la réticence de nos interviewés semble davantage traduire une réserve, voire une gêne, dans l'énonciation de valeurs auxquelles ils tiennent fermement mais qu'ils savent, dans notre société contemporaine, controversées.

ÉDUIQUER ET ÊTRE ÉDUIQUÉ DANS LA FOI ÉVANGÉLIQUE 169

discours de nos interviewés concernant l'éducation se construit autour des couples de termes suivants : « naturel-forcé » et « liberté-contrainte ».

Premièrement, l'éducation religieuse ne doit pas constituer *une pression* pour celui qui la reçoit. Pour Patricia (47, Ch, employée de bureau) notamment, ce principe a imprégné l'ensemble de l'éducation de ses deux enfants aujourd'hui croyants :

Alors bon ils [ses enfants] venaient avec nous à l'Eglise quand ils étaient petits, bon ce n'était même pas... ils n'étaient pas forcés ou comme ça mais c'était naturel oui.

Cette exigence « *de ne pas forcer les enfants* » marque encore davantage le discours de Catherine (63, C, retraitée), lorsqu'elle revient sur l'éducation donnée à ses quatre enfants actuellement croyants et engagés dans leur Eglise :

C'était pas le truc du dimanche ben c'était ouais c'était quelque chose qu'on vivait toute la semaine donc... voilà c'est quelque chose qui s'est... ils l'ont pris pour eux bon pour nous, c'était notre désir, mais disons on n'a pas voulu les forcer quoi. On n'a pas voulu on a fait très attention de pas les violer spirituellement, ni de leur faire peur de la mort, peur de l'enfer, des trucs comme ça.

Les convictions religieuses ne s'imposent pas et encore moins par la crainte. La conversion, la lecture de la Bible ou encore la venue à l'Eglise ne doivent pas constituer « *une obligation* » ou « *une contrainte* » pour l'enfant, mais procéder d'un choix libre, conscient et naturel. Le rôle des parents sera alors de les guider, les influencer, les cadrer, mais en aucun cas de les contraindre¹.

A travers l'analyse des discours de nos interviewés, se dessine en effet une norme de liberté qui semble s'exercer en milieu évangélique

1. En ce sens, les évangéliques ne se distinguent pas du reste de la population. Peu de parents envisagent de nos jours une éducation s'exerçant par la force et la contrainte. L'enfant est désormais compris comme un futur individu libre et autonome, maître de ses choix. Cependant, en matière de religieux, l'espace de liberté semble davantage restreint pour les enfants évangéliques. Alors que de plus en plus de parents font le choix de ne pas s'investir dans une éducation religieuse précise et pensent d'ailleurs qu'il ne faut surtout pas « imposer » des croyances et des pratiques religieuses à leurs enfants (cf. STOLZ/KÖNENMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011), la liberté des enfants évangéliques semble se réduire entre le choix de se convertir ou non. Ce qui est diffère totalement du fait de donner l'entière liberté à ses enfants quant à ses engagements religieux.

autour de la question de l'éducation religieuse et de son application. Cette insistance sur la nécessité de ne pas imposer ou contraindre les enfants naît principalement de l'attachement central des évangéliques à l'acte de conversion, à savoir le choix personnel et conscient d'un engagement alors authentique – puisque choisi – dans la foi chrétienne¹. Ce positionnement s'explique également par la conscience de la part des membres évangéliques de transmettre une identité dont la nature et le contenu religieux se situent en marge des tendances de sécularisation, de distanciation, voire de rejet qui marquent la société contemporaine dans son rapport avec le religieux. Transmettre des convictions religieuses peut alors être vécu par les évangéliques comme un véritable défi. C'est le cas notamment de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) :

Ben c'est plus facile d'être dans le mouvement hein, de suivre, c'est plus facile quand par exemple on a nos enfants et pis ils regardent plein de trucs violents ou plein de choses qui sont pas terribles pour eux [...] puis toi tu dis « ben non moi je ne suis pas d'accord » ou bien... on va à contresens, quoi.

Face à cette menace venant de l'« extérieur »², les parents savent qu'ils ne peuvent imposer leur vision du monde au risque d'un rejet de la part des enfants. Conscient que ces derniers sont confrontés en dehors du cadre familial et communautaire à d'autres systèmes de valeurs, l'insistance sur une éducation naturelle et des convictions choisies joue un rôle de protection. C'est l'argument qu'avance Marc (49, Ch, pasteur) lorsqu'il évoque cette thématique :

Il ne faut pas qu'on force pour ne pas casser quelque chose plus tard. Alors on essaie de laisser quand même la liberté [...]. Là aussi on a appris à l'Eglise qu'il ne faut pas forcer les enfants parce que si vous forcez, un moment donné, quand ils arrivent à un certain âge, y vont être révoltés contre les choses de Dieu, alors ça on fait attention.

1. Cf. Chapitre 2 de notre ouvrage concernant la conversion.

2. La majorité évangélique perçoit en effet la société contemporaine comme dangereuse pour la perpétuation de leurs convictions. 76,8 % des enquêtés sont « entièrement » ou « plutôt d'accord » avec l'idée selon laquelle « de manière générale, notre société est hostile à la foi chrétienne ». A la proposition « de manière générale, les médias sont hostiles à la foi chrétienne », les réponses traduisent cette même attitude : 77,7 % se disent « entièrement » ou « plutôt d'accord ». Ces pourcentages appuient cette idée de fermeture et de frontière qui se dressent entre le milieu évangélique et le reste de la société.

L'idée de « *ne pas forcer les enfants* » est même enseignée dans l'Eglise de Marc, appuyant l'hypothèse d'une norme de liberté dirigeant fortement la modalité de la transmission religieuse. Ne pas forcer ou contraindre ses enfants, c'est finalement leur construire un contexte favorable afin qu'ils s'engagent sincèrement, et par conséquent durablement dans une vie croyante.

Lorsque nous aborderons la thématique de la socialisation avec la perspective des enfants, nous constaterons que ce but n'est pas toujours atteint et que malgré la volonté des parents de transmettre sans contraindre, ils affichent néanmoins des attentes très fortes qui peuvent constituer une véritable pression pour les enfants. Les notions de naturel et de liberté qui marquent les discours des évangéliques sont donc bien à comprendre dans le sens du désir que les enfants opèrent une démarche de conversion sincère sans contrainte et pression extérieure et non pas comme une liberté totale dans le choix d'une affiliation religieuse ou non.

Les stratégies de transmission

Pour que les enfants intériorisent le comportement religieux souhaité, diverses techniques de socialisation vont être déployées par les parents, liées entre elles afin d'atteindre le même but : l'intériorisation d'un comportement chrétien. La première, plus abstraite, se joue autour d'une substitution de l'autorité : l'enfant doit avant tout apprendre à obéir à Dieu. Les deux techniques suivantes constituent en quelque sorte des sous-stratégies, elles se déploient afin de permettre cette intériorisation de l'autorité divine. La première utilise alors le langage et passe par un enseignement pédagogique concret. La seconde vise une incorporation plus silencieuse, en utilisant l'exemple et le témoignage¹. Les parents envisagent ensuite l'Eglise comme une extension de leur responsabilité. Ils vont alors inscrire leurs enfants dans une communauté qui pourra affermir et parachever le travail d'éducation accompli dans le cadre familial. Finalement, la dernière stratégie sera de filtrer l'extérieur – notamment par la restriction de l'utilisation de la télévision – afin de limiter l'intrusion de l'altérité dans leur travail de socialisation.

1. Le contenu transmis lors de socialisation a plus de chance d'être intériorisé lorsque ces deux aspects (verbal et non verbal) sont présent dans le processus. Certains auteurs nous rappellent en effet que l'intériorisation du comportement passe par une incorporation silencieuse d'un capital corporel, tout en précisant qu'« il n'y a pas d'incorporation d'habitude sans incorporation des mots du métier » (LAHIRE, 1998, p. 198). Le terme métier étant ici à comprendre dans le sens de compétence et de savoir.

Intérioriser l'autorité divine

D'une manière générale, concernant l'éducation dans le cadre familial, la majorité des parents évangéliques insistent prioritairement sur l'importance de transmettre à leurs enfants un mode particulier de relation à Dieu. Quand nous demandons à Anja (40, Ch, femme au foyer), les valeurs qu'elle a voulu communiquer à ses enfants, elle nous répond ainsi :

L'amour de Dieu [...] qu'ils doivent apprendre à parler avec Jésus et qu'ils doivent compter sur Jésus et que ça, ils doivent le savoir, ça j'ai vraiment envie de leurs transmettre.

Les enfants doivent donc apprendre à parler, à se confier à Dieu ou Jésus et à lui faire confiance. Mais ils doivent également comprendre qu'il faut le suivre et lui obéir. Ce principe s'exemplifie dans le discours de Catherine (63, C, retraitée) lorsqu'elle nous raconte comment elle éduqua ses enfants, aujourd'hui adultes et tous convertis :

Ben voilà, si je dois vous [ses enfants] discipliner, c'est parce que vous devez apprendre à obéir, c'est Dieu qui le demande parce qu'après vous devrez obéir à Dieu pis ça sera encore plus compliqué parce qu'il vous dira pas les choses clairement comme moi donc c'est... vous devez l'apprendre.

Les enfants de Catherine doivent ainsi suivre un certain nombre de règles dont la légitimité n'émane pas directement de son statut et de son autorité parentaux, mais du caractère divin de la demande. C'est donc Dieu qui ordonne mais qui également pardonne. Par exemple, si l'un des enfants de Marc (49, Ch, pasteur) se comporte mal, il doit s'en excuser auprès de la seule autorité légitime :

On essaie aussi de montrer à nos enfants qu'y a la grâce qu'est là, le pardon de Dieu qui est là. Si une fois tu as fait quelque chose qui n'est pas bien, alors rentre dans ta chambre, demande pardon à Dieu, dis au Seigneur de te pardonner et de t'aider maintenant à aller de l'avant.

Les parents jouent alors dans l'éducation religieuse de leur progéniture un rôle de vecteur visant la création d'une relation directe d'obéissance, mais également de confiance entre l'enfant et Dieu. Les enfants doivent comprendre – et c'est le rôle des parents – que

ÉDUIQUER ET ÊTRE ÉDUIQUÉ DANS LA FOI ÉVANGÉLIQUE 173

si le monde est tel qu'il est, si les règles sont telles qu'elles sont, c'est que Dieu l'a voulu ainsi et qu'il faut lui obéir. Si Louis (58, Ch, bibliothécaire) met en garde ses enfants face aux risques liés à une vie sexuelle avant le mariage, il n'est que le transmetteur de la volonté divine :

Enfin je leur ai dit que Dieu y voulait pas qu'on ait trop d'expériences avant le mariage, pas pour nous priver, mais pour nous éviter des déboires et beaucoup de souffrances et de mauvaises expériences.

Quant à Marc il légitime sa réserve quant à certaines pratiques sexuelles en s'appuyant sur le texte biblique, « *parole de Dieu* » et « *vérité absolue* » selon ses propres termes :

On les interdit pas mais on leur dit ce qui n'est pas bien. Ce qui n'est pas bien bibliquement. Par exemple, on leur dit que de garder leur pureté, de ne pas avoir de rapports sexuels avant le mariage, ça on leur dit [...] et on prend la Bible et on leur montre pour qu'ils ne voient pas que c'est nous qui fabriquons des trucs mais que c'est écrit dans la Bible.

Ainsi si les parents exigent certains comportements de la part de leurs enfants et en interdisent d'autres, ils ne sont que les transmetteurs d'une volonté divine. Le but est que les enfants intériorisent cette autorité qui ne s'exerce non pas sur un mode coercitif mais dans le cadre d'une relation de confiance et de bienveillance réciproque.

« Donner envie » à ses enfants

Davantage qu'un enseignement, il semble important pour les parents de transmettre à leurs enfants un comportement quotidien, témoignage d'une religiosité « *vivante* » et « *épanouissante* ».

Quand nous demandons à Béatrice (41, Cl, interprète) comment son mari et elle s'y prennent pour transmettre leur foi à leurs petits garçons, elle nous répond ainsi :

Déjà on essaye de la vivre, ça je crois que sinon ça sert à rien, et puis les enfants, ils viennent d'eux-mêmes avec les questions.

Pour Rémi (50, Ch, professeur) et sa femme, c'est également par leur attitude qu'ils ont « *donné envie* » à leurs trois enfants, aujourd'hui adultes et engagés dans diverses Eglises :

On en témoigne à nos enfants et les enfants voient aussi concrètement en nous cette vision forte qui a fait grandir notre amour et qui les intrigue quand même à quelque part.

Témoigner, c'est ainsi être un « *exemple* », un « *modèle* », une incarnation concrète des bienfaits que procure quotidiennement cette relation particulière avec le divin¹. En communiquant leur joie d'être chrétiens à leurs enfants, les parents leur « *donnent envie* » et les « *intriguent* ». Leur propre attitude et comportement constituent un moyen de socialisation important et, de surcroît, efficace. En témoigne l'exemple de Catherine et, plus particulièrement, la démarche de conversion de son fils âgé alors de 4 ans. Son mari avait pour habitude, tous les matins, de se lever une heure plus tôt pour étudier la Bible et prier dans son bureau. Le fils de Catherine qui partait à l'école au même moment voyait ainsi, chaque matin, son père qui priait et lisait la Bible dans son fauteuil. Un jour, en rentrant de l'école, il raconta à sa maman sa conversion :

Vincent vient vers moi et me dit « ben tu sais, vendredi passé, après le chœur, j'ai été au fauteuil de papa, là où papa prie et j'ai demandé à Jésus de venir dans mon cœur ». Alors ça, ça m'a beaucoup touché dans le sens que le témoignage de son père, puis il n'a pas été n'importe où, c'était le fauteuil de papa, du bureau de papa.

L'image du mari de Catherine, son attitude et son propre comportement religieux ont donc constitué un exemple fondateur dans la démarche de conversion de leur fils âgé seulement de 4 ans². En imprégnant l'ensemble de leurs comportements quotidiens d'une dimension religieuse, Catherine, mais également l'ensemble des parents évangéliques, augmentent ainsi les chances d'adoption de ces mêmes comportements par leurs enfants.

1. Les évangéliques développent en effet une conception singulière de la figure divine. Considéré comme un ami, ils vont développer une relation intime, étroite et, selon leur propre terme, épanouissante. Le chapitre 3 analyse en détail cette particularité évangélique.

2. C'est évidemment Catherine elle-même qui présente cet événement comme le moment où son fils se convertit. Nous ne pouvons pas juger si ce dernier, âgé seulement de 4 ans, a vraiment vécu cet épisode comme une véritable démarche de conversion. Quoiqu'il en soit ce récit nous révèle l'importance de l'exemple, ou du témoignage dans notre cas, et de l'imitation dans les processus d'apprentissage, mais également de la valeur donnée par les parents à la conversion de leurs enfants.

Un enseignement didactique

A cet enseignement par l'exemple s'ajoute une transmission davantage didactique. Concrètement, ils vont « *prier en famille* », généralement avant les repas ou le coucher, beaucoup vont également « *chanter* », d'autres « *partager des moments bibliques* ». Ces instants consistent parfois en de simples lectures de la Bible mais ils constituent l'occasion d'un véritable enseignement où les parents prennent du temps pour expliquer le bien-fondé des valeurs et des normes qu'ils désirent transmettre à leurs enfants.

Le quotidien des familles évangéliques est ponctué – voire rythmé pour certaines – par des moments de prières, de discussions ou de chants religieux. Ces moments de partage et d'enseignement constituent, dans certaines familles, de véritables rituels soigneusement préparés. Ils prennent alors la forme et la fonction de « *culte familial* » se déroulant à certains moments précis et répétés dans le temps : « *tous les dimanches* » pour Rémi (50, Ch, professeur), « *toutes les deux semaines* » pour Patricia (47, Ch, employée de bureau), « *tous les soirs* » dans la famille de Catherine (63, C, retraitée). Le cas de Catherine, justement, est intéressant. Catherine a grandi dans une famille « *baignée* » dans la foi évangélique. Elle semble avoir reproduit ce schéma avec ses quatre enfants, rythmant leur quotidien par des moments marqués de religiosité. Ainsi, chaque soir, pendant vingt minutes, avec son mari ils « *prenaient un bon moment* » avec les enfants : ils étaient alors séparés dans deux pièces différentes, selon leur âge, les grands au salon, les plus jeunes dans leurs chambres. Un enseignement adapté à chacun était donc mis en place : au salon, « *chacun lisait un petit bout [de la Bible] et puis après, mon mari expliquait deux trois choses ou posait des questions* ». Dans la chambre, les plus petits lisaient la Bible, chantaient et priaient avec leur maman. Catherine et son mari ont ainsi mis en place un véritable cadre didactique adapté à chacun de leurs enfants. Ainsi, ces moments de partage religieux où le contenu de leur conviction se verbalise, se chante et s'enseigne prennent la forme de rituel fixant peu à peu des habitudes chez les enfants. Ces derniers apprennent alors des gestes, des mots, des conceptions qu'ils vont intérioriser et incorporer¹.

1. L'habitude se crée par la répétition et c'est cette dernière qui permet la naturalisation de la pratique (cf. LAHIRE, 2008). Concrètement, les enfants n'auront, dans le futur, plus besoin d'un déclencheur extérieur – leurs parents dans ce cas – pour engager une action religieuse (prière, lecture de la Bible...).

Dans cette démarche à vocation pédagogique, la Bible et sa lecture deviennent généralement un outil privilégié d'apprentissage.

Ainsi, les parents évangéliques s'investissent concrètement dans l'éducation religieuse de leurs enfants. Ils aménagent des moments, plus ou moins longs et plus ou moins préparés et réfléchis selon les familles, consacrés à l'explication et l'enseignement d'un ensemble de valeurs, normes, pratiques et croyances religieuses. Ce contenu, désormais verbalement légitimé, devient encore plus consistant et potentiellement bien-fondé aux yeux de l'enfant qui doit l'intérioriser.

Intégrer ses enfants dans une communauté

Il est important pour les parents que l'éducation religieuse dépasse le cadre strictement familial. Ces derniers vont ainsi diriger leurs enfants vers des lieux de socialisations secondaires qui supporteront et confirmeront l'identité religieuse transmise dans la sphère familiale.

Les enfants d'évangéliques suivent généralement, dès leur plus jeune âge, leurs parents à l'Eglise¹. D'après l'ensemble des parents interrogés, 70,7 % des enfants de plus de 10 ans participent à une activité religieuse dans le cadre de leur Eglise « *une à plusieurs fois par semaine* ». La socialisation religieuse extrafamiliale constitue donc une préoccupation pour les parents évangéliques. Elle se révèle par conséquent canalisée, cadrée et réfléchie. Certains parents, à l'image de Rémi, vont changer d'Eglise pour offrir davantage d'activités à leurs enfants. Il nous explique son choix de quitter l'Eglise réformée pour rejoindre l'Eglise apostolique afin d'offrir à ses enfants l'« *occasion de s'épanouir* » dans « *des groupes de jeunes plus dynamiques* ». Parfois, les parents ralentissent l'enseignement pour permettre à leurs enfants de « *digérer* » les activités, parfois nombreuses, proposées par leur Eglise à leurs enfants.

Changer d'Eglise pour « *booster* » les convictions religieuses de ses enfants ou retarder leur implication pour ne pas « *casser quelque chose* » révèlent, de la part des parents, une réflexion concernant l'implication de leurs enfants dans la communauté. Cette volonté

1. Les parents ont généralement à disposition une large palette d'agents et de lieux de socialisation religieuse. La garderie leur permet d'y laisser les enfants pendant le culte, mais d'autres activités à vocation pédagogique sont également présentes, adaptées à l'âge et donc à la capacité d'apprentissage : école du dimanche, réunion ou club d'enfant, groupes de jeunes...

réfléchi, couplée à une offre importante à disposition, participe à l'explication du haut degré d'implication des enfants évangéliques dans leurs Eglises et plus généralement la stabilité de leur identité religieuse.

Filtrer les mauvaises influences extérieures

Même si les communautés évangéliques constituent un milieu avec des frontières décelables, ses membres n'évoluent pas hors du monde. Les parents et donc leurs enfants sont en contact permanent avec l'« extérieur », avec d'autres modes de socialisation, d'autres vues du monde qui peuvent être perçues comme dangereuses pour la perpétuation des convictions évangéliques. Les parents vont donc tenter de « filtrer » certaines influences extérieures perçues comme nocives pour leurs enfants.

Pour Patricia, Katja, Justine et Louis, l'engagement religieux en dilettante de l'un de leurs enfants est dû à la fréquentation d'amis non chrétiens, notamment à l'âge de l'adolescence. Pour Fritz, le danger peut venir des drogues ou de l'alcool, pour Marc et Marianne de la musique, pour Dominik du cinéma et Anja de l'école. Face à ces différents dangers, les parents se retrouvent souvent impuissants. Leur solution sera alors de régulièrement parler à leurs enfants en insistant notamment sur le bien-fondé de certaines valeurs et normes qui se trouvent parfois à contre-courant de celles véhiculées par la majorité de la société.

Le danger extérieur est généralement symbolisé et incarné dans les discours médiatiques et télévisés plus particulièrement, et leurs propositions permanentes de nouveauté et de changement. Les nouveaux moyens de communication proposent ainsi l'altérité qui met en doute la légitimité de chaque choix de vie. Ainsi beaucoup de parents décident de ne pas avoir de télévision. Porteuse de violence, pour Justine la télévision propose des valeurs à « *contresens* » de celles qu'elle a voulu transmettre à ses enfants. Pour Rémi et Catherine, ne pas avoir de télévision leur permet de protéger les « *moments essentiels* » qu'ils partagent en famille. Pour Béatrice, en posséder serait prendre le risque « *de perdre un avantage* ».

La télévision véhicule ainsi des visions particulières de la réalité qui, pour les enfants qui la regardent, pourraient paraître vraies, plus vraies que celles des parents. Cette argumentation est, entre autres, celle de Fritz. Avec sa femme, ils voulaient faire connaître à leurs cinq enfants « *la réalité du monde* ». Ainsi, la télévision a été interdite, considérée comme dangereuse si son utilisation n'est pas contrô-

lée par les parents. Ils ont donc préféré la lecture et la discussion avec leurs enfants pour les informer des vrais dangers comme la drogue, l'alcool, la criminalité. Ne pas avoir de télévision, c'est finalement pour Fritz une stratégie visant à assurer la cohérence du modèle de socialisation familiale en limitant l'intrusion de l'extérieur dans son cocon familial. Comportement qui le fait finalement dire : « *Ma famille est un peu devenue un monde indemne, intact.* »¹

L'analyse des différentes stratégies nous montre que les familles évangéliques mettent en place un cadre de transmission réfléchi et cohérent. Par le transfert de leur autorité en Dieu, par le témoignage constant d'une attitude religieuse, par la mise en place de rituel impliquant activement les enfants et également en voulant limiter les tentations de l'extérieur, les parents construisent un cadre familial adéquat où peut potentiellement se construire une identité religieuse solide.

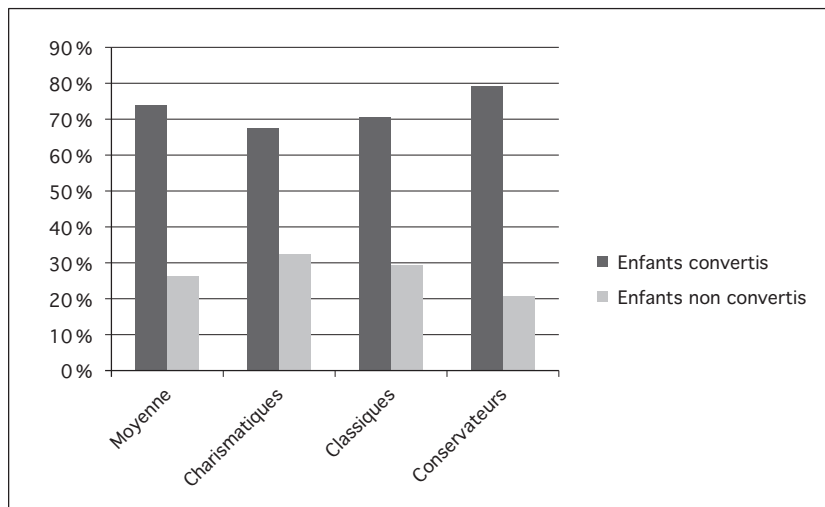
Quels résultats pour ces stratégies ?

Mais concrètement, quels sont les effets de ces différentes techniques mises en place par les parents ?

Le graphique 7.1 quantifie l'échec et la réussite de la transmission de l'identité évangélique dans le cadre familial. Selon nos calculs, notre échantillon comprend 1431 enfants de plus de 16 ans et, d'après les parents de ce même échantillon, 1056 d'entre eux sont convertis, soit un total de 73,8 %. Par conséquent, 26,2 % quitterait d'office le milieu. Cependant, ces deux derniers chiffres sont à interpréter avec nuance. Premièrement, sur nos questionnaires quantitatifs, à la question « *combien de vos enfants de plus de 16 ans sont convertis ?* », certains ne pouvaient répondre pour leurs enfants, précisant que « *ça les regarde* », « *eux seuls le savent* »...

1. Nous sommes conscients que tout parent – évangélique ou non – peut faire preuve de retenues envers la télévision et fixer des règles concernant son utilisation. Cependant, son interdiction ou sa restriction semble un sujet suffisamment récurrent chez nos interviewés pour que nous le relevions. De plus, les arguments légitimant leur attitude envers la télévision semble leur être caractéristique. Ils s'inscrivent dans la conviction d'une hostilité de la part des médias envers la foi chrétienne (cf. note 12). Il est également important de souligner que le sujet d'Internet et de sa perception n'ont jamais été abordés par les interviewés. Nous pouvons néanmoins supposer que sa vision et son utilisation font également l'objet des mêmes craintes et restrictions de la part de certains évangéliques. Si le thème n'a pas été évoqué, cela est dû à certaines caractéristiques de notre échantillon. Les parents que nous avons interviewés avaient soit des enfants en bas-âge, soit des enfants nés à l'époque où Internet n'existait pas encore.

Graphique 7.1 Conversion des enfants de plus de 16 ans



Dans cette même perspective, nos entretiens qualitatifs nous révèlent que la compréhension de la réussite et de l'échec de la transmission varie selon les individus. Pour certains, la conversion est un indice de réussite important, alors que pour d'autres la participation au culte, la relation personnelle à Dieu, l'engagement communautaire deviennent des critères davantage significatifs. En témoigne le discours de Catherine (63, C, retraitée), lorsque nous lui demandons si ses enfants, désormais adultes, sont convertis :

Ouais. Ben y sont tous les quatre engagés ; groupe de jeunes [rires], école du dimanche quoi, non y sont vraiment très engagés, leur conjoint aussi... Vraiment sont super, j'ai beaucoup de joie avec mes enfants.

Ainsi, Catherine est heureuse de l'engagement dont font preuve ses enfants, mais ne se prononce pas vraiment sur leur conversion, comme la plupart de nos interviewés. Même après plusieurs relances, rares étaient les réponses claires et tranchées. Valorisée comme un choix intime et personnel, la conversion de leurs enfants reste pour les parents un sujet dont ils ne peuvent parler. Cependant, dans les questionnaires quantitatifs, malgré les quelques réticences mentionnées plus haut, la plupart indique le nombre d'enfants convertis dans leur famille. Cette contradiction révèle finalement deux normes ou du moins deux exigences qui peuvent parfois être en tension tout au

long de l'éducation religieuse : l'importance du choix et de l'engagement personnel, et le fort désir que les enfants vivent une conversion pour devenir de vrais chrétiens¹. Preuve de ce désir, le vocabulaire enthousiaste utilisé lorsque les enfants sont convertis ou engagés, et la tendance à éviter le sujet lorsque ce n'est pas le cas. Ainsi, Rémi (50, Ch, professeur) est heureux de voir ses enfants « *grandissant dans la foi, embrassant la même espérance* » que lui et sa femme, Louis (58, Ch, bibliothécaire) se réjouit de l'engagement religieux de sa fille :

Alors ma fille c'est une locomotive c'est [rires] elle va bien plus loin que nous. C'est la meneuse de la famille. Ben elle chante à la chorale, elle a même dirigé un spectacle à Noël, fait partie d'une chorale de plusieurs Eglises euh elle va prier tout le temps et très tôt le matin enfin c'est... pis elle très engagée.

En parlant de son fils qui s'éloigne de l'Eglise à cause de sa relation avec une non-chrétienne, Louis ne cache pas sa déception et il se lance alors dans de longs discours argumentant l'aspect « *toxique* » de cette fille :

On trouve qu'elle a tous les défauts de la création quoi. Principalement, elle est très égoïste, égocentrique, et y a que sa personne à elle qui compte [...] et puis elle est très possessive, jalouse euh enfin voilà tout tourne autour d'elle et pis en plus, elle ne elle est assez grossière et puis elle dit des banalités enfin y regarde, avec elle il regarde un tas de feuillets télévisés stupides quoi, modernes et puis y ont elle en parle tout le temps, enfin elle est moderne quoi.

Louis avoue ensuite avoir « *espéré plus* » pour son fils. Mais beaucoup coupent court, ne développant pas le sujet, comme Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) qui nous parle du manque d'engagement de ses enfants, précisant simplement : « *Je ne perds pas espoir.* » Josiane (65, Ch, indépendante) nous dit toujours prier pour son fils qui n'est pas croyant. Nous découvrons sa déception lorsqu'elle nous parle du mariage de ce même fils avec une femme bouddhiste :

1. Considérée comme le résultat du choix personnel de s'engager dans une relation avec Jésus-Christ, la conversion répond néanmoins à certains critères davantage structurels. Dans le sous-milieu conservateur, plus particulièrement au sein de l'Assemblée pour Christ, elle s'apparente même à un rite de passage qui se déroule à un moment précis, lors des cours d'instruction biblique mis en place par l'Eglise. Ce paramètre explique en partie la différence significative entre les sous-milieus concernant la conversion des enfants de plus de 16 ans (cf. Graphique 7.1).

Qu'est-ce que vous voulez que je fasse ? Faut que je pleure, je crie, je alors je me sépare de mon fils [...] c'est pas le rôle d'une mère ce n'est pas ça, c'est on accepte la situation pis derrière et ben on prie et pis on est on est on continue de bonnes relations voyez ? Voilà.

Par conséquent, même si la conversion résulte d'un choix personnel et intime, qu'ils ne peuvent et veulent forcer les enfants, les parents font part d'une grande déception quand leurs enfants se détournent de la foi ou ne s'engagent que modérément. Ces sentiments de tristesse, mais également de grande joie révèlent à nouveau l'importance pour les parents de transmettre et de s'investir dans l'éducation religieuse de leurs enfants. Ainsi, s'ils parlent de liberté dans le choix des enfants en matière de religiosité, cela doit être compris comme le résultat d'une perception particulière de la démarche de la conversion qui se doit d'être personnelle et donc non forcée. La liberté religieuse ne signifie donc pas pour les enfants évangéliques une liberté totale dans le choix de leur (non)-affiliation religieuse.

7.2. Être éduqué

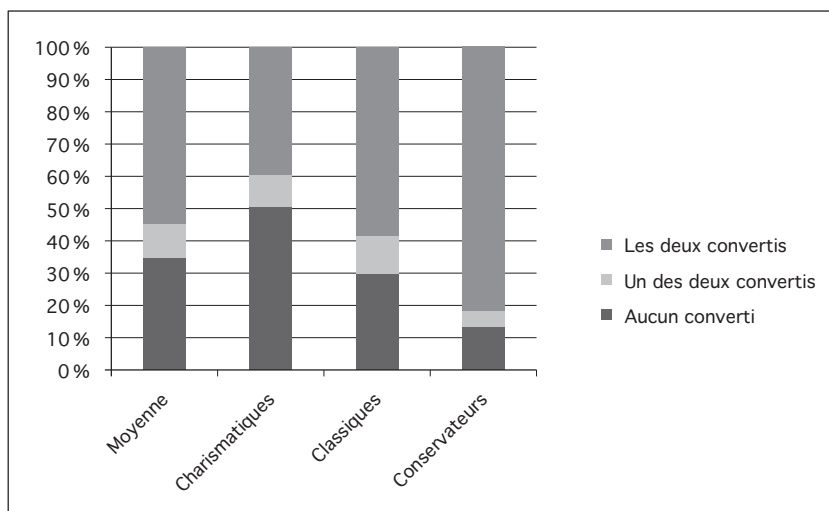
Une éducation religieuse controversée

Dans cette deuxième partie, nous nous intéressons à la transmission religieuse à partir de la perspective des agents socialisés, à savoir les individus qui ont grandi dans une famille évangélique¹.

En ce qui concerne la socialisation dispensée dans le cadre familial, nos données quantitatives (graphique 7.2) nous révèlent, premièrement, que plus de la moitié des interviewés, 54 %, ont grandi dans une famille « pleinement » évangélique où, lorsqu'ils avaient 15 ans, leurs deux parents étaient convertis. 34,9 % des individus interrogés n'ont, quant à eux, pas évolué durant leur enfance dans un milieu évangélique et finalement une minorité, 10,3 %, avait uniquement l'un de leurs parents qui était converti. Minorité qui s'explique par la volonté manifeste de la part des évangéliques de fonder leur union conjugale sur des valeurs chrétiennes.

1. Concernant les convertis « sur le tard », à savoir les individus n'ayant pas grandi dans une famille évangélique, nous utiliserons leurs témoignages non pas pour les étudier de manière particulière, mais pour apporter des éléments de compréhension à notre problématique globale. Leurs parcours de vie impliquent l'analyse d'enjeux et de mécanismes qui leur sont propres et sont abordés dans le chapitre 2 de cet ouvrage.

Graphique 7.2 Conversion des parents selon les sous-milieus



Nos données nous révèlent également une différence significative entre les sous-milieus. Nos interviewés charismatiques ont majoritairement grandi avec des parents non convertis, à l'inverse des individus appartenant aux sous-milieus classique et conservateur. Ainsi, nous pouvons affirmer que les individus charismatiques auront, en comparaison avec les autres sous-milieus, davantage tendance à provenir de l'extérieur et que les différentes normes et valeurs religieuses seront davantage transmises et intériorisées dans d'autres cadres socialisateurs que celui de la famille. Inversement, les individus issus du sous-milieu conservateur possèdent un fort arrière-fond religieux familial. 82 % de ces interviewés, à l'âge de 15 ans, avaient leurs deux parents convertis. Par conséquent, la reproduction du milieu conservateur, en comparaison avec les autres sous-milieus, se fait donc essentiellement sur un mode de transmission endogène. Finalement, les individus appartenant au milieu classique proviennent majoritairement de familles déjà évangéliques, mais le pourcentage de gens provenant de l'extérieur reste toutefois supérieur aux conservateurs.

Cependant, la réalité vécue relève de barrières moins nettes. Premièrement, la majorité des membres dont aucun parent n'était évangélique (34,9 %) ont malgré tout grandi dans des familles catholiques ou réformées croyantes et/ou pratiquantes qui leur ont transmis des structures religieuses de base : des « connaissances sur le Seigneur »,

un « *respect de ce qui est marqué dans la Bible* »... Ainsi, n'avoir aucun parent converti n'implique pas forcément l'absence de socialisation religieuse.

Dans un second temps, nos entretiens nous montrent que provenir d'une famille évangélique n'implique pas une éducation semblable, tant aux niveaux qualitatif que quantitatif. Certains ont été « *baignés* » dans les convictions évangéliques, nourris religieusement « *dès le biberon* ». Pour eux, « *tout gravitait là autour* », les convictions chrétiennes de leurs parents imprégnant chaque instant du quotidien. Pour d'autres, au contraire, la foi se vivait « *sans trop aller dans les détails* ». Ensuite, lorsqu'il s'agit de qualifier l'éducation reçue, les évangéliques construisent leurs récits à partir des mêmes termes utilisés par les parents. L'éducation reçue était alors quelque chose de « *vivant* », « *joyeux* », « *sincère* », « *naturel* ». L'idée d'une norme de liberté et de naturel cadrant l'éducation en milieu évangélique est ainsi appuyée. Cependant, le discours de certains interviewés nuance cette unanimité, révélant un aspect du processus davantage contraignant et pesant. Premièrement, il n'est pas toujours aisé de coller quotidiennement aux comportements enseignés et d'appliquer en permanence les valeurs intériorisées. Nos interviewés ressentent parfois l'exigence d'être constamment « *à la hauteur* », « *toujours sympa* », « *toujours serviable* », « *de bonne humeur* », alors que dans leur quotidien ils se sentent « *tout le contraire* »¹. D'autres individus nous font part d'une éducation religieuse qu'ils qualifient de « *lourde* », « *pesante* », imprégnée de nombreuses interdictions. Fanny (21, C1, étudiante), qui a grandi dans une famille charismatique, porte un regard très critique par rapport à l'éducation rigoureuse reçue de ses parents :

J'ai un peu grandi dans une bulle, dans un truc où on t'explique pas forcément comment est la vie pour de vrai [...] ils [ses parents] avaient moins ce côté de l'expérimentation de la foi par le vécu enfin ils m'ont beaucoup bourré le crâne avec plein de choses.

Alors que Fanny a fini par intérioriser les convictions de ses parents pour qu'elles deviennent également les siennes à l'heure actuelle, à l'inverse, Charlotte (27, C, maîtresse d'école), Alain (35, C, économiste), Mélissa (24, Ch, étudiante) ont tous trois quitté le milieu évangélique, ne parvenant pas à donner un sens aux contenus reli-

1. De ce décalage naît souvent un sentiment de culpabilité qui parfois peut déboucher sur un véritable malaise psychologique, déclenchant alors une rupture définitive avec le milieu évangélique. Le chapitre 11 revient en détail sur ces processus.

gieux que leurs parents ont tenté de leur transmettre. Charlotte nous dit avoir été « *forcée* » de se rendre à l'Eglise. Alain, quant à lui, affirme avoir vécu « *vingt-cinq ans d'endoctrinements* » dans son ancienne Eglise conservatrice. Les normes de liberté et le choix personnel véhiculés par le milieu semblent ainsi davantage perçus par les désaffiliés comme des stratégies de « *manipulation* » et de « *conditionnement* ». Le discours de Mélissa, très impliquée dans son Eglise charismatique avant de la quitter, en est significatif :

T'as tellement cette pression, t'as pas de choix en terme de liberté individuelle [...] ils [les membres du milieu] sont super subtiles parce qu'il y a cette notion de libre arbitre en te disant que Dieu t'as donné conscience du Bien et du Mal et maintenant c'est toi, toi dans quelles directions tu veux aller, mais le choix tu l'as pas parce que t'es tellement là-dedans à 100 % que tu penses pas, t'as pas l'idée d'alternative.

Dans ce même ordre d'idée, le mode d'éducation décrit par les désaffiliés ne correspond plus à la pédagogie explicative prônée par les parents. L'enseignement est alors perçu comme « *diffus* », où rien « *n'est dit explicitement* » et tout est « *amené de manière très indirecte* ». Ainsi, s'il y a liberté dans le milieu évangélique, et particulièrement dans les modes de transmission, elle ne serait, pour certains individus, qu'une « *subtile* » illusion.

La communauté : « une base forte »

Dans un deuxième temps, nous allons nous intéresser à la socialisation extrafamiliale et comprendre son impact sur les constructions identitaires. Les Eglises évangéliques proposent à leurs membres davantage que des moments de culte. Elles mettent en place de multiples activités qui permettent à leurs fidèles non seulement d'élargir et d'approfondir leurs connaissances religieuses, mais surtout de vivre leurs convictions sur un mode communautaire.

Une partie des activités mises en place par les Eglises vise tout particulièrement les jeunes et donc la période critique de l'adolescence. Ainsi, de manière quasi naturelle, arrivés à cet âge, les évangéliques intègrent un groupe de jeunes. Si 31,6 % de la population résidant en Suisse ont connu une intégration dans un groupe de jeunes, c'est le cas pour 68,5 % des évangéliques¹.

1. Plus précisément, 52,1 % des conservateurs, 57,5 % des charismatiques et 77,9 % des classiques ont, entre 16 et 20 ans, fait partie d'un groupe de jeunes chrétiens ou d'un

ÉDUIQUER ET ÊTRE ÉDUIQUÉ DANS LA FOI ÉVANGÉLIQUE 185

Le groupe de jeunes va alors prendre le rôle d'agent socialisateur, devenant ainsi un terrain d'apprentissage des normes et des règles du milieu. Cependant, davantage qu'un lieu d'enseignement, il permet à l'individu d'inscrire son identité dans une communauté où les liens entre les membres se nouent sur un mode affectif. Les divers camps et activités communes qui s'étalent sur les week-ends et les vacances font que ces autres croyants deviennent des amis et, pour certains, des partenaires¹. L'Eglise et ses membres deviennent alors « *une famille* ». Deux tiers des évangéliques interrogés (63,5 %) ont au moins trois de leurs meilleurs amis qui sont convertis et 25,2 % en ont au moins deux !²

Concrètement, ces relations amicales vont soutenir et solidifier l'identité évangélique, diminuant le risque possible de désaffiliation. Ainsi, être avec d'autres croyants, nous dit Victor (28, Cl, étudiant), « *ça te motive* », « *ça te permet de partager et de t'encourager* ». Pour Cécile (21, Ch, étudiante), les amis qu'elle fréquentait dans le groupe de jeunes constituaient « *une base forte* ». Pour Alice (20, Ch, étudiante), ces rencontres lui permettent de voir « *que ben t'es pas la seule à avoir foi en Dieu* ». Quant à Fanny (21, Cl, étudiante) lorsqu'elle se rend à l'Eglise, c'est davantage pour trouver un soutien amical qu'un enseignement :

mouvement de jeunesse religieux. Cette différence entre les sous-milieus s'explique, premièrement, par la récente mise en place de groupe de jeunes dans les Eglises conservatrices. Ensuite, comme mentionné plus haut, les charismatiques n'ont pas, pour la moitié d'entre eux, grandi dans un environnement familial évangélique et se sont donc convertis sur le tard. Ainsi, la question du groupe de jeunes ne se pose pas pour cette catégorie trop âgée au moment de leur conversion pour y avoir participé.

1. Christian (50, évangélique dans une Eglise réformée, meunier), qui a rencontré son épouse lors de ces activités, nous dit à ce sujet : « *Alors ces groupes c'est assez marrant parce que souvent c'est [rires] souvent c'est un peu des agences matrimoniales. Ya plusieurs euh plusieurs couples qui se sont formés* »

2. Les conservateurs s'entourent davantage d'amis du même milieu que les classiques et les charismatiques. Cette différence ne s'explique pas prioritairement par l'environnement familial. En effet, le lien entre le nombre d'amis convertis et la conversion des parents, même s'il est significatif, n'est pas très fort. Ainsi ce n'est pas parce que les conservateurs sont davantage baignés dans un milieu évangélique dès leur enfance qu'ils ont plus tendance à nouer des amitiés avec des individus du même milieu. C'est au contraire le sous-milieu, les normes et les valeurs véhiculées, qui expliquent cet entourage amical davantage « fermé » sur lui-même. Quand on sait l'importance des groupes de pairs dans le maintien et la construction des identités, nous sommes moins surpris de la forte reproduction endogène que connaît le sous-milieu conservateur (rappelons que 79,3 % des enfants de plus de 16 ans de parents conservateurs sont convertis, ce qui représente le pourcentage le plus élevé des trois sous-milieus).

Enfin moi les dimanches matins j'y vais de temps en temps j'y vais pas tout le temps'pis je vais de temps en temps et pis c'est pas forcément pour être enseignée mais c'est surtout pour voir les gens enfin comme je te disais c'est un peu comme une famille donc c'est ça surtout que je vis [...] ils savent ce qu'on vit ils nous encouragent, tout ça ouais une sorte de base quoi.

Finalement, à l'heure des apprentissages religieux davantage expérimentaux et des identités plutôt construites qu'héritées, les différents agents de socialisations du milieu évangélique semblent faire preuve d'une efficacité singulière. Les parents évangéliques ont le désir que leurs enfants vivent une conversion pour devenir de « vrais chrétiens ». Conscients d'évoluer dans une société où leur choix de vie est minoritaire et parfois à contre-courant, ils vont s'investir dans l'éducation religieuse de leurs enfants en vue de les inscrire durablement dans le milieu évangélique. Le but sera alors de leur transmettre des convictions religieuses, de les rendre et les maintenir plausibles par diverses stratégies comme la création de frontières (enseignements didactiques, filtrage de l'influence extérieur, inscription des enfants dans une communauté...). Au vue de nos résultats, force est de constater que la socialisation religieuse reste extrêmement performante au sein du milieu et, si ce dernier résiste dans nos sociétés, c'est bien parce que les familles évangéliques ne sont pas dans un vide de stratégies et de contenu : ils savent ce qu'ils veulent transmettre et comment le transmettre.

Chapitre 8

« TRANSMETTRE L'ESPÉRANCE » : L'ÉVANGÉLISATION EN MILIEU ÉVANGÉLIQUE

Jörg STOLZ

Dans Matthieu 28,19, Jésus s'adresse ainsi à ses disciples : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Si de nombreux courants libéraux du christianisme ne suivent plus cet appel ou que d'une façon très limitée, les chrétiens évangéliques ont, quant à eux, pris cet « ordre de mission » très au sérieux. Si l'évangélisme se maintient dans nos sociétés grâce à la création de frontières protectrices, il doit également sa résistance à une certaine ouverture qui s'inscrit dans la pratique de l'évangélisation¹. En Suisse, un tiers de l'ensemble des conversions – 34,9 % – concerne des personnes qui n'ont pas été éduquées dans un milieu évangélique. Pour ces personnes, les stratégies de conversion mises en place par les évangéliques ont donc été couronnées de succès. Le milieu sait alors se montrer compétitif et proposer un produit intéressant, même aux yeux d'individus n'y ayant pas grandi. Ainsi, en vue d'expliquer la résistance de l'évangélisme, nous abordons dans ce chapitre le phénomène de l'évangélisation : concrètement, comment font les membres pour évangéliser ? Dans quels contextes, avec quels moyens, et avec quels effets ?

8.1. Le statut de l'évangélisation

*L'évangélisation considérée comme une composante
et une norme de l'« être chrétien »*

Pour de nombreux évangéliques, l'évangélisation fait partie intégrante de la définition de l'« être chrétien ». Les chrétiens convertis

1. Selon, l'étude *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS), les communautés religieuses qui développent des techniques de recrutement sont celles qui se maintiennent le mieux dans le contexte helvétique (cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011).

se sentent en effet investis d'une « *mission divine* ». Anja (40, Ch, femme au foyer)¹ parle d'une responsabilité envers les non-chrétiens afin qu'ils soient « *affamés de vie chrétienne* ». Pour Martin (52, Cl, pharmacologue), la mission des chrétiens est de « *transmettre l'espérance* ». Pour Victor (28, Cl, étudiant), un chrétien se doit « *d'être un témoin* », il a la mission de « *faire découvrir Dieu* » à ceux qui ne le connaissent pas ou mal. La norme prescrivant l'évangélisation est alors justifiée d'une part par son statut de mission divine, légitimée par un recours au texte biblique, et, d'autre part, de façon plus pragmatique, par le fait que les personnes non converties prennent le risque de ne pas être accueillies au ciel. Ainsi, Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) exprime son regret de ne pas avoir réussi à convertir sa voisine récemment décédée, ce qui lui aurait garanti l'accès au Royaume des Cieux :

Ben j'veais p'tête vous choquer ch'sais pas mais j'ai cette notion de quand on donne sa vie on a la vie éternelle. Puis si on la donne pas ben on y va pas [au Royaume des Cieux].

La norme selon laquelle les chrétiens sont dans l'obligation d'évangéliser n'est jamais remise en question par les personnes que nous avons interrogées. Contrairement à l'opinion dominante traversant nos sociétés, les évangéliques valorisent positivement l'évangélisation intrusive. Josiane (65, Ch, indépendante) trouve « *assez génial* » lorsque des hommes se sentent appelés pour aller dans la rue dans le but d'évangéliser. Anja (40, Ch, femme au foyer), pour sa part, pense également que « *c'est super si on peut le faire* ». Par ailleurs, même si l'évangélisation est vue de manière positive par l'ensemble de nos interviewés, ces derniers admettent que tous n'ont pas les mêmes aptitudes à son égard. Elle doit procéder d'une exigence et d'une volonté personnelles, ainsi « *qui n'a pas le cœur d'un évangéliste* » ne pourra évangéliser que de façon « *passive* », à savoir, dans ses relations, « *être le témoin* » du bienfait de ses convictions. Au sein des Eglises évangéliques, également à l'intérieur d'une même communauté, la question de savoir dans quelle mesure et avec quels moyens l'évangélisation doit être pratiquée peut faire néanmoins l'objet de grandes divergences d'opinion². Par exemple,

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

2. A vrai dire, cette norme d'évangélisation, même si elle caractérise l'ensemble du milieu, se trouve à des degrés variés au sein des différentes tendances. Les Eglises

Sam (28, Ch, pasteur) quitte son Eglise conservatrice, lui reprochant, entre autres, de ne pas s'investir suffisamment dans la pratique de l'évangélisation. Martin (52, Cl, pharmacologue), attendant de son Eglise une plus grande implication dans la pratique de l'évangélisation, entre en conflit avec des membres de sa communauté pour finalement décider de la quitter. Quant à Yvan (39, éducateur), qui a quitté le milieu évangélique, il sera congédié de sa fonction de pasteur par les membres du conseil de son Eglise classique le jugeant trop « *évangéliste* » et n'ayant que trop peu le « *cœur d'un berger* ».

L'évangélisation et les autres religions

Pour les personnes que nous avons interrogées, la pratique de l'évangélisation devrait principalement se diriger vers les fidèles des religions non chrétiennes. Les conversions de ces derniers sont alors perçues comme quelque chose de particulièrement spectaculaire. « *On sent que ça a plus de sens que si c'est un chrétien qui se convertit* », commence Catherine (63, C, retraitée), avant de nous raconter comment elle recommanda à un étudiant musulman la lecture des psaumes et comment sa collègue juive se convertit durant un camp chrétien auquel elle l'avait invitée. Rémi (50, Ch, professeur) a quant à lui mis en place un programme d'évangélisation auprès des enfants défavorisés en Suisse, parmi lesquels se trouve un nombre important de musulmans. Il fit alors le choix de simplifier le message, notamment en parlant « *avant tout de Dieu et pas de Jésus* ». Veronika (46, Ch, maquilleuse) nous décrit comment elle mena une femme de confession musulmane à la conversion en lui parlant notamment de son fils décédé quelque temps auparavant :

charismatiques sont davantage portées sur des actions d'évangélisation militantes prenant la forme de stand ou de spectacle dans la rue ou au sein d'événements culturels importants non évangéliques. Des groupes basés sur la diffusion de cette pratique sont alors mis en place. Mélissa (24, Ch, étudiante) qui a participé à un tel groupe avant de quitter le milieu nous dit à ce propos : « *Alors euh ouais d'abord on avait des sessions d'évangélisation qu'on faisait euh bon moi j'étais déjà dans la danse à cette époque là euh on faisait des chorégraphies ça c'était un moyen d'entrer en contact avec les gens, on dansait sur une place à [nom du lieu] on dansait, et après on aller chatter vers les gens on essayait d'avoir un petit message aussi euh de véhiculer quelques bonnes valeurs.* » A relever que dans le milieu charismatique, l'évangélisation est également perçue comme un don, certains membres possédant les qualités innées pour le faire. Ils deviennent alors des spécialistes de l'évangélisation – des évangélistes – et sont souvent invités dans des manifestations pour leur qualité d'orateur et leur charisme reconnus pour déclencher des démarches de conversion.

Alors, pour moi, ce qui m'a impressionnée aussi, c'est une femme, dont le fils est mort, en Egypte [...]. Et euh là j'ai pu dire à cette femme, tu vois, je suis tellement convaincue en moi que l'enfant est avec Jésus, alors comme elle était musulmane, alors elle avait aucune chance, et je crois maintenant que, à mon avis, les enfant appartiennent à Dieu, même si ils peuvent pas se décider eux-mêmes, tu sais, c'est des petits, et euh, et après je lui ai dit [...] qu'elle peut revoir l'enfant, j'en suis très convaincue, et elle peut se décider pour la vie, là où la petite est maintenant. Et la maman s'est elle aussi décidée, comme la petite est restée là-bas, et elle s'est décidée. Et ça ça été vraiment impressionnant.

D'un point de vue externe, la démarche de Veronika pourrait heurter et être perçue comme la tentative d'exploiter une souffrance en vue d'une conversion de plus. Cependant, les évangéliques, à l'image de Veronika, sont convaincus de leurs discours : il est établi et indiscutable que les enfants – musulmans aussi – vont au ciel auprès du Dieu chrétien après leur mort. La conversion seule alors permettra à cette femme de revoir un jour son enfant. Veronika, propose ainsi une consolation à laquelle elle croit profondément¹. De ce fait, les scrupules éthiques qui s'expriment parfois en d'autres lieux sur la pratique de l'évangélisation, et surtout à l'égard des religions non chrétiennes, sont ainsi absents chez les évangéliques.

8.2. Le statut de Dieu dans l'évangélisation

L'évangélisation et la perception qu'en ont les personnes interrogées s'inscrivent dans cette conviction principale, à savoir que Dieu et Jésus « *peuvent intervenir à tout moment dans le processus* ». Dieu peut, premièrement, choisir ses « *évangélistes* », à savoir des individus spécialistes de l'évangélisation qui vont s'investir spécifiquement dans ce travail à travers diverses activités (cours *Alpha*, prédication, mission, séminaire...). Pour Jack (53, Ch), actuellement missionnaire à travers le monde, c'est Dieu qui l'a appelé à exercer cette profession. Dans un second temps, Dieu peut également indi-

1. Les évangéliques sont en effet intimement et profondément convaincus que la salut passe par la conversion. Pour 85,3 % d'entre eux, « *sans avoir fait l'expérience d'une conversion, il n'est pas possible d'être un vrai chrétien* ». Ainsi, la légitimation de la diffusion de leur message se base prioritairement sur une conviction personnelle et non pas sur une norme extérieure qui obligerait les membres évangéliques à « faire du chiffre », à convertir le plus de personnes possible pour « grossir leur rang ».

quer à ses évangélisateurs vers quelles personnes ils doivent se diriger. C'est le cas de Bruno notamment (73, C, relieur) qui nous dit se laisser « *guider dans la prière* » afin de reconnaître quelles sont les personnes à évangéliser :

[...] et puis il faut aussi se laisser guider, dans la prière aussi et par Dieu, parce que Dieu peut nous indiquer les personnes qui d'une certaine façon le recherchent, ou qui peut-être ont des problèmes et veulent savoir comment s'en sortir, Dieu peut faire en sorte qu'on rencontre de telles personnes, qu'on peut leur donner quelque chose et tout au plus donner de sa personne.

Anthony (55, Ch, vendeur) entend la voix de Dieu lui dire de se rendre chez une coiffeuse, se faire couper les cheveux, bien que sa coupe de cheveux n'en ait pas besoin. Il obéit à cet ordre, et il s'avère que la coiffeuse lui demande comment elle peut recevoir la foi :

[...] et vous savez, il n'y a rien de plus beau, quand quelque part, le Saint-Esprit apparaît pour quelqu'un, alors il n'y a plus rien à faire, tout est déjà fait, et je n'ai pu que lui dire ce qu'elle doit faire, pour qu'elle reçoive une foi forte.

Si, malgré les efforts d'évangélisation, la personne ne se convertit pas, les évangéliques ne perçoivent pas cela comme un échec personnel. Le résultat est alors interprété comme l'œuvre de Dieu. Si les membres de la famille de Josiane (65, Ch, indépendante) ne se convertissent pas, c'est que « *Dieu doit avoir des raisons que lui seul peut comprendre* ». Cependant, à cette omnipotence divine, s'ajoute également l'idée du « libre arbitre ». Bien que Dieu soit en principe cause première et dernière de tout ce qui arrive, l'évangélisé a cependant lui aussi le dernier mot. Il ou elle peut dire « oui » ou « non ». Pour Victor (28, Cl, étudiant), Dieu ne contraint pas. Dans le même ordre idée, Barbara (50, Cl, mère au foyer) nous dit à propos de la conversion :

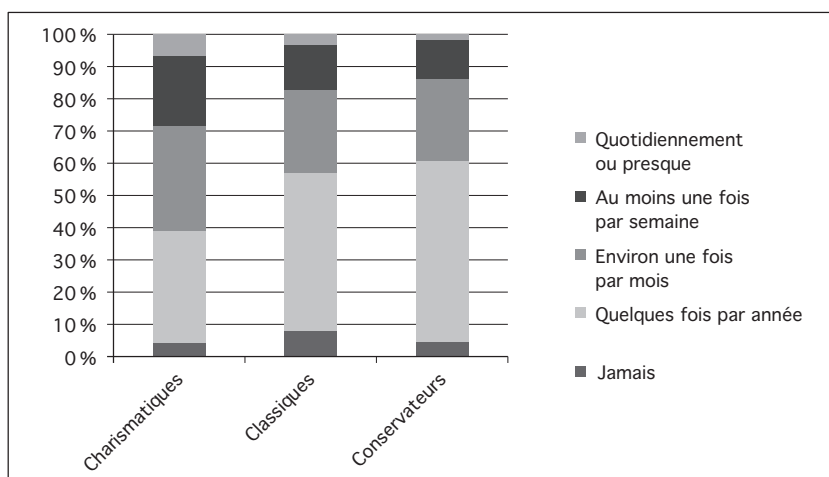
On peut en fait pas le faire soi-même. On ne peut qu'en parler, ensuite, chaque personne doit ensuite prendre une décision pour elle-même.

La conversion, perçue en milieu évangélique comme le résultat d'une démarche individuelle, implique ainsi la conception d'un être humain possédant un certain « libre arbitre ». L'évangélisation ne réussit que si Dieu le veut, mais également si l'individu le choisit et pose un acte consciemment et intimement choisi.

8.3. L'évangélisation individuelle

A quelle fréquence les évangéliques évangélisent-ils ? De prime abord, il existe de grandes différences entre les individus. Alors qu'une moitié des évangéliques parlent de Dieu au moins « *une fois par mois* », et même 15,8 % au moins « *une fois par semaine* », voire « *plus souvent* », la moitié restant évangélise plus rarement. Seuls 5,7 % des évangéliques affirment ne jamais évangéliser. Ces données correspondent bien aux représentations normatives que nous avons relevées plus haut : le chrétien reçoit, par principe, une mission d'évangélisation et il se doit d'annoncer la Bonne Nouvelle dans certaines situations, fussent-elles rares. Mais quant à savoir si l'on doit évangéliser souvent ou rarement, c'est une question que l'on tranche entre soi et Dieu. Le graphique 8.1 illustre plus particulièrement les différences présentes au sein du milieu évangélique. Les évangéliques charismatiques évangélisent nettement plus souvent que leurs coreligionnaires classiques et conservateurs¹.

Graphique 8.1 Fréquence de l'évangélisation selon les sous-milieus



1. La majorité des membres des Eglises charismatiques, 50,9 %, n'ont pas grandi dans le milieu évangélique (aucun de leurs parents n'était converti). L'évangélisation sur l'extérieur constitue ainsi une part importante de la reproduction de ce sous-milieu, bien plus importante que pour les classiques et les conservateurs où ils ne sont respectivement que 29,9 % et 13,5 % à n'avoir pas grandi dans un environnement familial évangélique.

Une situation de départ (souvent) difficile

Il n'est pas facile d'évangéliser en public, et sur ce point toutes les personnes qui en parlent sont d'accord. La personne qui évangélise parmi les non-chrétiens rencontre beaucoup d'incompréhension, d'indifférence, voire de rejet manifeste. Les réactions négatives peuvent aller du « *regard désapprobateur* » à la moquerie, et jusqu'à l'injure – ou même aux voies de fait. Bruno (73, C, relieur) distribue sur son lieu de travail le journal de son Eglise, ce qui lui attire, nous dit-il, des « *regards noirs* ». Lorsque Marc (49, Ch, pasteur) parle de ses convictions religieuses à ses collègues de travail, ces derniers montrent généralement un grand désintérêt, pensant que Marc fait partie d'une secte. Isaac (35, Ch, magasinier), qui tente parfois de parler de Jésus dans le train, se heurte généralement à de l'incompréhension : « *Le monde nous prend pour des fous* », nous dit-il. Lorsque Louis (58, C, bibliothécaire) entreprend d'évangéliser son entourage, ses collègues se moquent de lui et les membres de sa famille réagissent de manière épidermique, lui ordonnant « *d'arrêter de leur taper sur les nerfs avec son Jésus* ». Quant à Georges (44, Cl, responsable dans son Eglise), il nous explique que lorsque les membres de l'Armée du Salut évangélisent, ils se retrouvent parfois dans des « *situations délicates* », un de ses collègues s'étant même fait couper sa cravate. Béatrice (41, Cl, interprète) nous avoue ne pas avoir vécu de situations de rejet, mais plutôt subir de l'indifférence de la part des gens : « *C'est bon pour toi* », lui disent-ils, « *mais cela ne me concerne en rien.* »

Les expériences d'évangélisation racontées par nos interviewés se soldent majoritairement par des échecs. Selon eux, ces réactions négatives s'expliquent par diverses raisons : les gens n'ont pas le temps ; ils ont d'autres valeurs ou préférences ; dans notre société la science, la technique, le matérialisme et la croyance en l'homme sont plus importantes que Dieu ; il y a un rejet direct des questions portant sur Jésus, la foi et l'Eglise ; la religion est dans notre société un tabou dont on ne parle pas volontiers en public ; pour les plus jeunes, la croyance est quelque chose de « *pas cool* ». Ceci dit, les personnes interrogées ne tracent pas un portrait uniquement sombre de l'évangélisation. Par exemple, Anja et Jack pensent que beaucoup de personnes sont en quête, et ont un intérêt pour la spiritualité. Paul et Laurence racontent de manière positive que, malgré tout, de nombreuses personnes connaissent – encore – certains éléments de base du christianisme sur lesquels on peut se fonder lors de l'évan-

gélisation. Georges (44, Cl, responsable dans son Eglise) pense que l'évangélisation « *se passe relativement bien en général* ». Selon lui, les gens sont de nos jours extrêmement tolérants – pour autant que l'on se cantonne à une discussion d'ordre philosophique. Néanmoins, l'action d'évangélisation se présente majoritairement au sein du milieu comme une pratique positive, mais perçue comme difficile à mettre en application. Pour les personnes qui décident de le faire, nous pouvons alors nous demander comment elles procèdent.

La confrontation directe

Une première méthode d'évangélisation mentionnée par les personnes interrogées est l'évangélisation dite de « *confrontation* » ou « *agressive* ». Selon cette méthode, l'évangéliste prend l'initiative, il amène le thème de la croyance dans la discussion, explique les avantages de la foi chrétienne et les inconvénients de n'être pas converti, ne cesse de solliciter les personnes et de réitérer des invitations¹.

L'évangélisation de confrontation peut s'appliquer à des personnes inconnues. Marianne (65, C, assistante radiographie) distribue des Bibles Gédéon, Nicole (24, C, étudiante) offre des calendriers en faisant du porte-à-porte, Louis (58, C, bibliothécaire) a beaucoup parlé de Dieu lors de son service militaire tout en menant en parallèle des actions d'évangélisation en porte-à-porte. Anja (40, Ch, femme au foyer) mentionne l'existence de groupes qui se rendent dans les pubs pour nouer des conversations sur Dieu. Les enfants de Paul (50, C, comptable) organisent des spectacles musicaux d'évangélisation dans les villages.

1. L'évangélisation agressive a constitué depuis le début le point le plus important de Campus pour Christ (mouvement missionnaire interdénotationnel) : « *One important element in that methodology, and a hallmark of the movement as a whole, is aggressive evangelism. In Bill's words, "Aggressive evangelism is simply taking the initiative to share Christ in the power of the Holy Spirit and leave the results to God. We make a special point that aggressive evangelism does not mean being offensive ; it does mean taking the offensive. Everywhere we go we tell everyone who will listen about Christ. And I assume when I'm alone with a person, even for just a few minutes, I am there by divine appointment. I have the privilege, not out of a sense of legalism, but out of a sense of gratitude and love for Christ, as a matter of obedience, to share the good news. In fact, my role is not to make convert at all – that's the Holy Spirit's responsibility. The Spirit uses committed followers of Christ as a vehicle to proclaim and demonstrate the gospel. If people don't want to listen, I don't press. We teach those whom we train never to argue, never to badger, never to press for a decision. we want to talk with those who will listen, trusting the Holy Spirit to change their lives."* » (QUEBEDAUX, 1919, p. 91)

Mais il est aussi possible de prendre une initiative vis-à-vis des collègues de travail, des connaissances, amis ou membres de famille. Sur son lieu de travail, Bruno (73, C, relieur) distribue des invitations pour des évangélisations organisées par son Eglise. Les amis du mari de Patricia (47, Ch, employée de bureau) lui rendent constamment visite pour lui parler de leurs convictions. Ils finissent tous deux, Patricia et son mari, par se convertir. Martin (52, Cl, pharmacologue) invitait constamment ses parents à venir suivre un cours *Alpha*¹. Ils finirent par accepter : « *Bon d'accord, on va venir une fois.* » Anthony (55, Ch, vendeur) tente d'évangéliser sa belle-fille et ce de manière très directe en lui disant : « *Tu vois, c'est tout simple, si tu meurs demain, ce sera trop tard, et tu iras en enfer.* »

Si l'évangélisation de confrontation est parfois décrite de manière positive, la grande majorité des personnes interrogées la présente toutefois de manière négative, à savoir comme la manière d'évangéliser qu'elles n'utilisent *précisément pas* :

Alors je ne vais pas chez mon voisin pour lui dire « tu devrais toi aussi devenir chrétien comme moi ». (*Fritz, 59, Ch, maître socioprofessionnel*)

Ou encore :

Moi je vais pas happer quelqu'un pour dire « ah dites donc moi je suis chrétienne voilà savez-vous que Jésus est mort pour vous » voyez le genre ? (*Josiane, 65, Ch, indépendante*)

Si les personnes interrogées prennent rapidement et de manière tranchée leur distance vis-à-vis d'une évangélisation de confrontation, c'est très probablement parce qu'elles en ont fait une expérience négative, cette méthode déclenchant généralement des réactions de rejet chez les personnes évangélisées. Souvent, l'évangélisation de confrontation a pour seuls effets d'énervier ou de faire fuir l'interlocuteur, les membres en sont conscients et finissent alors par se retourner vers d'autres méthodes plus « indirectes »². Ces dernières se distinguent des méthodes de confrontation dans la mesure où les

1. Pour une description voir ci-dessous.

2. C'est ce que doivent vivre souvent les nouveaux convertis. Après leur conversion, ils font généralement preuve d'un très grand enthousiasme, voulant partager leur expérience avec leur entourage. Leur discours est alors souvent rejeté de manière brusque et ils finissent par se rendre compte que cela ne sert à rien de se comporter « *comme un éléphant dans un magasin de porcelaine* » (Anthony, 55, Ch, vendeur).

évangélistes n'abordent pas le thème de la foi de manière explicite mais, par d'autres moyens, font en sorte que les personnes qui doivent être évangélisées le fassent d'elles-mêmes ou du moins – explicitement ou implicitement – sollicitent une discussion. De cette façon, la responsabilité d'un dialogue repose d'une certaine manière sur la personne qui doit être évangélisée. C'est elle qui fait le premier pas, et elle peut aussi décider jusqu'où elle veut poursuivre cet échange.

Poser des signes et attendre une réaction

Un premier type de techniques¹ « indirectes » consiste à poser des signes bien visibles pour susciter l'intérêt des personnes visées par les évangélistes. Le but est alors que cette curiosité débouche sur une discussion et, dans le meilleur des cas, sur la conversion de la personne. Ainsi, dans cet objectif, de nombreuses personnes interrogées affichent explicitement une forme de vie positive, heureuse et au service de son prochain. L'idée ici est de « *donner envie* » par son comportement, d'être un témoin des bienfaits de la conversion². Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) semble ainsi afficher une humeur toujours égale et joyeuse, Anja (40, Ch, femme au foyer) dit vouloir vivre « *ouvertement sa foi* », elle salue chaleureusement ses voisins, leurs propose de s'occuper des enfants et les invite régulièrement à boire un café. Victor (28, Cl, étudiant) essaie de faire le bien autour de lui, d'aider les autres, d'« *être une lumière* ». Veronika (46, Ch, maquilleuse) nous dit que son caractère, calme et joyeux, provoque des questionnements de la part de ses clients, intéressés à connaître « *le secret de cette bonne humeur constante* ». L'occasion lui est alors donnée de parler ouvertement de sa foi et de ses convictions.

D'autres personnes interrogées retiennent également l'attention de leur entourage en pratiquant *l'ascèse*, en *refusant explicitement certains comportements ordinaires de la société*. Claire (25, Ch, étudiante) renonce explicitement au sexe avant le mariage et au concubinat avec son amoureux, attitude que ses collègues de bureau

1. Si nous utilisons le terme de technique, il ne faut évidemment pas le comprendre comme une stratégie froide et calculée. A nouveau, la démarche de l'évangélisation est généralement motivée par la conviction de détenir le vrai message salvateur et donc d'aider son prochain.

2. Cette technique est la même que celle qui est utilisée dans les processus de transmission religieuse dans le cadre familial. Les parents, par leur comportement, tentent de « *donner envie* » à leurs enfants (cf. Chapitre 7).

trouvent « *super space* ». Isaac (35, Ch, magasinier) provoque également l'interrogation de ses collègues de travail lorsqu'il refuse de se rendre en discothèque avec eux. Veronika donne son opinion aussi dans le milieu de la mode, en particulier pour affirmer que l'homosexualité est, selon elle, une maladie. Ces renoncements ou l'affichage de convictions parfois peu en accord avec leur temps suscitent ainsi la curiosité et constituent pour certains évangéliques autant d'occasions de parler de leur foi.

Une troisième façon d'engager une conversation sur les convictions évangéliques consiste tout simplement à parler des *activités organisées par les Eglises* auxquelles on aurait participé dernièrement. Lorsque Catherine (63, C, retraitée) parle à son entourage de ses activités du week-end, elle mentionne tout naturellement la fondation chrétienne dans laquelle elle est engagée. Lorsqu'on demande à Béatrice (41, Cl, interprète) et Tamara (37, Cl, femme au foyer) ce qu'elles ont fait pendant le week-end, elles disent la « *vérité* », à savoir qu'elles se sont rendues le dimanche au culte. Martin (52, Cl, pharmacologue) et Anthony (55, Ch, vendeur) envoient des cartes d'anniversaire ainsi que des cartes de Noël contenant des bénédictions et des versets bibliques.

Offrir la foi comme solution aux problèmes

Un autre type de technique « indirecte » consiste à présenter la foi comme une solution pour les personnes confrontées à des problèmes. D'après les personnes que nous avons interrogées, si les gens qui traversent certaines difficultés se confient à elles, elles ont alors le droit et même le devoir de leur conseiller ce qui les a elles-mêmes aidées, à savoir s'appuyer sur Jésus-Christ :

Alors pour moi, euh, quand je, oui, quand je suis avec quelqu'un et, et que je vois et ressens quelque chose, ou bien s'il me parle aussi de ses problèmes, euh, de ses malheurs. Alors ça c'est simplement pour lui une chance, s'il, si quelqu'un décide de rencontrer Jésus. (*Katja, 55, C, infirmière*)

Cette méthode d'évangélisation indirecte qui consiste à proposer la conversion à quelqu'un qui confierait certaines difficultés semble être la plus fréquente et la plus efficace. De très nombreuses histoires de conversion et d'évangélisation racontent en effet le parcours de personnes qui, d'une manière ou d'une autre, confrontées à certains problèmes se sont confiées à un chrétien et ont fini par

essayer « *leurs recettes* » pour venir à bout de leurs difficultés. Ainsi, en pleine dépression, la mère de Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) est régulièrement invitée par une chrétienne et finira par se convertir (son mari et Justine se convertiront aussi par après). Catherine (63, C, retraitée) conseille à un musulman dont le père déprime de lui lire les psaumes. Quand Marc (49, Ch, pasteur) accepte l'aide que lui propose un pasteur, il connaît de graves problèmes d'alcool et son mariage bat de l'aile. Après cette rencontre, Marc se convertit et change radicalement de comportement. Quant à Josiane (65, Ch, indépendante), c'est son médecin qui la suivait lors de sa dépression qui l'orienta vers une Eglise évangélique alors qu'elle était extérieure au milieu. Louis (58, C, bibliothécaire) tente de convertir un ami déprimé qui vient le voir. Katja (55, C, infirmière) et son mari évangélisent dans leur voisinage et aident un couple qui traverse des problèmes conjugaux. Laurence (57, Ch, professeur de musique) offre un livre chrétien à une connaissance qui connaît beaucoup de problèmes ; le livre constituera un élément clef pour cette personne sur le chemin de sa conversion.

Dans toutes ces situations, l'évangéliste se présente d'une certaine manière comme un « libérateur ». Il possède la solution pour résoudre les problèmes des personnes : la conversion à Jésus-Christ. Si l'évangéliste ne peut pas, pour une raison ou une autre, se présenter comme un libérateur, alors l'évangélisation a peu de chance d'être couronnée de succès. On le voit bien avec l'exemple de Louis (58, C, bibliothécaire). Ses collègues de travail se moquent de lui, lui faisant remarquer que Dieu ne l'aide manifestement pas, puisqu'il connaît de nombreux problèmes dans sa vie :

Ouais ce qui est difficile, c'est quand on annonce un message comme ça que Jésus, c'est la meilleure chose pour nous, qu'il nous aide, qu'il nous aime, et cetera. Et pis qu'on est un petit peu en difficulté parce que ça c'est pas très facile pour moi au travail et pis dans notre vie privée non plus donc c'est un peu difficile de dire aux gens « ben voyez tout va bien » quand on patauge un peu.

L'idée ici est donc d'être un témoin, la preuve vivante des bienfaits que procurent la conversion et le développement d'une relation personnelle avec Dieu. Par curiosité simplement ou par intérêt précis, ce comportement peut déboucher sur de véritables conversations et créer un terrain favorable à une future conversion.

Nouer des amitiés durables

Une autre technique consiste à nouer des relations durables. Les personnes interrogées parlent d'« *évangélisation par l'amitié* », une technique aussi utilisée auprès des membres de sa famille. Pour ce faire, le chrétien noue une amitié durable avec un non-chrétien sans parler de la foi. Il prend son temps, il prend soin de cette amitié naissante, il est très disponible pour l'autre et s'intéresse à son monde. Sur la base de cette relation – selon la théorie – la foi sera inévitablement mentionnée à un moment ou à un autre. Et en raison du rapport de confiance établi, il sera d'autant plus facile pour la personne visée par l'évangélisateur de parler de la foi et d'accepter des invitations, par exemple d'aller à la messe. D'une certaine manière, l'« *évangélisation par l'amitié* » comprend les deux techniques déjà mentionnées, celle des signes et celle de la résolution de problèmes. Dans nos données, une très grande quantité d'exemples montrent que la plupart des évangélisations réussies résultent d'une amitié forte entre le converti et un évangélique. Par exemple, le mari de Patricia (47, Ch, employée de bureau) se convertit après avoir rencontré un ami d'école durant son service militaire (et pour Patricia, qui ne s'est pas encore convertie, cette situation n'est pas très agréable) :

On a un copain d'école de mon mari qui venait souvent nous visiter et une fois il est venu pis il a dit euh je, ma vie a changé complètement changé et j'ai rencontré Dieu euh et c'est super ! Tout ça, alors mon mari il écoutait euh très intéressé pis moi euh bon ça, c'était pas un moment de ma vie où ça m'intéressait [...]. Alors euh mon mari il a, il faisait le l'armée toujours en Suisse romande et pis là ça tombait que justement il devait [...] aller faire son armée ce qu'il a fait et pis pendant ce temps là il a vu ce copain plusieurs fois et euh pendant ces, ces trois semaines lui, il a donné sa vie à Dieu et il m'a téléphoné tout content pis moi euh j'étais pas trop chaude.

Etudiant, Jack (53, Ch, missionnaire) est invité par un ami dans un groupe biblique qui aura une grande importance dans son parcours de conversion. Tamara (37, Cl, femme au foyer), quant à elle, rencontre Dieu grâce à sa colocataire. Si Justine (45, Ch, en recherche d'emploi) amena un membre de sa famille à la conversion, cela ne se fit pas du jour au lendemain :

C'est pas euh comme ça d'un coup. C'est vraiment en ayant une relation avec cette personne, et puis qui a vraiment un jour accepté quoi.

Pour les chrétiens qui utilisent l'évangélisation par l'amitié, il existe deux possibilités. Elles peuvent soit « travailler là où elles se trouvent », c'est-à-dire qu'elles peuvent simplement intensifier et approfondir les amitiés et connaissances qu'elles ont déjà – la plupart des personnes interrogées choisissent cette solution. Elles nouent, là où c'est possible, des relations fortes avec leurs voisins, leurs collègues de travail et leurs connaissances. Souvent elles peuvent investir de nouveaux champs sociaux dans le but de trouver de nouvelles personnes à convertir. L'exemple de Rémi (50, Ch, professeur) est intéressant du fait qu'il utilise ces deux « tactiques ». Quand nous lui demandons ce qu'il entend par « *évangélisation par amitié* », il nous explique qu'il organise avec sa femme avant Noël une soirée vin chaud pour leurs voisins qui sont devenus, avec le temps, leurs amis. Il finit son explication en nous disant « *voilà c'est une des solutions pour développer des amitiés* ». D'autre part, Rémi et sa femme s'inscrivent délibérément dans un chœur non chrétien pour rencontrer de nouvelles personnes et y nouer des amitiés¹. L'évangélisation par l'amitié implique alors souvent d'« *inviter à la maison* » les personnes à évangéliser. L'invitation à la maison souligne et symbolise l'étroite relation amicale. Laurence invite son collègue de travail plusieurs fois chez elle, il finira par se convertir. Louis (58, C, bibliothécaire) invite à plusieurs reprises un homme qu'il aimerait convertir ; toutefois, l'homme préférera finalement s'investir dans une Eglise catholique.

L'évangélisation par l'amitié *est parfois soutenue par l'Eglise* qui offre alors un encadrement à cette pratique. Ainsi, certaines Eglises connaissent le système des « VIP » (*Very Important Person*). Les membres de la communauté choisissent certaines personnes non chrétiennes comme VIP – la plupart du temps ces dernières ne sont pas au courant – et ils tentent d'en faire des amis proches pour ensuite les inviter à un cours *Alpha*. Anja (40, Ch, femme au foyer) et son époux ont ainsi choisi un couple non chrétien comme VIP ; ils accompagnent ce couple, leur prodiguent des conseils et prient pour eux. La communauté de Sam (28, Ch, pasteur) qui dispose aussi d'un

1. Il est intéressant de relever que parfois l'inscription d'évangélique dans une Eglise réformée a pour but de propager l'interprétation évangélique du message chrétien à travers les contacts développés dans ces Eglises. Voir à ce sujet le chapitre 10.

système VIP, prescrit explicitement à chacun de ses membres de développer des amitiés avec des non-chrétiens, que l'on peut donc potentiellement convertir.

Une caractéristique intéressante de l'évangélisation par l'amitié est que les personnes qui doivent être évangélisées ne remarquent souvent pas que leur nouvel ami qui s'occupe soudain d'elles avec tant d'empressement a *aussi* en tête l'intention de les convertir. Il s'agit donc d'une évangélisation « implicite ». Dans nos données, cet aspect caché de l'évangélisation par l'amitié n'est pas critiqué, ne serait-ce que selon une perspective extérieure. On ne soulève jamais le problème éthique posé par le fait d'utiliser l'amitié comme un moyen pour évangéliser une personne, ce qui de fait revient à tromper en quelque sorte l'ami sur les motifs de l'évangélisateur. Ceci s'explique certainement par le fait que, selon les évangéliques, se convertir à Jésus est en vérité aussi dans l'intérêt de l'ami – même s'il n'en est pas conscient ou s'il refuse la conversion pour l'heure. Parmi les personnes interrogées, l'opinion dominante est que l'évangélisation par l'amitié est la méthode la plus importante, elle est bien plus efficace qu'une « évangélisation classique ». Ce constat est en un sens correct, mais néglige pourtant le fait que l'évangélisation fondée sur des relations étroites a dans presque tous les cas *aussi* besoin de l'aide logistique de la communauté. Nous le verrons plus en détail dans la suite de ce chapitre.

Prier

La prière est également une méthode d'évangélisation souvent utilisée par les personnes que nous avons interrogées. Dans la mesure où elle ne s'adresse pas directement aux personnes qui doivent être évangélisées, nous pouvons aussi qualifier cette méthode d'« indirecte ». Dans la prière, l'évangélisateur demande alors à Dieu de conduire telle ou telle personne à Jésus et que cette dernière entreprenne une véritable démarche de foi. Catherine (63, C, retraitée) prie beaucoup pour une amie juive qui finira par se convertir au christianisme. Anja prie pour que son père devienne croyant et Josiane (65, Ch, indépendante) pour que les membres de sa famille se convertissent. Du point de vue sociologique, la prière n'agit pas en un sens transcendantal. Mais elle peut, dans notre perspective, avoir un effet « causal ». D'une part, il se peut que la prière modifie le comportement de l'évangélisateur : il devient par exemple plus sûr de lui s'il se sait porté et soutenu par Dieu. Dans d'autres cas, les personnes visées par l'évangélisation savent qu'on prie pour elles. Ceci

a parfois pour conséquence qu'elles s'ouvrent à l'évangéliste, lui donnant leur confiance. C'est le cas, par exemple, des personnes que Jack (53, Ch, missionnaire) tente d'aider :

[...] et quand j'entends les choses difficiles, douloureuses dans la vie des gens, j'offre toujours la prière. [...] mais je vais chez eux, je frappe à la porte et je dis « mais hey comment ça va avec ce problème ? » Je prie et je veux savoir si mes prières sont efficaces. Et je prie et j'ai eu des exaucements de prières j'dis « mais merci Seigneur pour ça » et euh les gens sont touchés par rapport à ça et pour certains ça les aide à comprendre que Dieu est un dieu personnel, qui veut les rencontrer, qui s'intéresse dans leur vie.

Evangéliser dans la famille

L'évangélisation dans la famille ressemble en de nombreux points à l'évangélisation par l'amitié. Dans cette configuration, les relations sont déjà établies dans le temps et généralement des liens solides et stables unissent les différents membres. Ce contexte devient alors propice à l'évangélisation et aux conversions. Par exemple, Anthony (55, Ch, vendeur) et Thomas (36, Cl, technicien) convertissent leurs frères, Barbara (Cl) est emmenée par sa tante à l'Armée du Salut où elle se convertira. Quant à Katja (55, C, infirmière), c'est son frère qui joua un rôle déterminant dans sa démarche de foi. Un nombre important de nos interviewés se sont également convertis à la suite de leur partenaire. Si l'évangélisation dans les familles, et surtout l'évangélisation des partenaires, est si efficace, c'est parce que les annonceurs de la Bonne Nouvelle appartiennent pour des raisons structurelles au cercle des « autrui significatifs », des personnes à évangéliser. Du coup, on relève aussi une pression forte à se convertir, fût-elle indirecte, exercée par le converti sur son/sa partenaire.

D'autre part, l'évangélisation dans la famille peut aussi être pour toutes les personnes concernées une expérience extrêmement douloureuse, dans le cas où l'évangélisation est refusée. Les liens familiaux ou de couple impliquent en effet que les deux parties maintiennent certains liens. Le conflit peut alors parfois s'installer. Lorsque Anthony dit à sa future belle-fille qu'elle ira probablement en enfer si elle ne se convertit pas, cela entraîne un intense conflit familial ; la famille de Louis (58, C, bibliothécaire) ne supporte plus les discours de ce dernier et ses tentatives de convaincre son entourage des bienfaits de la conversion. Tamara (37, Cl, femme au foyer) et son mari affrontent des conflits difficiles dans leur famille quand, à peine

convertis, ils parlent avec enthousiasme de leur foi. C'est finalement surtout au sein des couples – si l'un se convertit et l'autre non – que la situation est très mal vécue. Bruno (73, C, relieur) souffrira pendant plusieurs années du départ de sa femme de leur Eglise. Pour la plupart des personnes interrogées, il est toujours difficile d'accepter que leurs proches ne fassent pas le pas de la conversion. Face à cette situation, elles prient alors sans cesse, reviennent à la charge et font le décompte des petits progrès dans le comportement de leurs proches. Josiane (65, Ch, indépendante) espère toujours que le Seigneur « *travaille dans son mari* ». Son mari prie maintenant « *à sa manière* », nous dit-elle. En se fondant sur ces petits indices, Josiane veut croire que son mari est sur le bon chemin. Anja (40, Ch, femme au foyer) nourrit un espoir semblable et prie depuis vingt ans avec ses frères et sa mère pour que son père devienne croyant. Martin (52, Cl, pharmacologue), après avoir invité ses parents à suivre un cours *Alpha*, relève avec joie que ces derniers commencent « *à formuler leurs propres prières* ». Pour Martin, ses parents sont alors clairement dans la bonne direction. L'évangélisation plus particulièrement de l'entourage proche reste généralement une priorité pour les évangéliques. Cette démarche est motivée par le désir que les proches soient sauvés, mais également par la difficulté de partager sa vie avec des individus qui n'adhèrent pas aux convictions évangéliques, le caractère englobant de ces dernières rendant particulièrement difficile toute cohabitation avec d'autres vues du monde.

8.4. L'évangélisation organisée

L'invitation à des manifestations

Dans presque toutes les activités d'évangélisation couronnées de succès – du point de vue des évangélistes –, l'évangélisation n'est pas seulement une question d'interaction individuelle. Les personnes qui doivent être évangélisées sont presque toujours invitées à une manifestation et, par là au moins en partie, introduites dans une communauté. Lorsqu'elles évangélisent, les personnes interrogées invitent les personnes à une activité chrétienne organisée par leur communauté, que ce soit un culte, un cours *Alpha*, une mission d'évangélisation sous tente, un cercle de réflexion et de prière, une conférence ou un camp. Dans la suite, nous présentons les plus importantes de ces offres.

*Campagne d'évangélisation /
Mission d'évangélisation sous tente*

Une méthode d'évangélisation organisée souvent mentionnée est ce que l'on nomme la campagne d'évangélisation. Elle peut se dérouler dans une grande salle, une tente ou encore en plein air. Ces campagnes, qui peuvent durer d'une demi-journée jusqu'à plusieurs semaines, comprennent des activités musicales, théâtrales, des témoignages, des ateliers et des conférences données par des évangélistes. Au cœur de ces manifestations, les évangélistes s'adressent à un large auditoire, tentant généralement de l'enthousiasmer d'une manière très émotionnelle et dramatique ; ils exhortent le public à « *aller de l'avant* », « *faire le pas* » pour « *se convertir* »¹.

Les personnes interrogées font souvent mention de ces campagnes d'évangélisation. Tamara (37, Cl, femme au foyer) et son mari se sont d'ailleurs convertis lors d'un cycle de conférences sur l'évangélisation. Louis (58, Ch, bibliothécaire) reçoit une impulsion décisive lors d'une conférence donnée par un évangéliste. Béatrice (41, Cl, interprète) fait la connaissance, lors d'un congrès d'évangélisation, d'une personne qu'elle va convertir. Bruno, Marianne, Nicole et Katja – en tant que membres de l'Eglise pour Christ – sont invités chaque année à participer à l'organisation d'actions d'évangélisation en salle ou en tente². Chaque année, Marc (49, Ch, pasteur) organise avec sa communauté une évangélisation en salle. Anja, Thomas, Barbara et Marc se sont justement convertis lors de grandes manifestations évangéliques.

Les manifestations d'évangélisation de ce type classique sont très clairement conçues pour provoquer chez les participants des émotions intenses qui entraînent des conversions à Jésus-Christ à la fois dramatiques, publiques et visibles. L'individu est mis devant un choix, on met à sa disposition une situation et un cadre qui contribuent à la prise de décision et à la possibilité de témoigner publique-

1. Les campagnes d'évangélisation possède une longue histoire. Elles ont commencé au XVIII^e siècle aux Etats-Unis avec les deux premiers grands mouvements de réveil. Les grands prédicateurs qui dirigeaient de telles évangélisations étaient George Whitefield (1714-1770), Charles G. Finney (1792-1875) ou encore Billy Graham (1918-)

2. Les évangélisations hebdomadaires ont lieu dans une salle ou une tente le soir. Les évangélistes et les personnes interrogées parcourent la ville en journée, chantent et distribuent des invitations. La manifestation est aussi annoncée par voie d'affichage public dans les rues et dans les bus.

ment de ce même choix. Dans la plupart des cas, comme pour Barbara, Tamara et Anja, les personnes ont déjà derrière elles un temps de préparation à la vie chrétienne d'une certaine durée, et elles attendent le moment où elles vont enfin se convertir. La conférence d'évangélisation n'est alors que le déclencheur ou l'occasion bienvenue pour se décider. C'est d'ailleurs pour cette raison que la question de savoir qui était l'évangéliste et ce qu'il a exactement dit est souvent oubliée par nos interviewés :

Et après, l'officiant a parlé de la révélation, quand Jésus frappe à la porte [...] et il nous en a parlé de manière concrète, en nous disant que nous devons ouvrir la porte nous-mêmes personnellement, il nous force pas, il nous contraint pas, cela dépend de nous, si nous voulons l'accepter cette offre, quand il vient et frappe à la porte, et qu'on lui ouvre la porte et le laisse entrer, et c'est comme ça que ça s'est passé, ça m'a aidé et après j'ai pu me décider pour la foi clairement. (*Barbara, Cl*)

Dans la plupart des cas, ces personnes choisissent d'assister à la manifestation de leur plein gré. Les prédications constituent alors généralement des déclencheurs d'un processus de conversion déjà largement entamé. Dans certaines situations, néanmoins, comme pour Marc par exemple, le prêche émotionnel de l'évangéliste peut également déboucher sur une conversion alors que l'individu était totalement néophyte au milieu :

Et au moment où ce pasteur parlait, tout d'un coup j'ai j'ai senti comme quelque chose est venu sur moi, aujourd'hui je sais que c'est le Saint-Esprit, peut-être à l'époque je savais pas, j'ai senti comme une culpabilité dans mon cœur, le fait de d'avoir tellement maltraité ma femme parce que je tapais sur mon épouse [...] et j'ai tapé sur mes enfants, j'étais un homme très très méchant et je buvais beaucoup [...] et ben voilà que dans cette situation, j'ai entendu l'Evangile et je suis venu à Jésus à ce moment-là quand le pasteur a fait un appel « qui c'est qui veut vraiment qu'on prie pour eux, qui reçoivent le Seigneur Jésus-Christ dans leur cœur, comme Seigneur est sauveur » c'est comme ça que je me suis avancé. Alors là, j'ai pleuré, j'ai pleuré devant tout le monde. [...] Et c'est comme ça qu'on a prié pour moi et je suis venu dans cette Eglise et j'ai grandi ici dans la parole de Dieu.

D'un point de vue sociologique, on pourrait dire que c'est la force de conviction « manipulatrice » de l'évangéliste qui provoque la

conversion. Toutefois, nos données nous montrent le contraire, à savoir que les individus, même après leur conversion, ne sont jamais « embrigadés dans un groupe », mais qu'ils peuvent toujours choisir de poursuivre ou d'abandonner la foi. Lorsqu'un individu relativement peu préparé se convertit, l'apprentissage des règles et des pratiques de la vie en Christ doit forcément se dérouler après-coup – et c'est ici que l'individu peut toujours changer d'avis.

Cours Alpha (Alphalive)

Dans nos données, il existe une stratégie organisée d'évangélisation qui est encore plus récurrente que les campagnes d'évangélisation. Il s'agit du cours *Alpha* (nommé *Alphalive* en Suisse)¹. Les cours *Alpha* ont pour objectif de guider les personnes à peine initiées au christianisme vers une vie chrétienne ou d'approfondir les convictions de membres déjà engagés. Trois groupes de personnes sont plus particulièrement visés : a) des personnes n'ayant aucune ou très peu de connaissances sur la foi chrétienne, qui s'y intéressent ou qui veulent s'informer sans engagement ; b) des personnes devenues chrétiennes depuis peu et qui souhaitent réfléchir aux fondements de leur foi dans un cadre structuré, et c) des membres de la communauté qui veulent réviser leurs connaissances de base. Les cours *Alpha* constituent, selon la description officielle, « une occasion pour chacun d'explorer la foi chrétienne d'une manière détendue et non contraignante, lors de 10 sessions défiantes »². Le cours s'étale sur dix semaines et comprend une rencontre par semaine ainsi qu'un week-end. Lors de chaque rencontre, les participants commencent par manger ensemble, ensuite a lieu une conférence et finalement, après une pause café, les participants se répartissent en petits groupes dans le but de commenter la conférence suivie³.

Le cours *Alpha* est presque toujours mentionné dans nos entretiens. Les Eglises de Patricia, Marc, Anja, Claire, Tamara, Thomas et

1. L'idée des cours Alpha remonte au pasteur Charles Marnham, de la paroisse anglicane Holy Trinity Brompton de Londres. En 1990, le modèle de ce cours fut rendu mondialement célèbre par Nicky Gumbel.

2. Cours *Alphalive*, une introduction à la vie chrétienne, <http://www.diil.ch/alphalive/>, consulté le 30 juin 2012. Pour un approfondissement concernant ces cours, le lecteur peut se reporter à Baumann-Neuhaus, 2008.

3. Les cours Alpha vont au-delà du cadre confessionnel, mais ils affichent un profil typiquement évangélique-charismatique. Ils sont parfois soutenus par des catholiques ou des protestants, mais ils sont souvent critiqués comme étant « prémoderne » ou trop évangélique/charismatique. A noter qu'il existe plusieurs types de cours Alpha visant des domaines (famille, monde du travail) ou des catégories d'âges en particulier.

George organisent de tels cours. Josiane collabore à un cours *Alpha* ; Martin, en tant que responsable dans son Eglise en organise et Jack est même le responsable suisse pour *AlphaLive*.

Le cours *Alpha* est perçu positivement par toutes les personnes interrogées. Aucune critique n'a été relevée. Pour Martin, le critère le plus important pour trouver une « *bonne communauté* » est justement la présence d'un cours *Alpha*. Cette très bonne évaluation se montre par exemple dans l'extrait suivant, dans lequel Josiane (65, Ch, indépendante) propose à l'enquêtrice de suivre un cours.

Josiane : Vous avez déjà fait un cours Alpha ?

Enquêtrice : Non.

Josiane : Et bien il faudra en faire un [rires]. C'est très sympathique, c'est vraiment moi je trouve que c'est c'est joli comme c'est amené, comme les gens on leur explique, c'est c'est sympathique comme tout pis y a un repas, pis y a un week-end euh c'est c'est vraiment si vous avez l'occasion de faire un cours Alpha à [nom de la ville où habite l'enquêtrice] ou dans une Eglise c'est c'est vraiment très bien¹.

D'après nos données, les cours *Alpha* sont organisés dans les Eglises classiques et charismatiques, mais pas dans les communautés conservatrices. La raison est probablement que ces dernières rejettent l'élément clairement charismatique des cours *Alpha* (l'organisation du week-end du Saint-Esprit). Le succès des cours *Alpha* ne semble pas être extraordinaire. Selon Jack (53, Ch, missionnaire), responsable des cours *Alpha* pour la Suisse, une à deux personnes se convertiraient par cours. Selon Martin (52, Cl, pharmacologue), il n'y a jusqu'ici que peu de personnes qui participent aux cours, et malgré les nombreuses offres, seules quelques personnes extérieures au cercle des membres de l'Eglise les ont suivi. Mais dans tous les cas, le point central est que le cours *Alpha* offre un cadre organisé et inédit pour les personnes intéressées. Grâce au cours *Alpha*, les personnes peuvent se convertir, faire l'expérience du Saint-Esprit, rafraîchir leurs connaissances de la foi ou s'inscrire dans une nouvelle Eglise.

1. De manière générale, les enquêtrices étaient souvent invitées à venir suivre un culte ou une activité proposée par l'Eglise du membre interviewé. Ils n'étaient pas rares qu'elles repartent de l'entretien avec des extraits de psaumes ou des *flyers* pour diverses manifestations proposées par le milieu.

*Le culte et les manifestations spéciales
organisées par les Eglises*

Il existe une autre forme importante possédant un impact évangélisateur ; elle est mentionnée par les personnes interrogées, mais elles ne la considèrent pas comme une forme d'« évangélisation » : il s'agit du culte. Souvent, les personnes interrogées invitent à cette occasion leurs amis et connaissances. La mère de Justine, Sam, Anthony, Tamara et son mari, Isaac sont tous invités à participer à un culte. Marc invite même l'enquêtrice à suivre un culte, Louis raconte comment les personnes dont la foi vacille sont spécialement conviées par des membres. Sam (28, Ch, pasteur), quant à lui, aimerait que le culte soit si attrayant que les gens en viennent à convaincre spontanément leurs amis d'y participer :

Moi je veux faire l'Eglise d'une façon que les gens qui viennent à l'Eglise y soient automatiquement inspirés eux-mêmes d'inviter leurs amis tu vois ? C'est-à-dire, y trouvent c'est tellement cool, y se disent mon ami y va venir, y va y va trouver le style sympa.

Il arrive souvent que les Eglises organisent des manifestations spécifiques au cours desquelles les membres doivent justement amener leurs amis et connaissances non chrétiennes. Dans les Eglises de Katja et de Louis, des conférences et des soirées thématiques sont organisées à destination des personnes extérieures à la communauté. Claire (25, Ch, étudiante) parle des groupes de connexions organisés par son Eglise qui, selon le pasteur, sont aussi des « lieux cool » pour inviter des personnes extérieures. Avant de quitter le milieu, Yvan (29, éducateur) organisait avec son Eglise des dégustations de vin, prétextes à inviter personnes extérieures.

Autres formes d'évangélisation organisée

Hormis les formes déjà mentionnées, il existe d'autres formes d'évangélisation organisée que nous ne pouvons que survoler faute de place. Il y a par exemple l'évangélisation par le porte à porte, le théâtre de rue évangélique, l'évangélisation par groupe cible – comme les personnes âgées, les motards, les sportifs, les handicapés – et le chant public. Diverses actions sont également mises en place pour les gens défavorisés (mendiants, toxicomanes) comme les soupes populaires. Ces dernières constituent des occa-

sions d'aider certaines personnes par la diffusion du message évangélique.

8.5. L'interaction entre évangélisations individuelle et collective

Le point théorique le plus important, selon nos données, consiste toujours dans le fait que – du point de vue des évangéliques – une évangélisation « réussie » se fonde sur une combinaison entre évangélisations individuelle et collective. Il faut d'une part qu'une relation forte et fondée sur la confiance soit établie avec un chrétien. Ce dernier donne une « invitation » pour une manifestation chrétienne commune, que ce soit un culte, une conférence, un cours *Alpha*, un week-end ou autre. A cette occasion, la personne qui doit être évangélisée apprend à connaître l'aspect collectif de l'« être chrétien » et peut décider si elle « veut faire partie du groupe » ou non. Pour qu'une évangélisation réussisse – toujours du point de vue des évangéliques – il ne s'agit pas tant de convaincre quelqu'un intellectuellement, mais plutôt de montrer et de faire voir « comment c'est d'être chrétien ». Ce qui se fait le plus facilement et de la manière la plus convaincante aussi bien dans le cadre d'une relation amicale forte que dans la communauté dans laquelle l'ami peut montrer qu'il se soumet lui-même aux mêmes règles que celles qu'il propose à la personne qui doit se convertir. Dans le cas où les relations d'amitié s'amorcent bien, et lorsqu'en plus la personne qui doit être évangélisée a le sentiment que les membres de la communauté « ont quelque chose qu'il ou elle aimerait bien avoir », alors l'évangélisation a de bonne chance d'être couronnée de succès. Par ailleurs, l'évangélisation réussie est normalement clairement identifiable. Elle s'exprime – dans le meilleur des cas pour les évangélistes – par le fait que les personnes qui sont évangélisées se convertissent, donnent une preuve de leur conversion, se font le cas échéant baptiser et affichent dès lors une forme de vie conforme au christianisme¹.

1. La conversion peut se faire des façons les plus diverses. Pour les évangélistes, elle est particulièrement évidente lorsque la personne évangélisée se dit prête à accomplir avec lui/elle sa conversion. Cette démarche se réalise alors dans ce qu'on appelle une prière de conversion. Parfois, la conversion se fait dans le cadre d'une grande manifestation d'évangélisation, des personnes « *s'avancent au-devant de la foule* » et se convertissent sur place, la plupart du temps, là aussi, sous la forme d'une prière de conversion

L'évangélisation reste ainsi une pratique relativement centrale pour les évangéliques. Si tous perçoivent positivement la conversion d'un nouveau membre, son exercice dépend néanmoins des aptitudes et des désirs de chacun. La certitude de détenir le vrai message invite en effet – plus qu'elle n'oblige – chacun des membres à le diffuser. La difficulté de communiquer et transmettre une vision du monde et un mode de vie très différents de ceux présents dans la société moderne limite certainement l'exercice de cette pratique. Les grandes manifestations et l'approche directe – voire agressive – cèdent désormais leur place à une évangélisation de proximité dite « *par amitié* ». Néanmoins, la tendance charismatique, davantage portée sur cette pratique, se démarque des autres sous-milieus. Tout d'abord, l'évangélisation est l'affaire de spécialistes, à savoir de personnes qui sont perçues comme ayant reçu le don de le faire. De plus, un nombre important d'actions et de techniques sont mises en place dans le but avoué de transmettre le message évangélique et d'agir comme des déclencheurs à la conversion. Et ces démarches paient, puisque plus de la moitié des membres du sous-milieu proviennent de l'extérieur, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas grandi dans un environnement évangélique. Le milieu évangélique propose ainsi un produit attractif qu'il sait promouvoir grâce à la mise en place de spécialistes et de stratégies étudiées. Ainsi, s'il se maintient dans nos sociétés plurielles et modernes, il le doit en partie à sa nature compétitive.

Chapitre 9

« A LA RECHERCHE DE L'EGLISE IDÉALE » OU LES CHANGEMENTS D'EGLISE

Caroline GACHET

Les chercheurs Bibby et Brinkerhoff¹ soutiennent que le développement de l'évangélisme aux Etats-Unis s'explique moins par le recrutement de nouveaux adhérents ou par la socialisation des enfants des membres que par le maintien des évangéliques en cas de mobilité géographique. Alors que les membres d'Eglises protestantes réformées ne se réaffilient souvent pas une fois installés dans leur nouvelle localité, la recherche d'une Eglise est une priorité pour les évangéliques. Ainsi, les changements d'Eglise maintiennent la vitalité du milieu évangélique et permettent la transmission de cette affiliation religieuse aux nouvelles générations. Le caractère interdénotationnel de l'évangélisme², la place centrale de l'Eglise dans la vie religieuse et sociale ainsi que l'expansion, depuis quelques décennies, d'un marché de « biens religieux » au sein même de l'évangélisme³ sont quelques éléments qui permettent d'expliquer cette « circulation des Saints »⁴. Qu'en est-il alors des changements d'Eglise dans l'évangélisme suisse ? Pour quelles raisons, dans quelles circonstances et avec quelles stratégies les évangéliques changent-ils d'Eglise ? Existe-t-il des normes et des contraintes sociales qui régiraient ce phénomène ? Et finalement comment les changements d'Eglise participent-ils à la résistance du milieu dans nos sociétés modernes ? A notre connaissance, aucune étude n'a encore répondu à ces questions en utilisant des données non seulement quantitatives, mais également qualitatives comme nous le faisons ici⁵.

1. Cf. BIBBY/BRINKERHOFF, 1973, 1983.

2. L'acte de la conversion prime sur l'appartenance à telle ou telle dénomination (AMMERMAN, 2004, p. 228 ; WILLAIME, 2004a, p. 170).

3. Cf. SMITH, 1998.

4. Référence au titre des deux articles de BIBBY et BRINKERHOFF (1973, 1983).

5. La mobilité religieuse a fait l'objet de nombreuses études quantitatives aux Etats-Unis depuis la fin des années 1960. Si certaines recherches ont émis l'hypothèse que les déplacements d'individus au sein du protestantisme allaient se faire soit des Eglises

9.1. Pourquoi change-t-on d'Eglise ? Les raisons données et les logiques de situation

Pour quelle(s) raison(s) un évangélique change-t-il d'Eglise ?¹ Deux groupes de raisons peuvent être dégagés des propos des interviewés. Il y a tout d'abord des changements d'Eglise qui résultent de choix de vie, tel un déménagement ou une rencontre amoureuse. Dans ces cas-là, l'Eglise quittée a peu, voire parfois rien à voir dans la décision de partir. Il y a ensuite des changements d'Eglise qui mettent directement en cause cette dernière. Les insatisfactions, les problèmes avec d'autres membres ou la découverte d'une meilleure Eglise sont alors les principaux motifs de ce type de départ.

*Un déménagement et une réaffiliation :
une nouvelle Eglise ailleurs*

La raison principale donnée pour justifier un changement d'Eglise est celle d'un déménagement. Ainsi, dans notre échantillon, nombreuses sont les personnes à avoir déménagé au moins une fois dans leur vie. Les raisons à la base de leur déménagement sont variées, mais les parcours de ces évangéliques se rejoignent sur le point suivant : tous ont cherché à s'affilier ou plutôt à se réaffilier dans une Eglise une fois installés dans leur nouvel endroit, qu'il s'agisse d'un village ou d'une ville.

Par exemple, en changeant de canton, Justine (45, Ch, à la recherche d'emploi)² et son mari se sont mis à la recherche d'une

conservatrices (dans lesquelles les Eglises évangéliques sont généralement incluses) aux Eglises libérales (cf. STARK/GLOCK, 1968), soit dans le sens inverse (cf. KELLEY, 1972 ; IANNACCONE, 1994), prenant ainsi le caractère doctrinal comme déterminant de la mobilité, d'autres recherches ont réfléchi à l'influence de la socialisation (cf. SHERKAT, 1991 ; HADAWAY/MALER, 1993 ; SULLINS, 1993), du mariage (cf. ROOF, 1989 ; SHERKAT, 1991 ; HADAWAY/MALER, 1993), de certains facteurs sociodémographiques tels que le niveau d'éducation (cf. ROOF, 1989), l'âge, le sexe ou encore le revenu (cf. SANDOMIRSKY/WILSON, 1990) pour expliquer ce phénomène. Pour avoir un aperçu plus actuel en ce qui concerne la mobilité des Américains, voir aussi <http://pewforum.org/docs/?DocID=409> (dernière consultation 01.03.12). Pour terminer ce bref état de la recherche, il existe également quelques études qui ont dressé des listes de raisons données par les individus pour expliquer leur départ et/ou leur changement d'Eglise (cf. HODGE/DINGES/JOHNSON/GONZALES, 2002 ; DIXON *et al.*, 2007).

1. Précisons d'emblée que nous estimons, sur la base de nos interviews, qu'environ trois évangéliques sur quatre changent d'Eglise au moins une fois dans leur vie.

2. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

Eglise. Jack (53, Ch, missionnaire), Isaac (35, Ch, magasinier) ou Fritz (59, Ch, maître socioprofessionnel) qui venaient de pays étrangers ont tous cherché une Eglise en arrivant en Suisse. Lors de déplacements plus ou moins longs, certains évangéliques cherchent également à rejoindre une Eglise le temps de leur séjour telle Béatrice (41, Cl, interprète) dont les études l'ont conduite à s'installer temporairement dans différentes villes de Suisse, ou encore Vincent (24, Ch, étudiant) qui explique avoir fait plusieurs séjours à l'étranger et avoir à chaque fois fréquenté des Eglises :

Je suis allé justement aux Etats-Unis sept mois pis je suis allé aussi en Angleterre neuf mois. Je viens de passer une année en Allemagne. Donc dans toutes ces expériences, je suis allé dans d'autres Eglises et alors j'étais vraiment content de découvrir d'autres Eglises, d'autres communautés.

Il est possible de voir se profiler, dans ces quelques exemples, l'une des disparités qui séparent réformés et catholiques d'une part, évangéliques d'autre part, renforçant par la même occasion la spécificité de l'évangélisme en ce qui concerne la thématique des changements d'Eglise. Dans le cas d'un déménagement, nous soutenons que la « réaffiliation » sera plus probable pour les évangéliques que pour les réformés et catholiques. A la base de cette hypothèse, il y a leur attachement ecclésial élevé lié à une certaine conception de la pratique religieuse qui se comprend à travers une fréquentation et une participation régulières dans une Eglise¹. Ces deux données sont beaucoup moins fortes chez les réformés et les catholiques². Nous pouvons également supposer que la liberté accordée aux évangéliques quant au choix du lieu de culte³ participe également à ces

1. L'idée largement répandue chez les évangéliques qu'un vrai chrétien doit aller régulièrement à l'Eglise pour rencontrer Dieu et entendre sa parole n'est que l'un des aspects de ce fort attachement et engagement ecclésial (cf. Chapitre 4).

2. Cette hypothèse se base sur la disparité que nous observons au niveau de l'appartenance ecclésiale et plus spécifiquement en ce qui concerne les taux de sentiment d'appartenance ecclésiale et de tendance à la démission de ces trois groupes. Seuls 43,2 % des réformés et 45,2 % des catholiques se sentent liés à leur Eglise, alors que 96,5 % des évangéliques ressentent ce lien. 34,9 % des réformés et 25 % des catholiques envisagent de démissionner de leur Eglise contre seulement 15 % des évangéliques.

3. A l'inverse du protestantisme réformé ou du catholicisme de Suisse qui appliquent encore le « principe territorial » (le réformé ou le catholique est membre de l'Eglise de son lieu d'habitation), les modes de rassemblements évangéliques ne se sont pas fondés sur des bases paroissiales, et donc territoriales. Cela peut favoriser les changements d'Eglise (FATH, 2004, p. 9) ; l'individu n'étant pas lié à une paroisse, il est libre de choisir son Eglise.

processus de réaffiliation. Ainsi, les cas de changement d'Eglise suite à des déménagements, s'ils découlent en premier lieu de choix de vie (ou d'obligations) plutôt que de choix d'Eglise, soulignent parfaitement cette particularité évangélique.

*Une rencontre amoureuse ou un mariage :
le besoin de commencer à deux ailleurs*

A côté des déménagements, le mariage est régulièrement cité comme motif de changement d'Eglise. Plus de la moitié des évangéliques interrogés pour l'étude ont rencontré leur partenaire au sein de leur groupe de jeunes ou dans leur Eglise. Toutefois, la question du choix de cette dernière peut se poser quand les deux partenaires se trouvent chacun dans une Eglise différente.

Nous avons l'exemple de Claire (25, Ch, étudiante) et de son ami. Conjointement à leur envie de se marier, le jeune couple commence à réfléchir à l'éventualité de faire partie de la même Eglise :

A un moment donné on s'est dit que ce serait cool d'aller dans la même Eglise parce que [...] chais pas déjà tu rencontres des amis en commun, c'est aussi un lieu de vie sociale [...] donc on avait assez envie d'avoir ça en commun et puis de s'investir ensemble aussi.

Si Claire n'est pas fermée à la possibilité que son ami la rejoigne dans son Eglise, il semble que tous deux privilégient l'option d'une nouvelle Eglise dans laquelle ni lui ni elle n'aurait de marques. Le discours de cette jeune femme souligne deux éléments importants et constitutifs des Eglises évangéliques : les réseaux sociaux et les activités proposées au sein de l'Eglise. Changer d'Eglise dans ce cas de figure peut être vu comme un moyen de développer le couple dans des structures nouvelles pour les deux partenaires. La participation active des deux individus au sein de l'Eglise permet la création d'un noyau amical fort et durable. Simon (33, Cl, ouvrier) développe plus en profondeur l'idée de l'épanouissement du couple au sein de l'Eglise. Avec son épouse, ils étaient tous deux membres d'une Eglise évangélique dans laquelle se trouvait une bonne partie de la famille de cette dernière. Ils commencèrent alors à ressentir le besoin d'évoluer sous d'autres latitudes :

On avait envie de changer à cause de la famille [...] il y avait beaucoup de personnes de la famille de ma femme qui étaient dans cette Eglise. [...] On trouvait lourd d'avoir tout le temps la famille, d'être tout le

temps ensemble. On avait besoin de vivre notre famille à nous, de couple d'ailleurs [...] on a quitté plutôt parce qu'on avait besoin de vivre autre chose.

Si ce cas de changement d'Eglise ne vise plus à combler un problème de distance, il témoigne du « *besoin de vivre le couple* » dans l'Eglise sans éléments jugés perturbateurs (la pression d'être avec toute la famille). Et là encore, l'Eglise peut véritablement être perçue comme un lieu où le ménage s'harmonise et s'homogénéise, notamment au niveau de la vie communautaire et des diverses prises de responsabilité. Pour cela, il faut parfois changer d'Eglise pour trouver un cadre pouvant remplir ces fonctions.

Contrairement à certains auteurs qui conçoivent les changements d'Eglise survenant suite à des mariages comme le seul reflet d'insatisfactions – une personne satisfaite de son Eglise ne change pas d'Eglise¹ –, nous voyons plutôt apparaître l'idée que l'épanouissement du couple passe, pour certains évangéliques, par un nouveau lieu dans lequel il se construira en symbiose avec la vie sociale de l'Eglise².

Quitter une Eglise qui change

En ce qui concerne les départs ayant directement trait à l'Eglise, les plus fréquents ont lieu suite à des changements, voire des bouleversements, quant à l'orientation théologique de l'Eglise. L'orientation théologique est propre à chaque Eglise évangélique. Elle se définit, entre autres, par le pasteur (ou l'absence de pasteur), la manière d'interpréter la Bible, de vivre la foi ou encore par le choix du type de liturgie. Lorsque des modifications surviennent à ces niveaux, certains évangéliques, mécontents et/ou ne se sentant plus à leur place, prennent la décision d'aller « voir ailleurs ».

Un changement de pasteur peut se présenter comme un moment très critique pour la communauté amenant certains membres à partir. Selon les sous-milieus, le pasteur occupe une place capitale au sein

1. Cf. HOGE/DINGES/JOHNSON/GONZALES, 2002.

2. A l'opposé, même si nous n'avons pas de tels exemples dans notre échantillon, nous pouvons supposer que si le mariage est un facteur de changement d'Eglise en vue de développer le couple, le divorce peut très bien être un élément favorisant les départs. En effet, étant un phénomène encore mal vu au sein de la majorité des Eglises évangéliques, il peut faire l'objet de pressions de la part de l'entourage conduisant l'individu à changer d'Eglise. Le chapitre 5 de cet ouvrage détaille cette question.

de l'Eglise, dans son fonctionnement et sa direction. Beaucoup d'attentes sont formulées à son égard (en termes purement théologiques, mais également en termes d'écoute, de soutien, etc.). Souvent considéré comme un modèle à suivre, il lui incombe la responsabilité de donner des « *messages* » qui soient fidèles à la Bible et de conduire l'Eglise de la meilleure manière qu'il soit¹. Un changement de pasteur peut remettre en question ces aspects et amener la personne à ne plus être suffisamment « *nourrie* » durant les cultes. Ainsi, suite à un changement de pasteur, il n'est pas rare d'entendre dire que telle ou telle Eglise a vu la moitié de ses membres partir, soit pour suivre le pasteur dans son nouveau poste, soit pour aller dans une tout autre Eglise. Louis (58, Ch, bibliothécaire) a d'ailleurs comparé ces nombreux départs d'Eglise à des « *hémorragies* ». Concrètement, quand un nouveau pasteur est arrivé dans l'Eglise réformée de Jack (53, Ch, missionnaire), l'orientation de celle-ci a, d'après lui, totalement changé :

Avec le changement de pasteur [...] y avait aussi un changement de philosophie de ministère, de manière de voir l'Evangile, une approche qui était beaucoup moins évangélique qu'auparavant. Donc pour moi, ça correspondait plus forcément à mes données, mes critères pour être dans une Eglise.

De la même manière, Justine (45, Ch, à la recherche d'emploi) a pris la décision de changer d'Eglise suite à l'arrivée d'un nouveau pasteur qui, à ses yeux, n'était pas réellement un pasteur :

C'était quelqu'un qui avait reçu le fardeau d'évangéliste [...] c'est d'aller dans les villes et parler de Dieu ouvertement [...]. Avec mon mari, on sait que pour conduire une Eglise, il faut pas avoir ce cœur-là, il faut avoir un cœur d'enseignant, de berger.

En désaccord avec les changements survenus au niveau de la direction pastorale de leur Eglise respective, autant Jack que Justine décideront de rejoindre une nouvelle Eglise.

Mais d'importants changements théologiques peuvent également avoir lieu même si les pasteurs restent. C'est le cas quand une Eglise est affectée par l'un des différents « mouvements » ou « vagues » qui se répandent parfois dans le milieu évangélique. Lorsque le mouve-

1. Ces remarques doivent évidemment être comprises en fonction des sous-milieus, de la définition quant à l'interprétation des textes bibliques ou encore de la compréhension de l'organisation, etc.

ment appelé Bénédiction de Toronto¹ a été importé en Suisse, le fonctionnement de certaines Eglises évangéliques a été profondément bouleversé². Cela a eu des répercussions sur les membres, notamment en ce qui concerne leur « satisfaction doctrinale ». Louis fait partie de ceux qui n'ont pas supporté les changements causés par ce mouvement et, tout comme cela fut le cas pour Jack et Justine, l'impression de ne plus être « *nourri* » durant les cultes l'a poussé progressivement, avec sa famille, à opter pour une nouvelle Eglise :

Le sermon devenait un peu très très petit, ristrette pis [...] on chantait beaucoup beaucoup, y avait des gens qui dansaient enfin pis alors d'autres qui commençaient à tomber par terre et à rester par terre. Alors là on commençait à trouver que c'était un peu poussé quoi.

Pour terminer, la musique est souvent citée comme un élément pouvant ébranler la direction de l'Eglise, impactant, là aussi, la satisfaction et les attentes des individus. Quand l'Eglise de Victor (24, Ch, étudiant) a envisagé d'introduire la batterie, il se rappelle que cela a posé problème à quelques membres qui ont alors menacé de partir le jour où cet instrument rentrerait à l'Eglise. Même son de cloche dans les propos de Catherine (63, C, retraitée) qui suppose qu'un certain nombre de départs a eu lieu à cause de la musique. De plus, le « problème » de la musique soulève un autre axe de tensions au sein des Eglises, à savoir celui qui oppose les générations, comme Catherine l'interprète : « *C'est vrai que la musique c'est ce qui départage pas mal les communautés et les générations surtout.* » Entre ouverture à de nouvelles façons de célébrer et volonté de ne rien changer, des tensions peuvent apparaître entre jeunes et anciennes générations.

La musique, mais aussi le pasteur ou les orientations théologiques suivies par une Eglise donnée reflètent la conception qu'elle se fait quant à la manière de vivre la foi et la façon de transmettre le message biblique, valorisant davantage l'émotionnel ou l'enseignement³. Des changements à ces niveaux-là peuvent donc profondé-

1. Mouvement venu du Canada datant du début des années 1990 et mettant fortement en avant l'expérience individuelle – mais vécue généralement de manière collective – de la présence de Dieu dans des manifestations corporelles intenses (transes, fou rire, spasmes, visions, etc.), le tout accompagné de paroles, de chants et de danses.

2. Bouleversements au niveau du déroulement des cultes liés à la conception particulière de l'expérience individuelle de la présence de Dieu.

3. Le chapitre 4 de cet ouvrage revient plus en détail sur ces « cultures communautaires » évangéliques qui peuvent varier en fonction des sous-milieus.

ment remettre en question les fondements qui soutiennent une affiliation et le degré de satisfaction que celle-ci génère.

*Partir pour échapper à des pressions émanant de l'Eglise
ou pour fuir le regard des autres membres*

Dans d'autres cas, un changement d'Eglise se présente, aux yeux de certains, comme la seule solution face aux problèmes relationnels qu'ils peuvent rencontrer dans leur Eglise. Par « problèmes relationnels », nous entendons des pressions, explicites ou non, provenant des divers acteurs de l'Eglise qui réprouvent certains comportements ou opinions adoptés par l'individu en question. A partir de là, soit l'individu se conforme à la majorité, soit il quitte le groupe comme cela fut le cas pour nos deux prochains interviewés.

Dans la même Eglise depuis un certain nombre d'années, des tensions ont commencé à voir le jour entre le mari de Katja (55, C, infirmière), membre du conseil de son Eglise, et les autres membres. Au fil du temps, ces désaccords, portant sur des aspects aussi bien dogmatiques qu'organisationnels, s'amplifièrent excluant de plus en plus du groupe le mari de Katja. Des tensions, Victor (24, Ch, étudiant) et sa famille en ont également connues dans leur ancienne Eglise. Il nous explique que sa famille a commencé à se sentir très mal à l'aise le jour où le pasteur est venu la voir en lui posant un ultimatum : soit elle venait tous les dimanches à l'Eglise et payait la dîme, soit elle allait « voir ailleurs ». A cela s'ajouta le problème des tenues vestimentaires du grand frère de Victor, tenues qui ne convenaient pas à l'Eglise¹.

Le sentiment de se trouver seul contre tous, d'être en désaccord avec des points acceptés par la majorité ou le Conseil des anciens, de ne pas coller à certains modèles prônés par l'Eglise sont des éléments qui peuvent affaiblir les liens avec les autres membres, compromettre l'envie de s'engager dans l'Eglise, aussi bien que diminuer le bien-être de l'individu en général. L'affiliation est alors sérieusement remise en question, autant de la part de l'individu que de la part du groupe. Et en effet, le regard des autres membres sur les personnes « en tort » ou « fautives », les « invite » plus ou moins fortement à se comporter selon les critères définis par le groupe. Dans notre sondage quantitatif, 60,2 % des évangéliques pensent que dans leur Eglise

1. Si cet exemple n'est pas représentatif de toutes les Eglises évangéliques, il souligne néanmoins le fait que les Eglises proposent des lignes de conduite qu'il est bien de respecter.

« tout le monde se connaît et sait beaucoup de choses les uns sur les autres ». Si le sentiment d'évoluer dans une communauté soudée est généralement perçu comme un atout, cela peut rapidement être vécu comme une pression insupportable à partir du moment où l'individu se trouve en désaccord avec la « ligne officielle » de l'Eglise¹.

L'opportunité de rejoindre une « meilleure » Eglise

Finalement, pour certains, c'est le fait d'avoir trouvé une Eglise jugée plus adéquate à leurs sensibilités ou attentes qui les poussent à changer d'Eglise.

Par exemple, Sam (28, Ch, pasteur) explique son changement d'Eglise par l'attrait ressenti pour sa nouvelle Eglise. Il a toujours été rattaché à une Eglise darbyste lorsqu'à l'âge de 20 ans, il commence à ressentir de plus en plus de frustration dû à ce qu'il interprète comme un manque d'attractivité. Après avoir participé à un petit groupe de maison organisé par une Eglise charismatique, il est immédiatement charmé par le dynamisme des jeunes membres de cette dernière :

C'était incroyable comme ils parlaient de tout ce qu'ils vivaient, c'était hyper concret, ils se réjouissaient de trouver des nouveaux dons pour pouvoir les utiliser à l'Eglise euh ils découvraient des nouvelles choses sur Dieu, ils se réjouissaient à fond parce qu'ils avaient amené des nouvelles personnes à leur Eglise. Et pis moi dans mon ancienne Eglise y avait juste jamais quelqu'un de nouveau, c'était horrible. [...] Ce dont je rêvais avant, tout d'un coup j'ai réalisé que ça se trouvait devant moi.

Pour Anja (40, Ch, femme au foyer), c'est en accompagnant un proche qu'elle découvre sa nouvelle Eglise qui l'attire immédiatement car plus axée sur les « dons du Saint-Esprit » que ne l'était son ancienne Eglise :

La vision de notre communauté m'a vraiment fait une grosse impression je pense que oui et pour moi c'était aussi bien d'avoir quelque chose de nouveau. C'était vraiment pour moi le bon moment, ouais d'avoir quelque chose de vraiment nouveau.

1. Le chapitre 5 de cet ouvrage montre que la régulation communautaire passe en grande partie par un contrôle social de tous sur chacun. Chaque membre devenant un « agent de police », un « contrôleur de la règle ».

Cela dit, dans nos interviews, la configuration d'avoir trouvé une meilleure Eglise ne constitue pas la seule motivation à la base d'un départ. L'attrait pour la nouveauté semble être renforcé par des problèmes rencontrés par l'individu au sein de l'Eglise comme en témoignent les propos tenus par Sam :

J'essayais de motiver les gens où j'ai grandi chez les darbystes pis c'était hyper frustrant parce que je réalisais que beaucoup de gens étaient hyper confortables dans leurs petites structures. [...] Alors bon j'essayais de bouger les gens et tout ça mais c'était hyper crevant et frustrant.

Ainsi, le sentiment d'avoir trouvé mieux ailleurs est généralement lié aux insatisfactions et/ou aux mécontentements vis-à-vis de l'ancienne Eglise. Fanny (21, Cl, étudiante) le synthétise ainsi :

Maintenant avec l'ouverture de [nom de l'Eglise] [...] ça a fait du gros transfert d'Eglise, dans le sens où c'est toujours la même chose, il y a une nouvelle Eglise qui se crée, elle est plus jeune, elle est plus dynamique, plus belle [...] alors tous ceux qui sont mécontents de leur Eglise ils y vont, mais c'est un peu la plaie pour les nouvelles Eglises parce qu'elles se retrouvent avec un peu les râleurs enfin pas les râleurs mais les euh pas contents d'avant qui sont bourrés d'attentes et tout ça.

Nous pouvons résumer cette première partie sur ce constat tiré des données quantitatives : seuls 16,8 % des évangéliques émettent l'avis que s'ils quittaient leur Eglise, ils pourraient trouver une Eglise plus adaptée à leurs besoins¹. Les exemples donnés jusqu'à présent vont dans ce sens. Si les évangéliques partent, c'est davantage parce que cela ne va plus dans leur Eglise. Etant donné qu'ils accordent beaucoup d'importance à leur Eglise qui est un véritable lieu de vie (ils y ont créé des amitiés fortes, ils y passent beaucoup de temps et y ont leurs habitudes)², quand la satisfaction (doctrinale – affective – rela-

1. Ce résultat relativement bas doit être compris en fonction du taux très élevé de satisfaction vis-à-vis de l'Eglise : 92 % des évangéliques se disent satisfaits et très satisfaits de leur Eglise.

2. Lieu vital à bien des égards, bien qu'il existe des évangéliques qui ne se rendent dans aucune Eglise (communautés virtuelles de croyants encadrées par des cultes télévisés aux Etats-Unis ou simplement évangéliques qui ne désirent faire partie d'aucune Eglise pour vivre leur foi [FAVRE, 2006, p. 261]. Développement également de structures telles que les « Eglises de maison » ; de petits groupes de personnes qui se réunissent chez quelqu'un).

tionnelle) est touchée, il apparaît capital de chercher à s'inscrire dans une nouvelle communauté. L'épanouissement du converti passe par la vie dans l'Eglise.

9.2. Comment trouver son Eglise ?

Lorsque la personne prend la décision de changer d'Eglise, que fait-elle pour trouver sa nouvelle Eglise ? De manière générale, trois stratégies, combinées ou non, sont mobilisées : le réseau social de l'évangélique, les visites d'Eglises et la pratique de la prière.

L'importance des réseaux sociaux

Pour un certain nombre de personnes de notre échantillon, le choix de la nouvelle Eglise résulte de contacts plus ou moins directs avec cette dernière et/ou avec des gens qui la fréquentent. Dans ce sens, les réseaux sociaux de l'évangélique (parents, amis, connaissances, pasteurs...) constituent une source capitale et précieuse d'informations quant aux biens religieux que peut offrir une Eglise¹. La liste d'interviewés qui ont opté pour une Eglise en suivant le principe de bouche à oreille est relativement importante : Fritz (59, Ch, maître socioprofessionnel) qui, en revenant d'Allemagne, rejoint l'Eglise dans laquelle son beau-fils a été pasteur quelque temps, Victor (24, Ch, étudiant) qui s'installe dans l'Eglise que son frère fréquente ou encore Béatrice (41, Cl, interprète) qui décide d'aller dans l'Eglise qui regroupe plusieurs de ses connaissances proches.

« Faire son marché »

Le *Church Shopping*² fait également partie des « stratégies » utilisées en vue de trouver sa nouvelle Eglise. Ce concept anglo-saxon désigne la pratique qui consiste à se rendre en tant que visiteur dans

1. AMMERMAN, 1998, pp. 147-166 ; ELLISON, 1995, p. 91 ; SHERKAT/WILSON, 1995, p. 998.

2. Concept régulièrement utilisé dans la presse américaine pour rendre compte du comportement consumériste des Américains en matière de choix d'Eglises ou de religions. Par exemple, le titre du *Time US* « Church-Shopping : Why Americans Change Faiths » <http://www.time.com/time/nation/article/0,8599,1894361,00.html> (dernière consultation : 01.03.12). Ou le titre d'un article sur CNN « How Church Shopping is polarizing the country » <http://religion.blogs.cnn.com/2010/05/24/how-church-shopping-is-polarizing-the-country/> (dernière consultation : 01.03.12).

différents lieux de culte, tout en ayant une liste de critères qui permettra de sélectionner l'Eglise « idéale ». C'est ce qu'ont fait Katja (55, C, infirmière) et son mari avant de quitter leur ancienne Eglise. Après s'être renseignés auprès de proches qui leur ont donné quelques conseils au sujet d'Eglises qu'ils connaissaient, leur nouvelle Eglise devait également correspondre à des critères bien précis : elle devait proposer à la fois une école du dimanche pour leurs enfants et un chœur pour le mari. De plus, l'enseignement donné devait être similaire à celui auquel ils étaient habitués : la Bible devait être lue « *totallement* » et « *correctement* » : « *C'était important pour nous [...] que la totalité de la Bible soit vraiment enseignée, pas seulement qu'une partie.* » Dans leur recherche d'Eglise, le couple met en avant des paramètres qui sont élémentaires, à ses yeux, pour son insertion communautaire. La pratique du *Church Shopping* se retrouve dans le parcours de plusieurs interviewés. Si chaque individu met en avant des critères de choix personnels en vue de sélectionner sa nouvelle Eglise (proximité, taille, enseignement, etc.), l'impression de « se sentir à sa place » ou le sentiment de « se sentir bien » se présente souvent comme un indicateur crucial dans la décision finale. Notons encore que le choix de la nouvelle Eglise reste généralement dans le sous-milieu d'appartenance¹.

Trouver son Eglise grâce à Dieu

Une troisième « méthode » consiste à recourir à la prière. Il s'agit d'un mode habituel d'action des évangéliques. Accompagnant des prises de décision de tout ordre et de toute importance, cette pratique doit donner à l'évangélique, dans le cas de figure qui nous intéresse, la certitude que le choix de sa nouvelle Eglise est le bon, c'est-à-dire qu'il s'agit du choix préalablement fait par Dieu spécialement pour lui². Dans cet ordre d'idée, Jack (53, Ch, missionnaire) et sa femme se sont mis à prier afin de savoir quelle Eglise ils devaient rejoindre

1. Dans notre échantillon qualitatif, les individus qui ont changé d'Eglise sont majoritairement restés dans leur sous-milieu d'origine ou dans celui de leur précédente Eglise. Cela s'explique principalement par les processus de socialisation. Néanmoins, un changement d'Eglise peut être l'occasion d'un passage entre sous-milieus, voire une affiliation ou un retour au sein de l'Eglise réformée (cf. Chapitre 9). Les clivages théologiques plus ou moins importants entre les Eglises évangéliques, mais aussi entre le milieu évangélique et le milieu réformé ne se présentent pas forcément comme des barrières infranchissables pour l'évangélique qui désire trouver un lieu de culte.

2. Un lien semble se créer entre la représentation mise derrière la pratique de la prière et la réalisation de celle-ci dans les sentiments de « se sentir à sa place » ou de « se sentir bien » tels qu'ils ont été brièvement évoqués plus haut lorsque nous abordons les

après avoir été durant quelques années dans une Eglise réformée. Expliquant le choix de rallier son Eglise évangélique actuelle, il nous dit :

On [sa femme et lui] a prié et on a demandé au Seigneur et il nous semblait que c'était important d'être dans une Eglise qui [...] n'avait pas une grande tradition, beaucoup d'années derrière elle. On a senti ça dans la prière et quand on [est allé] en France, dans une conférence, y avait quelqu'un [...] qui avait [...] un don de la prophétie, il est venu vers nous juste pour dire « le Seigneur veut que vous soyez dans une Eglise qui n'a pas une grande tradition derrière elle c'est tout ce que j'ai à vous dire » [rires]. C'était pour nous une vraie confirmation de nos prières et [c'est] ce qu'on a cherché.

Face à la diversité d'Eglises qui se présentait à eux, Simon (33, Cl, ouvrier) et sa femme ont préféré s'en remettre à Dieu :

où est-ce que tu nous veux ? Dans quelle communauté, dans quelle Eglise ? Et puis il nous a dit d'aller là-bas et on est allé là-bas.

Comme le remarquaient Bahr et Albrecht, « *changing churches is a little like moving to a new country* »¹. Un changement d'Eglise s'organise. Compte tenu de la place qu'occupe l'Eglise dans la vie de l'évangélique, mais également face au nombre important d'Eglises² et de variantes théologiques, il peut s'avérer utile de recourir aux conseils de connaissances ou de se rendre directement sur place pour visiter quelques Eglises triées selon des critères spécifiques. Quant à la prière, inscrire la décision de rejoindre une Eglise précise dans le langage de la « volonté de Dieu », figure d'autorité incontestable aux yeux des évangéliques, permet de légitimer ce choix qui, selon les contextes d'Eglise et/ou les sous-milieus, peut poser problème à l'entourage (cf. partie 4.3).

critères du choix de la nouvelle Eglise. Ces sentiments semblent être les indicateurs confirmant le choix de Dieu.

1. BAHR/ALBRECHT, 1989, p. 180.

2. Cela est essentiellement vrai dans les zones urbaines de Suisse, zones dans lesquelles les Eglises évangéliques sont le plus représentées comparativement aux agglomérations ou aux zones plus rurales (cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011).

9.3. Est-il légitime de changer d'Eglise ?

Que se passe-t-il quand un évangélique décide de quitter son Eglise pour une autre ? La question peut se poser, car les cas de changements d'Eglise découlent principalement de décisions individuelles qui sont des logiques pouvant aller parfois à l'encontre du fonctionnement même des Eglises et des normes sociales qu'elles développent.

La norme de la fidélité ecclésiale

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, les évangéliques n'hésitent pas à changer d'Eglise s'ils se trouvent dans des situations jugées « en désaccord avec leur foi » ou s'ils ne se « sentent plus à leur place ». Une telle mobilité semble d'autant plus légitime que les évangéliques se disent d'abord chrétiens avant de se dire membres d'une Eglise donnée¹. Ainsi, Sam (28, Ch, pasteur) affirme « *d'abord vivre pour Dieu et non pour une quelconque dénomination* » ou encore Matthias (29, Ch, informaticien) assure que : « *pour moi c'est pas la communauté qui est centrale mais la relation avec Jésus* ». Toutefois, 59,2 % des évangéliques de notre échantillon quantitatif affirment qu'« *il n'est pas légitime de changer d'Eglise lorsque l'on a des problèmes dans son Eglise ou lorsque l'on se sent mal à l'aise* ». Comment expliquer cette – apparente – contradiction entre d'un côté, une mobilité élevée découlant notamment de la recherche d'un épanouissement personnel et, d'un autre côté, un devoir de responsabilité vis-à-vis de son engagement ecclésial ? La poursuite des analyses va montrer que si le libre choix de l'Eglise est approuvé en tant que principe général dont peut jouir la personne convertie, l'utilisation trop « aisée » de cette liberté l'est beaucoup moins.

Tout d'abord, on retrouve dans nos interviews une désapprobation relativement marquée vis-à-vis des changements d'Eglise qui répondraient à des logiques très souvent taxées de consuméristes. Par exemple, Fanny (21, Cl, étudiante) explique :

Je refuse d'être dans une sorte de dynamique de je vais consommer le dimanche et si ça me plaît pas je vais pas.

1. AMMERMAN, 2004, p. 228.

D'après Cécile (21, Ch, assistante médicale), la pluralité de choix en matière d'Eglises évangéliques facilite la mobilité des individus et, de ce fait, fragilise la responsabilité individuelle vis-à-vis de son Eglise :

Mes amis, c'est vrai, ils changent plus parce que t'as beaucoup plus de choix... c'est pas forcément super bien parce que si ça te correspond pas à un endroit, si tu as un problème, tu dis « tchao Berthe » et tu vas dans une autre et c'est pas forcément ça qui est mieux, tu règles rien, tu fais qu'éviter les conflits, tu pars et pis je pense que ça devient de plus en plus comme ça, plus t'as de choix, plus les gens partent facilement.

D'ailleurs, Vincent (24, Ch, étudiant) est relativement autocritique vis-à-vis des évangéliques qu'il juge trop consuméristes :

Je pense qu'il y a une tendance qui est mauvaise de faire comme un bourdon, d'aller d'une fleur à l'autre, de passer d'une Eglise à l'autre pis tu peux pas vraiment grandir parce que dès le moment où t'es confronté à quelqu'un ou à quelque chose qui te déplaît, tu changes, c'est pas bon.

D'autres interviewés parlent, de manière tout aussi critique, de « *papillonnage* » ou de « *tourisme ecclésiastique* ». Quelle que soit l'analogie faite, le constat est le même : les personnes qui se comportent ainsi ne « *s'impliquent* » pas dans la vie de l'Eglise, ne s'y « *engagent* » pas et, pour reprendre les propos de Vincent, ne « *grandissent pas dans la relation avec les gens qui vont à l'Eglise* »¹.

Parallèlement à ces critiques s'ajoute une autre donnée qui a trait aux modes de structuration des liens sociaux à l'intérieur des Eglises évangéliques. La plupart des Eglises évangéliques valorisent les liens et les échanges intragroupes. L'évangélique est lié à son groupe et un sentiment de fidélité se dégage, indépendamment des événements heureux ou malheureux qui peuvent surgir. Pour Jack (53, Ch, missionnaire) :

1. Comme exposé dans notre cadre théorique (cf. Chapitre 2, partie 2.3), le milieu ne stigmatise pas le changement d'Eglise en soi, mais davantage l'engagement laxiste que celui-ci peut impliquer, d'où des termes comme « *papillonnage* » ou « *tourisme ecclésiastique* ». Ainsi, il nous semble à nouveau plus juste d'affirmer que les Eglises évangéliques ne condamnent pas les *freeriders* ou le *freeriding* – comme le défend la *strictness theory* – mais le laxisme, l'engagement tièdes des individus envers la communauté.

Il y a une certaine loyauté qui vient [qu'il s'agisse] d'un groupe, d'une Eglise [...] la loyauté dit que voilà on va rester, on va continuer.

A la loyauté ou fidélité s'ajoute le principe de responsabilité qui soude l'individu à sa communauté. En cas de difficultés, la réaction citée en exemple (et attendue par la collectivité) devrait être celle qui consiste à résoudre le problème comme le suggère Vincent (24, Ch, étudiant) :

Si je vois un problème dans l'Eglise je me dis que c'est à moi de le corriger j'ai une responsabilité parce que cette Eglise finalement c'est moi je suis un membre de l'Eglise.

Fidélité et responsabilité se présentent alors comme des valeurs que chaque évangélique devrait avoir à l'égard de son Eglise. Conjointement au problème que peut représenter la multiplicité des choix en matière d'Eglises, les liens intragroupe permettent d'expliquer l'existence de cette norme sociale¹ décelée au travers du taux cité précédemment. En termes de survie, les Eglises doivent se protéger des changements d'Eglise qui peuvent être favorisés par le développement d'un marché religieux attractif. Elles doivent donc réguler des comportements jugés consuméristes en s'appuyant notamment sur leurs propres modes de structuration des liens entre individus.

Remarquons que cette norme de fidélité et de responsabilité ecclésiales varie selon les sous-milieus. Le sous-milieu conservateur se distingue des sous-milieus charismatique et classique. En effet, ils ne sont que 14,2 % à approuver, dans les conditions données, un changement d'Eglise contre 17,7 % des charismatiques et 24,7 % des classiques. Nous pouvons expliquer ces – petites – différences par le fait que les Eglises conservatrices sont construites sur des liens encore plus étroits, voire fermés entre individus, que ne le sont les deux autres types d'Eglises. Il s'agit souvent d'Eglises familiales – plusieurs générations de mêmes familles continuent de fréquenter ces

1. Une norme sociale peut être définie ainsi : « Principe ou modèle de conduite propre à un groupe social ou à une société. Les normes sociales sont conformes à ce qui est communément admis et légitimé par le système de valeurs propre à chaque société ou à chaque groupe social. Les normes sociales sont intériorisées par les individus au cours de la socialisation [...] » (ALPE/BEITONE/DOLLO/LAMBERT/PARAYRE, 2010, p. 227). La norme sociale se distingue de la norme juridique qui est officiellement reconnue par la société, inscrite dans le droit par exemple. La norme sociale est plus implicite, mais devient une seconde nature pour l'individu qui l'aura intégrée via les processus de socialisation.

Eglises – de petite taille, se caractérisant, conformément à la typologie des trois sous-milieus, par leur méfiance plus élevée vis-à-vis de la société environnante. Dans de tels groupes, les liens étroits entre individus renforcent le contrôle social : les départs – qu'il s'agisse de changements d'Eglise, ou de sorties définitives – sont moins bien tolérés que dans les deux autres sous-milieus.

Notons encore qu'à côté du facteur sous-milieu, l'âge joue un certain rôle sur la perception que se font les évangéliques quant à la légitimité de changer d'Eglise. Plus on avance dans les tranches d'âge, moins un changement d'Eglise est perçu comme légitime. Ce résultat peut être mis en lien avec ceux de précédentes études qui ont montré que la mobilité religieuse intervenait plus fréquemment dans la vie d'adolescents et de jeunes adultes. Les mariages et/ou les déménagements qui surviennent généralement à ces périodes, affaiblissent les anciennes attaches tout en développant de nouveaux réseaux sociaux, de nouveaux champs de connaissances¹. Nous pouvons faire l'hypothèse qu'il s'agit également de changements générationnels : les jeunes des années 2000 – évangéliques ou non – sont baignés dans la culture de la mobilité (études, travail, conjoint, etc.) ainsi que dans celle de la multiplicité des opportunités, pouvant ainsi réduire le sentiment de devoir, de fidélité vis-à-vis des groupes – comme les Eglises. Cela dit, l'âge n'a pas d'effet sur le sous-milieu conservateur : quel que soit l'âge, un changement d'Eglise est considéré comme peu légitime en cas de problème. Ce résultat renforce l'explication de la valorisation des liens intragroupe, valorisation qui peut être d'autant plus soutenue dans un contexte de marché attractif.

9.4. Les pertes engendrées par un changement d'Eglise

Le modèle de conduite valorisé par le milieu évangélique est par conséquent celui qui consiste à rester fidèle à son Eglise, quelle que soit la situation dans laquelle celle-ci, ou l'individu, se trouve. Cela étant dit, il ne s'agit pas d'une norme trop contraignante, puisque les évangéliques sont libres de partir. Toutefois, dévier de cette norme peut parfois engendrer certaines sanctions qui se situeront au niveau des liens sociaux que l'individu avait créés au sein de son ancienne Eglise².

1. Cf. STARK/FINKE, 2000.

2. Les normes régulent les comportements des individus. En cas de déviance (transgression ou non-conformité), le groupe social ou la société a prévu des sanctions

La perte de reconnaissance et d'amitiés

Les évangéliques parlent souvent de l'apport relationnel et sentimental que leur fournit leur engagement dans l'Eglise. Cela provient de la valorisation des rapports à l'intérieur du groupe créant ainsi un environnement souvent comparé à celui d'une famille. Au fil du temps et de l'engagement, l'évangélique acquiert ainsi un véritable capital social au sein de son Eglise¹. Dans cet ordre d'idée, un changement d'Eglise peut avoir pour effet d'altérer les liens amicaux et sociaux que la personne a tissés au sein de son ancienne communauté. A la question de savoir ce qu'a signifié pour elle le fait d'avoir changé d'Eglise, Katja (55, C, infirmière) répond que cet événement lui a fait « *perdre* » ses connaissances et amis. Et au travers des discours, quel que soit le sous-milieu, l'idée que les amitiés créées au sein d'une Eglise donnée peuvent être perdues revient à plusieurs reprises, notamment lorsque nous avons demandé à nos interlocuteurs d'estimer ce qu'ils regretteraient le plus, dans leur Eglise respective, s'ils étaient amenés à déménager. Dans ces conditions hypothétiques, des termes forts sont mobilisés : il s'agirait de « *faire le deuil de ce [qui a été] vécu* », d'une « *déchirure* » ou alors cela correspondrait au fait « *de quitter [une] famille* ». Les propos de ces personnes laissent sous-entendre qu'en dehors de l'Eglise, les liens amicaux créés ne peuvent pas ou plus exister et le vécu de Katja abonde dans ce sens.

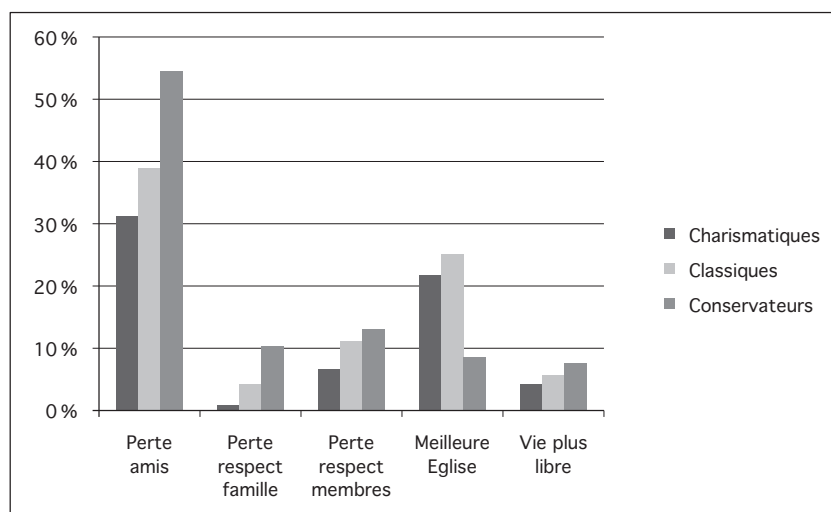
Le graphique 9.1 montre distinctement que pour les évangéliques des trois sous-milieus, la perte des amitiés est ce qui est le plus redouté en cas de départ de l'Eglise. En quittant une Eglise, la personne perd l'occasion pratique de voir régulièrement ses amis et ce dans un cadre planifié selon un rythme hebdomadaire. N'étant plus là, ces opportunités tombent d'elles-mêmes. Ces pertes peuvent être

qui peuvent être négatives (positives en cas de comportements exemplaires), formelles (par exemple excommunication) ou informelles (regard désapprobateur, remarques). Ces sanctions ont pour but de signifier à l'individu qu'il ne correspond pas à ce qu'on attend de lui (ALPE/BEITONE/DOLLO/LAMBERT/PARAYRE, 2010, p. 227).

1. Selon Bourdieu, un capital social est « la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » qui se concrétise par l'appartenance à un groupe et dont les liens entre individus fournissent à la personne des « profits matériels » (divers services) ou « symboliques » (appartenir à un groupe prestigieux, « élu ») (1980, pp. 2-3). Cependant, la possession de ce réseau n'est pas éternelle ; l'existence des liens sociaux nécessite, de la part de l'individu, un travail d'engagement, d'investissement et d'entretien (temps, énergie, argent) en vue de perpétuer les échanges matériels et symboliques. Ces derniers en tant que signes de reconnaissance fondent, mais aussi délimitent le groupe.

également interprétées en termes de sanctions de type informel¹, présentes dans les trois sous-milieus, avec une nouvelle fois, une prédominance du sous-milieu conservateur dans lequel on pense le plus perdre son capital social. Cela peut parfaitement s'expliquer par le type de liens valorisés entre les individus dans ces groupes – liens plus étroits – mais aussi par la symbolique du départ. Pour les personnes qui restent, le départ d'un membre pour une autre Eglise signifie parfois bien plus qu'un simple changement de groupe. Il peut être interprété comme une « *trahison* » et un reniement du groupe.

Graphique 9.1 Les pertes en fonction des sous-milieus



Dans d'autres circonstances, ce capital social peut être une puissante source de satisfaction personnelle et devenir alors un facteur qui retient l'individu malgré des tensions au sein de son Eglise ou malgré un déménagement. Certaines personnes comme Fanny (21, Cl, étudiante) ont préféré, après un déménagement, faire les déplacements plutôt que de « perdre » leur capital social :

1. Dans nos interviews, nous n'avons pas d'exemples de sanction que l'on pourrait définir de formelle telle l'excommunication qui peut être pratiquée au sein du catholicisme. Nous avons le cas d'une personne, Rémi (50, Ch, professeur), qui est montée en chaire pour expliquer sa décision de changer d'Eglise. Il s'est donc exposé au regard peut-être désapprouvateur de son entourage ecclésial. Charlotte (27, C, maîtresse d'école) se rappelle également de personnes qui sont montées en chaire dans son ancienne Eglise pour expliquer pourquoi elles quittaient l'Eglise. Malgré ces deux références, cette démarche n'a été suivie par aucun autre évangélique qui a changé d'Eglise.

J'aurais très bien pu changer [d'Eglise], mais je pense que c'est devenu ma famille petit à petit [...] c'est là que j'ai grandi et c'est là que j'ai tissé des liens avec des gens et après il a plus vraiment de raisons de partir dans le sens que c'est là où j'ai mes meilleurs potes, des gens avec qui j'ai vécu plein de choses et c'est là où je suis nourrie [...] il y a quand même une sorte de réseau qui se crée c'est assez familial et il y a un attachement.

Ce contre-exemple témoigne des possibles pertes sociales qui découleraient d'un changement d'Eglise.

*Quitter son Eglise pour une autre : l'incompréhension
des membres de sa famille, de son Eglise*

A côté des amis, les évangéliques citent peu, voire pas du tout leur entourage familial direct ou les autres membres de l'Eglise lorsqu'ils parlent de leur changement d'Eglise. Au regard des résultats du graphique 9.1, l'éventualité de perdre le respect de ces deux catégories d'individus effleure peu les évangéliques ou beaucoup moins que la peur de perdre leurs amitiés. Toutefois, nous constatons que ce sont une nouvelle fois les conservateurs qui se distinguent des deux autres groupes. Même s'il ne s'agit que de pertes « estimées » en cas de démission, elles reflètent les représentations que se fait un groupe sur des départs de membres¹. Le parcours de Sam peut être éclairant, mais aussi emblématique des départs qui peuvent se produire au sein de ce sous-milieu. La peur du regard des autres membres de son Eglise a probablement joué un rôle quant au temps que Sam (28, Ch, pasteur) a pris entre le moment de la découverte de sa nouvelle Eglise, l'annonce de sa décision et le changement à proprement parlé. Il se passera quatre mois durant lesquels il mettra en question sa situation ecclésiale et familiale, quatre mois de tiraillement entre le fait de « *devoir* » rester dans son Eglise, au sein de laquelle se trouve pratiquement toute sa famille, et l'envie de rejoindre une Eglise qu'il jugeait plus dynamique. Une fois sa décision prise, Sam a dû faire face aux remarques de son entourage :

Au début, certains [membres de l'ancienne Eglise] me disaient que fallait que j'arrête avec mon petit trip de groupe de jeunes et tout ça

1. A l'inverse, remarquons que dans la perspective de quitter son Eglise, l'impres-
sion d'avoir alors une « *vie plus libre* » est plus forte chez les conservateurs. Ce résultat
souligne le type de relations qui prévaut dans les Eglises de ce sous-milieu et le contrôle
social qui en découle.

et pis j'essayais de leur expliquer que c'était une Eglise pis euh aujourd'hui, ils parlent différemment parce qu'ils voient qu'on a du succès.

Ces propos qui s'apparentent à de l'incompréhension, s'ils ne représentent pas des barrières infranchissables, sont néanmoins des pressions qui compliquent le changement. Si un changement d'Eglise n'engendre pas un rejet de type excommunication, il peut être quelquefois accompagné de sanctions qui sont plus ou moins fortes selon les sous-milieus : parfois pression et incompréhension de l'entourage familial, mais surtout perte de contact avec des personnes considérées jusqu'alors comme ses meilleurs amis. Autant d'éléments visant à signifier à l'évangélique, pourtant libre de ses choix, qu'on ne quitte pas si facilement son groupe.

Compte tenu du temps que les évangéliques investissent dans leur Eglise, de l'importance pratique, intellectuelle, sociale que celle-ci joue dans leur vie, l'Eglise se présente comme un lieu de premier ordre qui peut être une source de satisfaction énorme, mais qui peut parfois ne plus répondre aux attentes et exigences des individus. En cas de problèmes dans leur Eglise, les évangéliques ne renonceront guère à l'Eglise en tant qu'institution, mais préféreront aller « voir ailleurs » malgré les conséquences que peut engendrer un tel choix. Ensuite, au regard de notre question centrale, la thématique des changements d'Eglise est finalement une donnée importante pour comprendre et expliquer le développement du milieu évangélique, sans pour autant sous-estimer les processus de socialisation des enfants et le phénomène des conversions exogènes. En effet, quelles que soient les raisons à la base des changements d'Eglise, l'importance que les évangéliques accordent à la réaffiliation, soulignée par tous les parcours présentés dans ce chapitre, nous permet de dire que ce phénomène contribue à la pérennisation de ce milieu. Les déplacements, qu'ils aient lieu au sein d'un même sous-milieu, à l'intérieur du milieu évangélique, voire vers ou à partir des Eglises réformées rendent possible la diffusion et la transmission de « l'ethos évangélique ». Le marché interne de ce milieu, vivant et pluriel, doit être également pris en compte afin de comprendre cette circulation. Face à la diversité des offres, les évangéliques peuvent toujours trouver un lieu plus satisfaisant à leurs yeux, et la création fréquente de nouvelles Eglises et donc d'offres continue à nourrir ce marché, gardant ainsi les individus en son sein. Cependant, ce marché n'empêche pas l'autorégulation des Eglises prises individuellement.

Les sanctions possibles en cas de changement d'Eglise sont là pour en témoigner. Finalement, entre quête d'un bien-être individuel et fidélité à une Eglise, seconde famille, la problématique des changements d'Eglise souligne parfaitement les tensions de l'évangélisme contemporain.

Chapitre 10

ÊTRE ÉVANGÉLIQUE DANS UNE PAROISSE RÉFORMÉE

Caroline GACHET

Ce chapitre est l'occasion d'analyser une réalité encore peu étudiée, mais pourtant bien connue sur le terrain : la présence active d'une minorité évangélique ou de sensibilité évangélique dans les paroisses réformées de Suisse¹. Cette présence trouve ses origines dans les racines historiques plus ou moins communes que partagent les Eglises d'orientation réformée et celles d'orientation évangélique, ainsi que dans le caractère interdénotationnel de l'évangélisme². Appartenir à une Eglise évangélique n'est pas forcément nécessaire pour se définir évangélique ou encore pour pratiquer d'une manière qui se voudrait évangélique. La diversité des théologies et la souplesse des appartenances propre à l'univers protestant rendent possible cet état de fait, tout comme elles peuvent également en compliquer l'approche et l'analyse. L'objectif de ce chapitre est d'apporter des pistes de compréhension et d'explication à l'affiliation et à l'engagement d'évangéliques ou de personnes de tendance évangélique dans les paroisses réformées de Suisse en partant de l'analyse d'entretiens menés auprès d'un groupe de treize personnes³. Nous chercherons à comprendre les différentes expressions de ces sensibilités évangéliques (types d'engagement et manières de se définir). Ensuite, nous observerons les articulations que ces personnes développent entre leurs conceptions de la foi et leur engagement réformé. Finalement, nous réfléchirons aux raisons de ces

1. Ici, l'emploi du terme « réformé » se comprend d'après l'influence des Réformes zwinglienne et calvinienne en Suisse et en Allemagne du Sud (cf. article sur « Les Eglises évangéliques réformées », *Dictionnaire historique de la Suisse*, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11430.php>, dernière visite 09.08.10.). Pour un développement plus complet sur les Eglises réformées en Suisse, leurs origines, leur situation actuelle ou encore leur organisation (cf. BERNHARDT, 2009 ; STOLZ/BALLIF, 2010).

2. La compréhension de « l'être évangélique » ne dépend pas nécessairement de l'appartenance à une Eglise de cette orientation en particulier mais davantage de l'acte de conversion (cf. Chapitre 3)

3. Pour plus de détails sur l'échantillon se reporter à l'Annexe méthodologique.

affiliations et aux rapports que ces individus entretiennent avec leur entourage réformé. En toile de fond, nous verrons également que ce type d'affiliation participe, dans une certaine mesure, au maintien du milieu évangélique dans notre société.

10.1. Les évangéliques affiliés à des paroisses réformées

Comment se présente l'affiliation ecclésiale de personnes évangéliques ou de tendance évangélique ? Quels attributs – évangéliques ou réformés – s'approprient-elles pour se définir et signifier leur engagement ? Considérant les groupes sociaux¹ comme des réservoirs de données dans lesquels les individus puisent pour se définir², nous nous focaliserons par conséquent sur le versant social de l'identité³ avec pour enjeu, celui d'analyser le rapport qui s'instaure entre les groupes – d'appartenance et/ou de référence – et la définition de soi.

Plusieurs façons de s'engager

En traitant la problématique d'évangéliques ou de personnes de sensibilité évangélique affiliées aux Eglises réformées, nous nous heurtons rapidement à une première difficulté, à savoir celle de leur nombre. Comment estimer la taille de cette population alors que

1. Le concept de groupe renvoie à un collectif d'individus liés entre eux par un « rapport, réel ou symbolique, dans lequel se tissent des communautés d'action et de pensée qui orientent les conduites, dans un champ social où d'autres groupes existent. [Ces groupes] renvoient également à une forme mentale, à travers laquelle se structurent les identités personnelles et collectives, et qu'on peut désigner par "groupalité" » (AEBISCHER/OBERLÉ 2007, p. 5).

2. Résultat des processus liés à la modernité, les appartenances groupales relèvent de plus en plus de choix et découlent de moins en moins d'héritage. L'individu se trouve libre de composer avec ce que peut offrir un groupe donné et il n'est plus « assujéti à des rôles imposés » par la société, par son/ses groupes d'appartenance. Les groupes sont alors des ressources qui offrent « des contenus significatifs », du sens à l'existence (KAUFMANN, 2004, pp. 73 et 122).

3. Bien que vaste, souvent difficile à manipuler ou encore mal utilisé, le concept d'identité est généralement compris sur deux niveaux : le premier niveau concerne la partie subjective qui forme l'identité d'un individu alors que le second renvoie aux référents sociaux ou collectifs utilisés pour sa construction. Nous retiendrons que la formation de l'identité est un processus actif, dynamique, constant, qui se forme à partir des interactions sociales, de l'influence du milieu social et du poids des déterminants sociaux (AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, pp. 44-46 ; cf. KAUFMANN, 2004).

ses pourtours sont eux-mêmes difficiles à percevoir ?¹ D'après les chiffres de l'étude NCSS, 16 % du total des membres réguliers des Eglises réformées de Suisse se reconnaissent comme évangéliques². Notons également que 29,9 % des membres d'Eglises évangéliques interrogés dans la partie quantitative de notre étude ont affirmé appartenir à une autre Eglise dite officielle : 93,8 % à une Eglise réformée, 6,2 % à une Eglise catholique. Toutefois, il est impossible avec ce type de questionnaire de savoir si ce phénomène de double appartenance renvoie à un lien officiel, voire symbolique, à une Eglise d'Etat ou s'il reflète un engagement véritablement actif, n'empêchant pas le lien symbolique. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse tout particulièrement dans ce chapitre.

Le tableau 10.1 permet de se représenter les engagements et les appartenances des treize personnes interviewées. Il est construit en fonction du type d'engagement (appartenance à une paroisse réformée – idem avec fréquentation du milieu évangélique – double appartenance) et de la tendance de la paroisse réformée. Il faut préciser que toutes les paroisses réformées de l'échantillon sont rattachées à la Fédération des Eglises protestantes de Suisse (FEPS)³. Au sein de cette Fédération, plusieurs orientations protestantes peuvent être présentes⁴. Cela signifie que chaque Eglise suit l'orientation choisie par le pasteur ou le conseil paroissial. Ainsi, il est possible de trouver des Eglises réformées qui ont été plus ou moins influencées par le

1. Les difficultés résident autant dans les outils statistiques que dans les réponses données par les acteurs. Par exemple, les enquêtes proposent parfois des choix limités au sujet de la confession ou alors, certains individus assument plus ou moins leur positionnement théologique et ne sont pas tout à fait « honnêtes » en cochant les réponses. Cela dit, il existe mille façons d'être et de se dire protestant. L'enjeu de ce chapitre est justement de cerner la manière dont ces personnes se définissent malgré la complexité amenée par l'autodésignation des acteurs et la catégorisation des chercheurs (WILLAIME, 2011, p. 377). Cela étant dit, les treize personnes de cet échantillon rentrent toutes dans notre définition de l'évangélisme : conversion personnelle, centralité de Jésus-Christ, centralité de la Bible, interdénotationnalité, évangélisation.

2. Cf. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET, 2011.

3. La FEPS est un organe fédérant 26 Eglises de Suisse (24 Eglises réformées cantonales, l'Eglise évangélique méthodiste en Suisse et l'Eglise évangélique libre de Genève). Elle représente les protestants de Suisse au niveau national et international. Elle se présente également comme le principal interlocuteur entre ces diverses Eglises et les autorités fédérales et organisations laïques ou religieuses. Pour plus d'informations, cf. son site officiel : <http://www.sek-feps.ch/> dernière consultation 29.11.2011. Voir aussi BERNHARDT, 2009, pp. 121-132.

4. Héritage des réformes de Calvin, Zwingli ou encore Bullinger. Cependant, les paroisses réformées n'ont, le plus souvent, ni théologie ni confession de foi unificatrice.

renouveau charismatique¹ et qui essaient de combiner différentes conceptions et approches de la foi et de la piété – nous avons une Eglise qui entre dans ce cas de figure. Il existe également des Eglises qui restent volontairement à l'écart de ce type de courant, proposant par exemple à leurs membres intéressés par des manifestations plus charismatiques, de les vivre en dehors de leurs structures.

Tableau 10.1 Tendances de l'Eglise réformée et type d'engagement

		<i>Type d'engagement</i>		
		Appartenance paroisse réformée	Appartenance paroisse réformée avec fréquentation cultes milieu évangélique	Double appartenance (paroisse réformée et Eglise évangélique)
<i>Tendance de la paroisse réformée</i>	Paroisse réformée de tradition réformée	Rosemarie (59 ans)	Christian (50 ans) Erich (45) Hermann (86) Pierrette (62) Romana (29) Sonja (55)	Michel (49 ans) Priska (25)
	Paroisse réformée de tendance évangélique	Aline (28 ans) Aude (35) Elisabeth (76) Nicolas (51)		

1. Valorisation de l'expérience des charismes (parler en langues, guérison, prophétie, etc.).

Notre échantillon souligne les diverses formes d'appartenance et de tendance théologique que tolère le protestantisme dans son ensemble¹, diverses formes représentées dans le tableau 10.1. Bien que membres d'une Eglise réformée, ces personnes peuvent entretenir des liens plus ou moins étroits avec certaines Eglises évangéliques allant de la fréquentation irrégulière des cultes à la double appartenance ecclésiale. Toutes ces personnes fréquentent ou ont fréquenté une Eglise ou un groupe évangélique, certaines ont même reçu une éducation religieuse dans une Eglise évangélique. Plus concrètement, comme le montre le tableau, la majorité de ces individus appartient à une paroisse réformée de tradition réformée et se rend de temps à autre dans des cultes donnés par des Eglises évangéliques. La deuxième grande partie de l'échantillon appartient à une paroisse réformée de tendance évangélique. Ce groupe ne fréquente pas d'autres Eglises. Il y a également le phénomène de la double appartenance qui consiste alors à être membre à la fois d'une paroisse réformée et à la fois d'une Eglise évangélique, impliquant une fréquentation des deux environnements culturels. Finalement, la dernière modalité, qui ne concerne qu'une seule personne, est d'appartenir à une paroisse réformée de tradition réformée, sans fréquenter de cultes évangéliques. Ces appartenances groupales offrent diverses significations et référents identitaires aux personnes qui en sont demandeuses.

Une variété d'attributs pour se définir

Comment ces individus se définissent-ils de manière spontanée ?² Différents termes sont mobilisés en vue de le faire. Le vocable de « chrétien » – « *Christ/in sein* » – est le plus largement utilisé, tout comme celui de « croyant » avec la particularité que ce dernier se

1. BÉRAUD, 2011, p. 209.

2. Sous cette expression, nous regroupons tous les moments, durant l'interview, où la personne se définit sans que le chercheur n'ait posé une question directement sur son autoperception. Dans la théorie de l'identité sociale, il s'agit du processus appelé « *self-categorization* » ou « autocatégorisation », processus au travers duquel l'individu se définit en tant que membre de tel ou tel groupe social en s'en appropriant les caractéristiques (STETS/BURKE, 2000, p. 224). L'autocatégorisation se fait par opposition aux autres groupes sociaux (« je suis membre du groupe X et non du groupe Y ») et dépend également des contextes (« je suis une femme / un homme » ; « je suis journaliste / plombier ») (AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, p. 54). Elle implique également, pour l'individu, d'avoir cerné les normes et les modèles de conduite permis, valorisés ou prohibés au sein du groupe. Ceci dit, nous sommes conscients des biais dans la manière même de se présenter, biais induits par le contexte de l'entretien (cf. Annexe méthodologique).

trouve essentiellement au sein des discours de personnes de langue maternelle allemande – « *Gläubig sein* ». Si le terme de « *tendance évangélique* » – « *evangelikale Tendenz* » – ressort à quelques reprises, celui d'« *évangélique* » n'apparaît spontanément que dans deux discours. En ce qui concerne l'identification à d'autres attributs, il est très intéressant de noter que seules trois personnes emploient le terme de « *réformé* » pour se définir. De plus, il est soit rattaché à l'expression de « *tendance évangélique* » comme cela est le cas pour Christian (50, meunier) : « *donc moi je me définirais comme réformé de tendance évangélique* », soit utilisé à des fins spécifiques, à l'instar d'Aude (35, conseillère en relation d'aide)¹ :

Ma première identité c'est toujours réformée quand j'en parle donc ouais c'est plus par non-envie de se confronter à ce genre de remarques [critiques à l'égard des évangéliques].

Ensuite, lorsque nous leur avons demandé s'ils se définissaient comme évangéliques, plusieurs cas de figure se sont présentés. Michel (48, vigneron) est le seul à s'approprier pleinement ce vocable alors que la plupart hésitent – dans le sens d'être moins tranché – à se définir uniquement et entièrement en tant que tel. Les personnes associent très fréquemment plusieurs termes pour se définir. Michel, même s'il se définit comme évangélique, ajoute à un autre moment : « *Je me considère comme chrétien évangélique avec un engagement réformé* » ; Erich (45, agriculteur), lui, nous dit : « *Je suis d'une certaine manière, comment je dois dire ça, un mélange entre Eglise nationale et une Eglise libre de n'importe où* », ou Pierrette (62, retraitée) qui précise : « *Je suis chrétienne engagée.* » Certains demandent à l'interviewé de préciser ce terme car ils ne savent pas véritablement dans quel sens le prendre ou lui donner. Il arrive aussi que d'autres préfèrent clairement s'en distancier à l'image d'Aude citée précédemment ou de Priska (25, enseignante en histoire des religions). Cette jeune femme dit éviter cette définition notamment au sein des Eglises réformées qui, selon elle, n'ont pas une haute opinion des évangéliques :

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

Je ne me décrirais pas moi-même comme évangélique pour moi c'est vraiment plutôt un gros mot. En fait j'ai déjà remarqué que dans les Eglises réformées que c'est pas un mot utilisé¹.

Finalement, plusieurs s'accordent pour dire que ce sont « les autres », c'est-à-dire leur entourage principalement ecclésial, qui les rangent sous cette étiquette. C'est parce que Pierrette a eu un désaccord avec son pasteur au sujet d'Halloween, fête qu'elle désapprouve, parce que Nicolas défend une théologie qui n'est pas celle de la grâce, parce que Rosemarie fréquente un cercle de maison ou encore parce que Michel parle de sa foi autour de lui qu'ils pensent tous être perçus en tant qu'évangéliques par leur pasteur ou par les membres de leur Eglise.

On le voit, dans l'ensemble, ces personnes ne se définissent pas complètement comme évangéliques et quasiment jamais comme réformées². Toutefois, à l'exception de deux individus³, tous parlent en termes de « nous » lorsqu'ils évoquent les Eglises réformées et de « eux » pour les Eglises évangéliques. Globalement, malgré la variété des attributions, il ressort assez clairement que ces personnes se sentent et se perçoivent « membres » d'une paroisse réformée, voire

1. Cette distance provient du fait que pour certaines personnes, le terme « évangélique » est socialement mal connoté. Cela est d'autant plus fort en allemand avec le concept de *evangelikal*. Historiquement, il semble avoir fait son apparition lors d'un congrès missionnaire qui s'est tenu à Berlin en 1966 et qui fut organisé par des théologiens et responsables du monde évangélique « classique » dans le sillage de l'Américain Billy Graham. En s'appropriant ce terme, ils visaient à redéfinir les objectifs qui devaient être poursuivis par les « vrais chrétiens » (évangélisation, nécessité d'être confessant ou encore centralité et autorité des Ecritures, etc.) tout en se démarquant des personnes qu'ils considéraient comme infidèles aux principes de la Bible. Ce congrès doit être replacé dans le contexte de l'époque qui était teinté de libéralisme théologique (cf. note 20). Bien que ce congrès présidé par Billy Graham avait un ton moins polémique que missionnaire, il est probable que l'image négative, voire les préjugés qui entourent le mot *evangelikal* provienne de cet événement (cf. GERBER, 1966).

2. Il est probable que le contexte environnant a lui aussi une influence quant à la manière de se définir. Alors que les Eglises évangéliques fournissent à leurs membres une identité relativement marquée et délimitée, les Eglises réformées sont, quant à elles, beaucoup plus souples et ouvertes à la diversité (BRUCE, 1990, p. 132).

3. Dans les interviews en français, à part Michel, personne ne s'engage dans le milieu évangélique. Michel dira « on » quand il parle des évangéliques, tandis que les autres diront « les évangéliques ». Priska est dans le même cas en ce qui concerne le groupe des germanophones. Cela pourrait être lié au type d'appartenance puisque ces deux personnes sont membres des deux Eglises avec un sentiment d'appartenance plus élevé pour le groupe des évangéliques (cf. tableau 10.1).

de l'Eglise réformée¹. L'identification au groupe réformé passe donc essentiellement par le lien officiel que confère le statut de membre, par l'engagement financier et une présence active et fréquente au sein de l'Eglise. Ensuite, elles s'attribueront plus facilement le terme de tendance évangélique² avec une préférence à définir leurs pratiques et croyances de « chrétiennes ». Concernant le terme d'évangélique, même s'il n'est pas souvent mobilisé tout seul, il semble pouvoir correspondre à l'image que se font ces personnes d'elles-mêmes et de certaines de leurs pratiques et conceptions. Pour preuve, le fait que personne ne s'offusque ou ne refuse d'être étiqueté comme évangélique. Si le groupe réformé est le groupe d'appartenance, le groupe évangélique semble alors faire office de groupe de référence³ comme la partie suivante va le souligner.

10.2. Un engagement réformé avec des attitudes plus confessantes

A quel niveau et comment s'exprime concrètement la sensibilité évangélique de ces individus membres de paroisses réformées ? A travers quels aspects prend-elle forme ? L'identité sociale ne se construit pas seulement sur un processus d'autocatégorisation et de catégorisation. Elle implique également que l'individu s'identifie et incorpore des pratiques et conceptions du groupe, des éléments auxquels il donne de la valeur et de la signification et qui, en retour, lui fournissent du sens⁴. C'est donc à travers l'identification et l'incor-

1. Ils parlent souvent de « l'Eglise réformée » (alors qu'ils disent les Eglises évangéliques).

2. Evidemment, il est possible que certaines questions posées par les chercheurs (guidées par les objectifs de la recherche) aient induit ces personnes à employer ce concept. Cependant, même s'il faut tenir compte de ce type de biais, le fait que ces personnes l'utilisent pour parler d'elles ou de leurs pratiques signifie qu'il existe un certain degré d'identification à celui-ci.

3. Le sentiment d'appartenance se définit à partir du moment où les individus se perçoivent comme membres du groupe tout en étant définis par d'autres comme membres de ce même groupe (il s'agit de la « visibilité sociale », concept qui renvoie à la reconnaissance de l'extérieur, cf. BROWN, 1988). Les groupes de référence ont, quant à eux, une fonction à la fois comparative et normative. Ils servent à évaluer le groupe d'appartenance (positivement ou négativement) tout en offrant d'autres normes et modèles auxquels l'individu peut s'identifier symboliquement ou concrètement (AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, p. 47). Sans vouloir y appartenir, les groupes de référence permettent de s'autoévaluer, de se juger et selon les thématiques, ils donnent éventuellement une meilleure image de soi que ne le ferait le groupe d'appartenance.

4. TAJFEL, 1972, p. 292.

poration de certains éléments spécifiques que se dessinent les sensibilités évangéliques, mais aussi réformées de ces personnes.

Le baptême par immersion

A la lecture des entretiens, on s'aperçoit que pour certaines personnes de ce groupe, le baptême par immersion, répandu dans les Eglises évangéliques, est fortement valorisé en tant que pratique signifiant un engagement important. A leurs yeux, il implique un « témoignage », une « décision personnelle », « consciente », un « signe d'adhésion » ou encore un « engagement ». Pour certains, ce type de baptême leur permet de se définir comme évangélique, à l'image de Christian (50, meunier) et de Pierrette (62, retraitée) qui expliquent se sentir « plus évangéliques » parce qu'ils ont décidé de ne pas baptiser leurs enfants lorsqu'ils étaient encore petits, leur laissant le choix une fois adulte. Ils sont deux (Christian et Michel, 48, vigneron) à avoir été baptisés enfant à l'Eglise réformée et à avoir demandé le baptême par immersion une fois dans une Eglise évangélique. Tous deux l'ont fait pour le sens de l'engagement.

L'identification à cette pratique est d'autant plus forte que ces personnes l'opposent au baptême pratiqué dans la plupart des Eglises réformées. Cela leur permet de se distinguer, voire de se distancier du baptême réformé qui renvoie, à leurs yeux, à une image passive de l'individu puisqu'il s'agit de l'aspersion du nouveau-né. De plus, le baptême par immersion recouvre une symbolique qui serait atténuée dans le baptême réformé. Pierrette dit :

C'est vrai qu'à l'Eglise réformée, on fait les trois gouttes d'eau sur la tête [...] je trouvais que le baptême par immersion représentait mieux ce que ça signifie puisqu'on dit que baptiser ça veut dire plonger alors pour moi, c'était vraiment, je trouve que par immersion, on plonge la personne, c'est comme si elle quitte son ancienne vie et elle revient à une nouvelle. Avec les trois gouttes d'eau, c'est peut-être plus le sens de la purification ou chais pas quoi, je trouve que ça a moins le symbole de ce que signifie le baptême.

Un positionnement clair vis-à-vis de Jésus-Christ

Un autre aspect au travers duquel une bonne partie de ces personnes se reconnaissent est le positionnement clair que les Eglises évangéliques demandent aux individus vis-à-vis de Dieu et sa mise

en pratique. Pour Hermann (86, retraité), dans les Eglises évangéliques

on essaie vraiment de connaître et reconnaître Jésus-Christ comme son Seigneur et son Maître. C'est clairement dit, et (c'est) un ordre.

Connaître et reconnaître Jésus demande ensuite une prise de décision comme le souligne Pierrette (62, retraitée) :

Dans les Eglises évangéliques, y a vraiment ce pas que chacun doit faire à un moment déterminé pour se situer vis-à-vis de Dieu.

D'ailleurs pour cette femme, c'est la fréquentation de groupes évangéliques durant sa jeunesse qui lui aura permis de découvrir une « *foi personnelle* » en opposition à une « *foi traditionnelle* ». Concernant les Eglises réformées, elle nous dit :

On a le baptême quand on est bébé, ensuite le catéchisme, en principe la confirmation mais c'est assez traditionnel et moi j'ai quand même découvert qu'au fond, à un moment donné dans nos vies ben y faut... Alors c'est vrai qu'on peut choisir cette voie quand on confirme mais des fois, la tradition était, à l'époque en tout cas, tellement en place qu'on le faisait plus par tradition que par conviction.

Il est intéressant de noter que les interviewés parleront plus facilement de « *prise de position* », de « *positionnement* » ou d'« *engagement* » pour signifier ce que les membres d'Eglises évangéliques appelleraient plus volontiers « *conversion* ». Plus concrètement, même s'ils perçoivent le terme de conversion comme étant adéquat pour définir leur expérience respective¹, ils le conçoivent également comme « *problématique* », trop « *extrême* » ou encore « *un peu piégé* ». Ainsi, dans les propos tenus par deux interviewés, une certaine distance se dessine par rapport à un modèle de conversion radical et pouvant être exactement daté. De cette perception résulte l'idée que la conversion n'est pas forcément une expérience réservée aux évangéliques. Cette hypothèse prend notamment appui sur les propos tenus par Christian (50, meunier) qui pense que beaucoup de

1. A la question « *avez-vous vécu une conversion ?* », tous disent en avoir vécu une à l'exception de Sonja qui explique ne pas pouvoir se dire convertie. Certains nous précisent comme Pierrette « *c'est ce qu'on appellera conversion* » ou Aude « *j'utilise ce mot parce que c'est ce qui se rapproche catégoriquement le plus de ce que j'ai vécu* ».

« *protestants* » – terme qui signifie pour lui « *réformés* » – ont vécu une conversion sur un mode « évolutif » et non instantané. Pierrette va également dans ce sens lorsqu'elle oppose la conversion processuelle réformée à la conversion instantanée évangélique. Pour terminer, Nicolas (51, pasteur réformé qui se dit clairement de tendance évangélique) sépare lui aussi la conversion évangélique qui suivrait « *une procédure stricte* » de ce qu'il appelle le « *cheminement dans la foi, dans la confiance en Dieu* » qu'il perçoit chez ses paroissiens et face auxquels il se sent plus proche. En fait, aux yeux de ces personnes, ce qui différencierait la « conversion évangélique » de la « conversion réformée » serait plutôt le mode – ponctuel ou processus – et non le contenu de cet acte qui se doit d'être pratique, à savoir le choix de suivre Jésus-Christ, de le prendre pour modèle¹. Une des raisons à cela provient certainement du fait que ce type d'expérience ne constitue pas une norme sociale faisant autorité au sein de la plupart des paroisses réformées². Du reste, plusieurs interviewés soulignent l'absence de ce sujet dans les discours des pasteurs. Ne pas forcément revendiquer le terme de conversion pour définir une

1. Cf. Chapitre 2 concernant la conversion.

2. Il semble possible de trouver des explications à cela dans le fait que, globalement, les Eglises réformées de Suisse sont traversées par ce qui a été appelé le libéralisme théologique, ce courant d'idée qui s'est développé au XIX^e siècle en Allemagne avec des penseurs tels que Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack ou encore Ernst Troeltsch. S'accordant avec les techniques et découvertes de la science (notamment en adoptant l'approche historico-critique dans l'interprétation de la Bible) tout en collant aux principales aspirations de ce siècle (progrès, développement) et s'adaptant aux processus de sécularisation et de pluralisme culturel, ce courant s'est concentré sur la valorisation de l'homme, de ses expériences et de son engagement au sein de la société. Pour avoir plus de détails concernant les bases du libéralisme théologique allemand et son développement suivant les contextes sociohistoriques qu'il a traversés, cf. WILLAIME, 1992, pp. 77-90. Pour une analyse intéressante quant aux effets sociaux d'un tel courant pour les Eglises qui s'y reconnaissent voir BRUCE, 1990, pp. 119-154 ou WILLAIME, 1992, pp. 91-94. Toutes les caractéristiques du libéralisme théologique amènent à concevoir l'engagement religieux sous le mode de la liberté, de l'ouverture et du relativisme. De ce fait, l'acte de la conversion tel qu'il peut être compris et pratiqué par les évangéliques ne revêt pas la même signification et n'engendre pas la même implication dans ce courant libéral. D'ailleurs, face à l'importance qu'a eue ce courant durant les années 1960 notamment en France, des critiques se font de plus en plus entendre, se constituant petit à petit en opposition. Ces critiques s'assimilent à « une réaction *orthodoxe* tant au plan de la doctrine qu'à celui de l'ecclesiologie : fermeté sur les articles fondamentaux de la foi et délimitation précise de l'Eglise comme rassemblement de ceux qui appartiennent à Jésus-Christ, c'est-à-dire les convertis [...] il s'agit de recentrer l'Eglise sur son message et ses fidèles, ceux qui ont véritablement l'expérience de la foi » (WILLAIME, 1992, p. 52, souligné par l'auteur). Au travers de ces prises d'opposition, on voit bien les conceptions différentes qui traversent Eglises réformées d'une part, Eglises évangéliques d'autre part.

expérience particulière découlerait plutôt d'un conformisme à cette norme, soit par identification – l'individu se conforme aux normes car il désire entretenir de bonnes relations avec son groupe –, soit par intériorisation – le contenu de la norme est intégré dans le système de valeurs de l'individu¹.

*L'importance de l'engagement concret
et du témoignage dans son Eglise*

Ensuite, il y a également l'idée d'un engagement concret au sein de son Eglise, en prenant en charge, par exemple, une ou plusieurs activités. Leur engagement semble motivé par deux aspects : le manque de dynamisme et d'engagement des réformés eux-mêmes pour leur propre communauté et un moyen « *d'apporter une voix évangélique* », pour reprendre les propos de Michel (48, vigneron), à leur entourage réformé.

Ces personnes se rejoignent autour de critiques similaires adressées à leur paroisse réformée : elles manquent de « *dynamisme* », sont « *vieillottes* », « *trop traditionnelles* », avec « *trop de rituels* », etc. Encore une fois, ce sont les Eglises évangéliques qui servent de comparaison². A l'inverse, ces dernières sont « *dynamiques* », « *jeunes* », « *enthousiasmantes* », pleines de « *spontanéité* ». Derrière ces critiques se terre finalement une conception assez tranchée des Eglises réformées qui sont enfermées dans leur tradition et qui engendrent la passivité de leurs membres, alors que les Eglises évangéliques, engagées dans la modernité, dynamisent de ce fait leurs membres. Leur engagement se présente comme un moyen d'apporter leurs propres conceptions, ce que nous pourrions appeler leur sensibilité évangélique. Par exemple, Pierrette (62, retraitée) conçoit son engagement réformé comme un moyen d'apporter de nouveaux éléments à son Eglise :

J'ai eu cette richesse de faire grandir ma foi au contact de plusieurs communautés, donc mon idée c'est de pouvoir aussi apporter ce qu'on a reçu plutôt que de toujours critiquer l'Eglise [réformée] en disant qu'elle est froide.

1. AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, p. 57.

2. Les catégories sociales permettent de simplifier la complexité sociale. L'identification à un groupe donné (qui devient le « nous » – l'endogroupe ou le groupe d'appartenance) n'est possible que par comparaison et différenciation avec les autres groupes (qui sont alors les « autres », « eux », les exogroupes ou les groupes de non-appartenance) (TAJFEL, 1972, pp. 274-275 ; AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, p. 79.)

C'est en donnant les cours de catéchisme qu'elle pense avoir pu donner « *quelque chose* » comme elle l'explique :

J'ai pu introduire à chaque leçon quelqu'un qui vient témoigner de sa vie. On a eu des témoignages très forts et c'est ce que les enfants vont le mieux retenir. C'est malheureusement pas la base biblique même si c'est important, mais c'est le témoignage de vie des gens.

L'« empreinte évangélique » passe donc à travers le témoignage que l'on transmet aux enfants. Christian (50, meunier) a une utilisation similaire du témoignage en vue de « *faire quelque chose pour son Eglise* ». Donnant également des cours de catéchisme, il n'hésite pas à prier pour les enfants. Il préfère leur dire ses « *prières personnelles qui sortent de son cœur* »¹ plutôt que de les tirer d'un livre et de les réciter. Il leur explique également l'importance de prendre un jour une décision, leur parle de la conversion. Nicolas (51, pasteur) pense qu'en étant pasteur d'une Eglise réformée, il peut apporter le message chrétien à une population plus large, c'est-à-dire à tous les paroissiens. Là aussi, c'est à travers le catéchisme mais également en rendant visite à domicile ou à l'hôpital qu'il « *transmet le message* ». Finalement Michel, qui s'est longtemps battu sans succès pour introduire dans sa paroisse des cours *Alphalive*, conçoit son engagement réformé – il est conseiller paroissial – comme un moyen d'« *amener l'Evangile* » ou encore d'apporter d'autres manières de célébrer le culte. L'engagement ecclésial de ces personnes ne se résume pas à la participation au culte du dimanche de l'Eglise locale, il doit être plus global, plus impliqué dans et pour la collectivité.

Les évangiles et leurs lectures

Finalement, les préférences de la majorité de ces personnes quant à la lecture et l'enseignement de la Bible, se rapprochent des conceptions réformées.

Ces personnes opposent souvent l'enseignement évangélique à l'enseignement réformé : alors que le premier transmet des messages plus simples, plus clairs et plus centrés sur la Bible, le second fournit des prédications plus intellectuelles, plus théologiques et surtout plus profondes. La profondeur des messages apparaît ainsi comme un énorme atout. Quand Ramona (29, pédagogue) se rend à des cultes évangéliques, elle constate qu'il lui manque souvent cet aspect.

1. Il fait référence ici aux prières qu'il associe au parler en langues.

Cette opinion est partagée par Aude (35, conseillère en relation d'aide chrétienne) qui pense qu'« à l'Eglise réformée, ça fouille un peu plus loin que dans certaines Eglises (évangéliques) » ou encore Christian (50, meunier) qui dit « ce que j'aime bien chez les protestants [réformés], c'est qu'il y a une réflexion sur les textes, sur le contexte. On approfondit la parole. » D'ailleurs, dans les Assemblées évangéliques durant un certain nombre d'années, Christian (50, meunier) explique avoir longtemps pris la Bible au premier degré :

J'ai appris depuis sept ans que je suis de nouveau là [dans l'Eglise réformée] à approfondir, lire le texte, le penser, le méditer d'une manière plus profonde.

Aux yeux du pasteur Nicolas (51, pasteur), la simplicité perçue dans les messages évangéliques découle d'une lecture de la Bible qui ne tient pas toujours assez compte des contextes :

Dans certaines Eglises évangéliques, ils font un peu des raccourcis, on prend un verset quelque part dans la Bible et on l'applique à un autre verset sans que ce soit [...] réfléchi ou conscient [...] ça me dérange un peu dans le fait que les Eglises évangéliques se proclament et disent qu'elles veulent être fidèles à la Bible et parfois certaines façons de lire ou de partager, d'expliquer certains textes bibliques sont euh j'ai une autre conception disons, une autre façon de faire.

Si la majorité insiste sur la nécessité de contextualiser les récits bibliques suivant la tendance générale des Eglises réformées qui penchent plus largement pour des approches critiques, interprétatives ou encore symboliques des textes¹, nous constatons que le degré de « contextualisation » ou d'interprétation peut varier en fonction de certaines revendications individuelles. Il est intéressant de noter qu'ils sont trois à s'approprier le terme de « *fondamentaliste* »² pour

1. Les Eglises évangéliques défendront, quant à elles, plus facilement une lecture « directe » des textes. Pour plus de détails au sujet de ce type de lecture (cf. GACHET/STOLZ, 2010). Concernant l'interprétation des textes bibliques telle qu'elle se pratique dans une grande partie des Eglises réformées, elle se comprend historiquement au travers de l'influence qu'a eu le courant protestant libéral sur ces dernières. La note 23 développe plus largement ce point.

2. Concept généralement mobilisé par les évangéliques. Il renvoie aux « fondamentaux » de la foi chrétienne, à savoir la conception virginale de Jésus, sa résurrection, sa divinité, le sacrifice expiatoire et l'inerrance de l'Ecriture (WILLAIME, 1992, p. 65). Historiquement, ce terme a émergé au sein de cercles évangéliques au début du

rendre compte du rapport qu'ils entretiennent avec la Bible. Mais même la compréhension de ce concept varie. D'un côté, il y a Aude (35, conseillère en relations d'aide) qui définit son Eglise réformée de fondamentaliste :

[Elle est] fondamentaliste dans le sens qu'on peut être attaché à la parole pour ce qu'elle dit et pour ce qu'elle est [...] tout en essayant de chercher le contexte dans lequel elle a été écrite et ce qu'elle dit d'après la culture de l'époque.

Il y a Pierrette qui accorde elle aussi une place au contexte dans ses interprétations bibliques, mais en y mettant déjà quelques limites. A l'extrême, il y a Michel (49, vigneron) qui pense que :

Je vais être déclaré de fondamentaliste par rapport à ma lecture de la Parole puisque pour moi la Bible est très clairement la parole de Dieu mais ça me pose aucun problème.

La sensibilité évangélique de ces personnes passe par la valorisation et l'intégration d'une conception d'un engagement choisi, volontaire et ancré dans la foi. C'est dans l'univers évangélique qu'ils puisent les référents d'un tel engagement – baptême par immersion, positionnement concret vis-à-vis de Dieu, prises de responsabilité au sein de l'Eglise, témoignages – tout en se reconnaissant dans un cadre plus ouvert tel que leur offre leur Eglise réformée concernant notamment la lecture et l'enseignement de la Bible. Le tableau 10.2 ci-dessous offre une synthèse sur les représentations que ce font ces individus au sujet des Eglises réformées d'une part, des Eglises évangéliques d'autres part, représentations influençant leur propre positionnement et identification.

XX^e siècle, aux Etats-Unis, pour défendre l'infaillibilité de la Bible face au libéralisme théologique (cf. note 23) qui était alors perçu comme menace (WILLAIME, 1992, pp. 61-75).

Tableau 10.2 Traits caractéristiques attribués à chaque catégorie groupale¹

	<i>Eglises réformées</i>	<i>Eglises évangéliques</i>
FORME – STRUCTURES	Tradition	Modernité
ATMOSPHÈRE DE L'ÉGLISE (CULTES ET ACTIVITÉS)	Figement Vieillesse	Dynamisme Jeunesse
ATTITUDES	Ouverture Universalisme Respect « Tout le monde a la vérité »	Etroitesse Elitisme Pression « Nous détenons la vérité »
ENSEIGNEMENT	Théologique, intellectuel Profondeur Crainte de Dieu	Légaliste, simple, clair Emotion Relation personnelle avec Dieu
EFFETS SUR ENGAGEMENT INDIVIDU	Pas de positionnement clair Devoir Passif	Positionnement Conviction Actif

10.3. Raisons d'être dans une paroisse réformée

Pour quelles raisons ces personnes sont-elles dans une Eglise réformée ?² Plusieurs éléments doivent être pris en compte pour expliquer ce type d'affiliation : proximité et sensibilité théologiques, héritage familial, lien symbolique, décision ou non, « *mission* », mariage, accès géographique, etc.

1. Ce tableau a été construit à partir des thèmes les plus récurrents (structures, cultes, enseignement, attitudes), en reprenant les propos tenus par les interviewés ou en les synthétisant.

2. Nous préférons parler de « raisons » plutôt que de « choix » d'être dans une Eglise réformée : c'est le chercheur qui amène l'interviewé à réfléchir à cette filiation alors qu'il ne s'était peut-être jamais posé cette question en ces termes. Il s'agit donc d'un discours construit à partir d'une réflexion sur ce type d'appartenance.

La perméabilité des frontières

La perméabilité des frontières au sein du monde protestant est un premier élément explicatif. En effet, historiquement et sociologiquement, « *de par leurs filiations et leur façon d'attester le christianisme, les évangéliques font incontestablement partie du monde protestant* »¹, tout comme cela est le cas pour les réformés. Cet état de fait permet des changements d'Eglise entre Eglises réformées et évangéliques sans forcément engendrer de profonds bouleversements, bien que les conceptions et les pratiques puissent parfois être relativement différentes.

Ainsi les « transferts » entre Eglises réformées et Eglises évangéliques reflètent le parcours de plusieurs personnes de notre échantillon qualitatif général et les personnes interrogées pour ce chapitre n'en font pas exception. Christian (50, meunier) et Pierrette (62, retraitée) ont tous deux à peu près le même parcours : après une éducation réformée et une fois dans l'adolescence, ils ont rejoint un groupe de jeunes évangéliques puis, « *assagis* », ils sont retournés dans une Eglise réformée. Voici les propos de Christian :

Je dirais les Assemblées évangéliques, c'est super pour des jeunes et moi à 18 ans, j'avais envie de musique, on a envie de musique, on a envie de quelque chose de plus vivant que le culte qu'il y a là [il parle de son Eglise réformée]. Je dirais moi j'ai plus absolument besoin de ça pour vivre ma foi actuellement. C'est aussi une évolution... C'est vrai qu'y a une ambiance quand on a 18 ans, ça aide. D'ailleurs je trouve ici, les jeunes qui arrivent, qui viennent au culte, mais c'est ringard pour eux [rires] c'est difficile pour un jeune, il faut reconnaître.

Cette « logique circulatoire » est souvent expliquée en termes de besoins qui correspondent à certaines phases de la vie. Il en ressort qu'être ou rejoindre une Eglise évangélique ou un groupe évangélique durant sa jeunesse permet de consolider sa foi avec des gens motivés, du même âge, à l'intérieur d'un cadre attrayant. Puis, c'est le sentiment d'avoir une foi « *plus ancrée* » qui se fait ressentir avec les années et qui amène ces personnes à rejoindre des structures dans lesquelles elles ont grandi, avec lesquelles elles sont familières et dans lesquelles la profondeur, la réflexion prennent le pas sur l'émotivité et l'orthodoxie des messages (Pierrette, Christian).

1. WILLAIME, 2011, p. 377.

Comme nous l'avons déjà évoqué, certaines Eglises réformées, bien qu'affiliées à la FEPS, se définissent de tendance évangélique. Cela peut être le cas lorsque, par exemple, le pasteur et l'assemblée décident de pratiquer le baptême par immersion pour les personnes qui le souhaitent ou encore parce qu'ils préfèrent de ne pas trop insister sur la liturgie au profit de moments de louange plus longs. De ce fait, ce type d'Eglise peut se présenter comme un avantage pour des personnes ayant reçu une éducation évangélique, mais se sentant plus proche du mode de fonctionnement réformé. Par exemple, Nicolas (51, pasteur) se dit de tendance évangélique tout en étant pasteur dans une Eglise réformée. Il dit de son Eglise :

Je dirais que le conseil de paroisse est ouvert, engagé [...] ils sont ouverts à des choses qui sont peut-être pas... pas tellement habituelles [...] par exemple nos enfants, on les a pas baptisé petits mais les deux plus grands enfants ont décidé une fois de se faire baptiser adulte [...] à 16 et 17 ans alors j'en ai parlé au conseil de paroisse et on a fait ça par immersion pendant le culte le dimanche matin... ce qui est pas tellement habituel dans les Eglises réformées [...] je pense que le but ou la force de ça c'est que ce soit des cultes ouverts à tout le monde [...] mais aussi d'offrir des cultes différents c'est-à-dire des cultes traditionnels entre guillemets avec un organiste et des chants plus anciens, et cetera, et pis des cultes justement communautaire avec le groupe de louange où c'est des chants plus vivants [...] puis un moment d'animation biblique où on partage un texte biblique en semaine.

Pour les personnes qui fréquentent ce type d'Eglise, il s'agit d'un bon compromis qui peut allier, à leurs yeux, les points positifs des deux courants ou, comme le fait remarquer Aude (35, conseillère en relations d'aide) qui trouve son Eglise « *ni trop, ni pas assez* ». D'ailleurs, nous pouvons souligner un élément intéressant et probablement révélateur de ce compromis. Si l'on se réfère au tableau 10.1, on constate que les personnes qui fréquentent une Eglise réformée de tendance évangélique ne vont pas voir ailleurs, alors que celles qui sont affiliées à une Eglise de tradition réformée entretiennent toutes des liens plus ou moins soutenus avec le milieu évangélique. Pour ces mêmes raisons, des générations de famille d'évangéliques ou de tendance évangélique sont dans des Eglises réformées à l'image de la famille d'Aline (28, éducatrice) qui est et reste dans cette Eglise qui lui offre un équilibre entre deux tendances.

Socialisation et mariage

La socialisation primaire de nos interlocuteurs est un facteur qui permet, lui aussi, d'expliquer leur engagement actuel¹. La majorité des personnes interrogées (9 sur 13) a eu des parents réformés qui leur ont alors transmis une éducation religieuse correspondant à cette confession. Cette éducation s'est ensuite généralement poursuivie par une participation et un engagement au sein d'une Eglise réformée, du catéchisme à la confirmation. Plusieurs études sociologiques l'attestent², l'apprentissage de normes et de modèles de comportement qui se fait durant l'enfance a une influence importante sur les conduites et les choix opérés à l'âge adulte. Seuls Nicolas (51, pasteur) et Priska (25, enseignante en histoire des religions) ont reçu une éducation évangélique tout en ayant des parents avec une double appartenance, Ramona (29, pédagogue) a grandi avec une éducation évangélique et Rosemarie (59, femme au foyer) avec une éducation catholique. Si, à un moment donné, un grand nombre s'est engagé plus ou moins longtemps dans une Eglise évangélique – transfert qui a souvent eu lieu durant la jeunesse – tous, à l'exception de Michel (48, vigneron) et de Priska (25, enseignante en histoire des religions), ont pris la décision de retourner dans une Eglise réformée. L'idée de (ré)intégrer une Eglise évangélique est rarement, voire jamais effleurée. Ensuite, la confession du conjoint peut, elle aussi, avoir motivé ce type d'affiliation ecclésiale à l'image d'Hermann, d'Elisabeth ou encore d'Aude. L'homogénéisation du couple est facilitée lorsque les deux partenaires sont membres de la même Eglise.

« Vivre sa foi au niveau local » :

l'importance de l'engagement dans sa localité

A la suite de notre analyse sur l'engagement concret et le témoignage dans l'Eglise (cf. partie 3.3), on constate que l'affiliation dans une paroisse réformée peut également répondre à l'importance mise sur un engagement qui se veut local. Cela est d'autant plus vrai quand les personnes vivent dans de petits villages dans lesquels le choix en matière d'Eglises se trouve être limité. Pierrette (62, retraitée) explique :

1. BERGER/LUCKMANN, 2006, pp. 223-235.

2. Nous renvoyons le lecteur à l'état de la recherche du chapitre 7 qui traite de la transmission religieuse dans le cadre familial évangélique.

Quand on [elle et sa famille] est arrivé, y avait que l'Eglise réformée. Ça nous a paru très important d'être membres d'une Eglise locale [...] même si on est peut-être un petit peu de tendance évangélique [...]. Quand on est arrivé ici, on a dit on va là [Eglise réformée] on n'essaie pas d'aller dans une assemblée évangélique ailleurs parce que c'est important de vivre notre témoignage chrétien sur place.

Ou encore Michel (49, vigneron) qui, bien qu'il soit engagé dans une Eglise évangélique qu'il considère comme son « *socle* », s'est également engagé en tant que conseiller paroissial dans le but « *de servir et d'être un témoin sur le plan local* ». A mi-chemin entre les possibilités limitées de choix d'Eglise et l'idée de mission, l'engagement local est présenté comme une décision qui répond à un but précis, à savoir celui d'être un témoignage auprès de son entourage. Toutefois, si le choix limité en matière d'offres ecclésiales peut expliquer, dans une certaine mesure, pourquoi certaines personnes sont dans une Eglise réformée, on pourrait très bien imaginer qu'une personne se déplace pour rejoindre une Eglise qui corresponde à ses attentes ou sensibilités. Par rapport à l'engagement actif de ces personnes, il correspond à celui de la majorité des évangéliques, bien qu'il revête la spécificité d'être local. Il s'agit d'un aspect quasi absent des discours et des parcours de la majeure partie des évangéliques. De ce fait, l'engagement ecclésial local semble plus important pour ce groupe d'individus.

10.4. Rapports avec l'entourage réformé

Si l'on en croit l'auteur Bruce, les Eglises réformées se définissent largement par leur libéralisme qui, lui-même, s'oppose aux orthodoxies de type évangélique¹. Avec une vision et un engagement qui diffèrent quelque peu des conceptions et engagements réformés, est-ce que ces personnes rencontrent des difficultés ou des problèmes particuliers ?

Ce qui pose problème : l'ouverture sans limites des Eglises réformées

Concrètement, deux types d'opinions relativement tranchées se dégagent. Le premier type d'avis qui partagent Hermann (86,

1. BRUCE, 1990, p. 123.

retraité), Sonja (55, femme au foyer), Aude (35, conseillère en relation d'aide) ou encore Ramona (29, pédagogue) est de trouver que tout fonctionne relativement bien au sein de leur Eglise, compte tenu des différentes visions qui peuvent coexister en son sein. De ce fait, aucun problème majeur n'est relevé. Par contre, dans le second avis autour duquel se rejoignent Pierrette (62, retraitée), Nicolas (51, pasteur), Michel (48, vigneron), Erich (45, agriculteur) et Priska (25, enseignante en histoire des religions), un certain nombre de difficultés est énuméré.

Ces personnes critiquent majoritairement la trop grande ouverture qu'elles perçoivent dans les Eglises réformées. Cette ouverture peut être au niveau magistériel notamment avec la possibilité d'ordonner des pasteurs homosexuels. Elle peut l'être aussi au niveau de sa tolérance à l'égard d'autres religions. Finalement, cette ouverture se traduit également sur le plan théologique que Pierrette (62, retraitée) critique :

A l'Eglise [réformée] on n'a plus le message clair de l'Evangile. On a tellement peur de blesser les gens ou que ça passe comme un jugement que finalement c'est très dilué, le message de l'Evangile.

Comment règle-t-on les problèmes ?

Bien que ces personnes n'émettent pas le sentiment de constituer une minorité en tant que telle, nous pouvons encore nous poser la question des attitudes qu'elles peuvent adopter vis-à-vis de leur environnement social lorsqu'elles se sentent plus proches d'une autre manière de faire, lorsqu'elles s'éloignent plus ou moins des grandes lignes ou quand elles sont en désaccord avec celles-ci. Deux hypothèses se dégagent : soit elles s'adaptent/s'acculturent à la majorité, soit la minorité se radicalise pour se démarquer¹.

1. HAMMOND et HUNTER (1984) supposent que la plausibilité d'un système religieux partagé par un groupe sera plus fortement maintenue et défendue dans un contexte où ce dernier est en minorité. Le degré de maintien de plausibilité d'un système religieux d'un groupe dépendra donc du contexte dans lequel baigne ce dernier. En analysant les valeurs religieuses d'étudiants évangéliques fréquentant soit des campus chrétiens soit des campus laïques, Hammond et Hunter ont montré que plus les personnes étaient « à contre-courant » du contexte général (c'est-à-dire le groupe des évangéliques dans les campus laïques), plus elles allaient chercher à défendre leurs valeurs, leur vision du monde, etc. A l'inverse, la nécessité de maintenir plausible un système de valeurs est beaucoup moins forte lorsque ce dernier est partagé par une majorité (à savoir le groupe des évangéliques dans les campus chrétiens). Ainsi, le contexte apparaît comme central dans la « détermination » des attitudes, comportements des individus.

Malgré les désaccords énoncés précédemment, nos données soulignent une attitude générale qui tend à valoriser le dialogue. Ce mode de fonctionnement est constamment recherché en vue d'un compromis. Le terme d'ouverture va souvent apparaître soit pour se qualifier, soit pour qualifier l'ambiance générale de l'Eglise. Par exemple, dans le cas du désaccord entre Pierrette (62, retraitée) et son pasteur au sujet de la location d'une salle de la paroisse pour des cours de yoga et suite à de nombreuses discussions, elle nous explique :

Je ne claque pas la porte, je reste ouverte. Si je me braque, ben justement je vais plus mettre les pieds par exemple à la maison de paroisse parce qu'il y a du yoga, c'est vrai, j'essaie de faire attention de pas y aller quand il y a du yoga [rires] mais je veux dire, je vais pas dire parce qu'il y a eu du yoga, je vais plus y aller. Mais ça me fait un peu de la peine qu'on utilise ces lieux pour ça mais voilà.

Nicolas (51, pasteur) nous donne l'exemple de l'organisation d'un culte. Il a proposé au conseil de sa paroisse de le faire dans une Eglise évangélique, mais cela a suscité quelques réprobations, notamment car le lieu était « *trop typé* ». Il dit alors « *on fait d'autres propositions et puis si on trouve d'autres solutions ben voilà, j'entends... On essaye de discuter et ensemble.* »

Ensuite, globalement, par peur de « *déranger* », voire de « *choquer* » avec des pratiques jugées « *trop évangéliques* », ces individus vont éviter toute attitude qui pourrait les mettre en porte-à-faux avec la majorité. Dans ce cas-là, Pierrette évite de prier à haute voix parce qu'elle a eu des échos que cela dérangeait certaines personnes :

Il y a des gens qui sont dérangés que c'est d'autres personnes que le pasteur qui prie parce que c'est encore dans la tradition. C'est pas des jeunes qui pensent comme ça hein c'est quand même déjà des personnes d'un certain âge. Et pis je peux comprendre hein, je peux comprendre et pis c'est pour ça que des fois je prie pas même si j'ai envie. Mais je me dis ben le Seigneur sait.

On retrouve aussi l'idée de « *rassurer* » l'entourage réformé en expliquant son passé dans des Eglises évangéliques :

Je veux pas qu'il y aille de faux-semblants. Bon ils savent que, ceux à qui j'ai parlé (autres membres de son Eglise) que j'ai été plus de vingt ans dans des milieux évangéliques et j'en ai pas honte et voilà j'aimerais, c'est pas une chose que je tiens à cacher. Je suis pas non plus

chez les protestants pour convertir des protestants disons euh... (3) Je suis là pour partager ma foi à l'endroit où je suis. Pis ça se trouve qu'on est à 50 mètres d'une Eglise réformée et pis j'ai à cœur d'être là, prendre mes racines ici quoi. (*Christian, 50, meunier*)

Il y a également la technique de Nicolas qui est « *d'afficher clairement sa position* » tout en respectant les différentes sensibilités présentes dans sa paroisse où il estime par ailleurs que la sensibilité évangélique est plus présente. Il l'explique ainsi :

Vu que j'ai affiché ma position avant de venir (dans son Eglise actuelle) alors pour l'instant je ne vois pas de grosses difficultés. Après, peut-être pas sur ce que je dis mais la manière de le dire, je fais attention comme je le dis [...] pour moi s'il y a des choses que je crois qui sont essentielles ou vraies et qui sont aussi dans la Bible je devrais pas éviter enfin éviter certains sujets ou certains thèmes, il y a pas de raisons alors la question c'est comment euh comment on les aborde, qu'est-ce qu'on en fait, et cetera, mais je pense que ce serait pas bien d'éviter certains thèmes par peur de déranger ou comme ça je pense que c'est pas c'est pas judicieux je suis peut-être un peu plus nuancé que certains pasteurs dans l'Eglise évangélique que certains sans doute.

Au final, ces individus adoptent une position conciliante et privilégient leur adaptation et intégration au sein de leur paroisse réformée. Le cadre même de la plupart des Eglises réformées pourrait conduire à une telle position. En effet, nous supposons que c'est le relativisme religieux¹ de ces Eglises qui a conduit ces individus à rester ou à opter pour ce type d'appartenance, de même que c'est ce même relativisme qui leur offre des structures au sein desquelles ils peuvent largement exprimer leur propre vision de la foi et de l'engagement chrétien. Cela dit, un effort de tous doit être fait pour éviter l'émergence de revendications trop radicales qui mettrait en danger ce relativisme religieux. La majorité de ces individus a accepté cette règle du « jeu » et s'y conforme². Michel (48, vigneron) est le contre-exemple qui confirme la règle : après avoir tenté, par le biais de son mandat de conseiller paroissial, d'apporter une « *voix plus évangé-*

1. L'acceptation qu'il existe plusieurs vérités religieuses.

2. « Le conformisme est une des modalités de l'influence sociale et se manifeste par le fait qu'un individu [...] modifie ses comportements, ses attitudes, ses opinions, pour les mettre en harmonie avec ce qu'il perçoit être les comportements, les attitudes, les opinions d'un groupe dans lequel il est inséré ou souhaite être accepté » (AEBISCHER/OBERLÉ, 2007, p. 55).

lique » dans sa paroisse réformée en voulant introduire, notamment, des cours *Alphalive*, et suite au constat d'échec, il a décidé de ne plus se représenter au Conseil et de s'investir principalement dans son Eglise évangélique. Il redeviendra simple membre-écoutier dans sa paroisse réformée. Il pense d'ailleurs qu'il sera plus libre s'il est en dehors du Conseil, de la sphère décisionnelle, en agissant de manière moins directe.

Ces personnes semblent ainsi tirer divers avantages en appartenant à une Eglise réformée tout en insérant leurs pratiques dans des conceptions et significations plus ou moins fortement revendiquées comme évangéliques. Leur engagement réformé se veut actif et leur attitude confessante, ce qui les rapproche du comportement des membres des Eglises évangéliques. Toutefois, la plupart d'entre elles apprécient la tolérance des Eglises réformées. En somme, pour ces individus, se sentir évangélique ou de tendance évangélique apporte du sens et une valorisation quant à la façon de concevoir et de mettre en pratique leur engagement religieux. Leur appartenance à une paroisse réformée semble, quant à elle, leur fournir une image sociale plus rassurante, tout en leur offrant un cadre ouvert dans lequel ils peuvent s'exprimer avec plus de souplesse et de liberté. Finalement, si l'on en revient à la question du développement du milieu évangélique, ce type d'affiliation participe à la vitalité et à la diffusion de l'identité du milieu en dehors de ses propres frontières. De plus, l'analyse de ces parcours de vie nous permet de confirmer notre hypothèse selon laquelle le milieu évangélique propose un ensemble de biens attractifs, palliant le manque d'offres que peuvent ressentir certains individus évoluant en milieu réformé.

Chapitre 11

« QUITTER LE MILIEU ÉVANGÉLIQUE » : LES DÉSAFFILIATIONS DU MILIEU ÉVANGÉLIQUE

Caroline GACHET

Jusqu'à présent, notre analyse sociologique du milieu évangélique s'est basée sur les données quantitatives et les discours d'évangéliques membres d'Eglises libres ou réformées. Dans ce chapitre, le milieu sera observé à travers un regard très différent : il s'agira du regard de personnes qui ont décidé de ne plus le fréquenter. La thématique des désaffiliations est peu abordée dans les recherches sur l'évangélisme¹. Pourtant, elle offre un éclairage tout particulièrement intéressant sur le milieu en le questionnant de manière « inverse » sur son système normatif, sur la structuration des liens intra- et extra-groupe qu'il développe ou encore sur son système de représentation du monde. L'individu qui décide de « quitter le milieu » devra faire face à un certain nombre de barrières mentales et sociales qui jaloneront sa désaffiliation. Une désaffiliation implique une série d'abandon et de négociations : il s'agit de quitter l'Eglise et ses activités, de se délier d'attaches sociales créées à l'intérieur de celle-ci, d'abandonner des référents identitaires et le système de pensée évangélique auquel la personne adhérerait jusqu'alors, mais il s'agit également de trouver ses marques en dehors du milieu évangélique. Les buts poursuivis dans ce chapitre seront, dans un premier temps, de préciser la « situation religieuse » des dix-sept individus de notre échantillon. Deuxièmement, il s'agira de mettre en avant les raisons ou événements qui les ont conduits à se distancier du milieu évangélique. Dans un troisième temps, il s'avérera utile d'observer comment se réalisent concrètement ces prises de distance. L'analyse se terminera

1. En effet, un bref coup d'œil sur l'état de la recherche sur l'évangélisme souligne la prédominance d'études visant à décrire et/ou expliquer son développement. La thématique des désaffiliations peut être considérée comme le parent pauvre de cette littérature, mais également de la littérature traitant des désaffiliations religieuses en général. Cette dernière se focalise essentiellement sur le déclin des grandes Eglises historiques (notamment au travers de la problématique générale de la sécularisation, *cf.* DOBBELAERE, 1981) ou sur les sorties des Nouveaux Mouvements Religieux (*cf.* BROMLEY, 1988).

sur le regard que portent ces personnes sur leur désaffiliation et sur leur expérience passée au sein du milieu évangélique. Dans l'objectif général d'expliquer la résistance et le développement du milieu évangélique dans le contexte de la modernité, questionner la désaffiliation d'évangéliques offre la possibilité de réfléchir aux conditions qui maintiennent l'engagement de ceux qui restent. Ce chapitre contribuera également à apporter de nouveaux éléments à la littérature sur l'évangélisme ainsi qu'à celle sur les désaffiliations religieuses en général¹.

11.1. La situation religieuse des désaffiliés

En premier lieu, *que pouvons-nous dire, de manière globale, de la situation religieuse de ces désaffiliés ?* Si tous ont cessé de fréquenter leur Eglise évangélique respective, tout n'est pas dit quant à leur « situation religieuse » actuelle². Dans le but d'apporter des éléments descriptifs, mais également explicatifs aux désaffiliations du milieu évangélique, il est capital de commencer par préciser le parcours de ces individus, dans et en dehors du milieu³.

1. Cela dit, l'état de la recherche sur les désaffiliations religieuses volontaires (et, dans une certaine mesure, sur les désengagements des organisations politiques avec, par exemple, les travaux de FILLIEULE, 2005) révèle plusieurs points analytiques capitaux pour aborder ce type de phénomène. Il est nécessaire de traiter les désaffiliations en tant que processus individuels, dynamiques et graduels (SANDOMIRSKY/WILSON, 1990, p. 1212 ; cf. WRIGHT, 1987). Etant donné qu'il existe différents niveaux d'engagement – comportemental, affectif ou cognitif (ALBRECHT/CORNWALL/CUNNINGHAM, 1988, pp. 79-80) – il peut y avoir différents niveaux de désengagement. Par conséquent, une désaffiliation est multidimensionnelle (ALBRECHT/CORNWALL/CUNNINGHAM, 1988, pp. 79-80). Une désaffiliation peut s'étaler sur le temps et avoir différents degrés d'intensité avec des « allers et retours » dans et en dehors du groupe religieux. Si ces caractéristiques varient en fonction du parcours des individus, de leur cheminement intellectuel, de leur ancrage social, elles peuvent aussi subir l'influence de diverses contraintes sociales. Ainsi, certains facteurs peuvent avoir une importance plus ou moins significative dans les processus individuels de désaffiliation et sur les modalités de sortie. Parmi ceux-ci, il y a ceux de l'âge, de la socialisation (primaire ou secondaire) ou encore celui du type de groupe quitté (Eglise ou secte), de son organisation, de son système de pensée, ou encore de ses modalités d'entrée (Cf. ROOZEN, 1980 ; BAHR/ALBRECHT, 1989 ; SANDOMIRSKY/WILSON, 1990, Te GROTENHUIS/SCHEEPERS, 2001).

2. Par « actuelle », nous entendons la situation que l'individu nous a décrite lors de l'entretien. Rien ne dit que ces personnes ne retourneront pas un jour dans une Eglise évangélique. Nous avons trois exemples d'individus, dans notre échantillon « membres d'Eglise évangélique », qui se sont distanciés du milieu évangélique durant quelques années avant de s'affilier à nouveau dans une Eglise évangélique.

3. Une désaffiliation du milieu évangélique peut correspondre aux différentes facettes de l'affiliation religieuse ou seulement à l'une ou à l'autre de ses composantes. Parmi ces différentes facettes, il y a la dimension comportementale qui correspond à la

Toutes ces personnes ont été sélectionnées et interviewées en fonction d'un critère principal qui était celui de ne plus fréquenter aucune Eglise évangélique (dimension comportementale de l'affiliation)¹. Pour certaines d'entre elles, la fréquentation s'est interrompue du jour au lendemain alors que pour d'autres, cela s'est fait graduellement, s'espaçant au fil du temps, pour s'arrêter totalement un jour. Parallèlement à l'interruption de l'engagement cultuel, généralement dominical, les différents engagements pris au sein de l'Eglise se sont eux aussi terminés. Toutes ces personnes se sont désengagées volontairement ; il s'agit donc de décisions individuelles². Précisons encore un élément capital qui est celui de la socialisation religieuse reçue durant l'enfance. Les dix-sept personnes ont eu une éducation religieuse : treize ont grandi dans une famille évangélique, trois dans une famille réformée et une dans un environnement catholique. De ce fait, pour la majorité d'entre elles, la socialisation primaire était de type évangélique ou tout du moins religieux.

Le sentiment d'appartenance au « groupe évangélique » n'apparaît pas dans les discours de ces personnes (dimension affective de l'affiliation) ; il se dégage davantage une tendance à la distanciation par rapport à celui-ci. L'identification au groupe, à certains de ses codes ou normes, n'a pas – ou plus – beaucoup de sens à leurs yeux. Une autre caractéristique qui les définit est le fait que toutes ont coupé les liens avec leur ancienne Eglise, pasteurs et membres, mais pas avec leur famille.

Des entretiens, il ressort une volonté de détachement, voire de rejet d'éléments du système de représentation du monde évangélique³ (dimension cognitive de l'affiliation), sans que cela n'affecte,

participation aux activités du groupe religieux ; la dimension affective qui renvoie au sentiment d'appartenance, à la création de liens sociaux et à l'identification au groupe ; la dimension cognitive qui concerne, cette fois-ci, l'adhésion au système de représentation du groupe. Une affiliation religieuse peut se réaliser au travers de l'ensemble de ces composantes ou seulement au travers de l'une ou de l'autre. Une désaffiliation religieuse peut suivre les mêmes chemins, mais de manière opposée : l'individu peut cesser de fréquenter son groupe en interrompant ses participations aux rassemblements culturels ou ses engagements (désengagement) et/ou ne plus s'identifier au groupe (désidentification) et/ou ne plus adhérer à son système de représentation (apostasie) (ALBRECHT/CORNWALL/CUNNINGHAM, 1988, pp. 79-80).

1. Nous avons retenu ce critère afin de faciliter la recherche de personnes désaffiliées. Pour plus de détails concernant les critères de sélection et les caractéristiques de cet échantillon, cf. Annexe méthodologique.

2. Décider de partir ou être expulsé du groupe modifie fortement les points de départ de l'analyse.

3. Par « système de représentation », nous entendons un paradigme, une vision du monde cohérente proposée par un groupe social. Cela regroupe des croyances et des

pour la majorité de ces individus, les fondements de leur « foi chrétienne » – principalement la croyance en l'existence de Dieu et de Jésus. Cinq personnes ont rejoint une Eglise réformée, huit vivent leur foi en dehors de toute institution religieuse et quatre disent ne plus avoir la foi – trois d'entre elles n'arrivent pas pour autant à se dire « athées ».

Ainsi, comme l'analyse des *causes*, des *processus* et des *conséquences* des désaffiliations du milieu évangélique le soulignera, ces dix-sept individus, en « quittant le milieu », abandonnent, totalement ou partiellement, une vie culturelle, sociale et symbolique, en somme les principaux aspects constitutifs d'une « vie évangélique »¹.

11.2. Les déclencheurs

Qu'est-ce qui a amené ces personnes à se distancier du milieu évangélique, à remettre en question leur engagement ? Dans les processus de désaffiliation, la personne se rend compte, à un certain moment, que quelque chose ne lui convient pas ou plus. Ces moments de prise de conscience, souvent décrits comme peu agréables, pouvant durer plus ou moins longtemps, provoquent les premiers doutes et remises en question quant à l'engagement². Ils peuvent être analysés comme les déclencheurs des désaffiliations. A partir des entretiens, nous distinguons trois « situations » principales qui provoquent ces remises en question : se sentir sous pression et/ou avoir le sentiment d'être en décalage par rapport au reste du groupe et/ou être confronté à des réalités autres que celles du milieu³.

valeurs qui permettent à l'individu qui y adhère de se situer dans la réalité et de s'y mouvoir.

1. Le terme de « quitter le milieu évangélique » exprime parfaitement, de manière inverse, ce que peut être une « vie évangélique ». « Etre évangélique » ne se limite pas au simple fait de croire ou de se rendre à l'Eglise. Il s'agit d'une vision globale qui inclut tous les secteurs, privés et publics, de l'individu. « Etre évangélique », c'est une certaine façon de se comporter, de penser et d'interagir. L'ensemble de ce livre a d'ailleurs cherché à souligner les particularités de cette vie, vécue comme un choix. Par conséquent, « quitter le milieu » peut avoir un impact important sur le plan intellectuel et social de l'individu.

2. L'analyse qui suit s'appuie sur les parcours des dix-sept personnes de notre échantillon. Si toutes n'ont pas vécu les mêmes expériences, à la même intensité, il se dégage de leur discours un plus ou moins fort ressentiment à l'égard du milieu évangélique. Cependant, il ne faut pas oublier qu'il y a des évangéliques qui se désaffilient sans que cela n'engendre de tels sentiments.

3. Les interviewés ne donnent pas une seule raison pour expliquer leurs premiers doutes. Il s'agit davantage d'une combinaison de ces trois situations.

Etre sous pression

Lorsqu'il s'agit de cerner les principaux déclencheurs de leur désaffiliation, ces dix-sept personnes évoquent fréquemment le souvenir d'avoir ressenti trop d'« obligations » ou de « pression » quant à la manière de vivre quotidiennement leur foi de chrétien évangélique.

Aux yeux des désaffiliés, le milieu évangélique serait trop exigeant sur le plan des attitudes et aurait tendance à construire un modèle chrétien jugé idéal, difficilement réalisable. Ce modèle concerne autant la mise en pratique de sa foi – lecture quotidienne de la Bible, participation cultuelle fréquente, relation personnelle avec Dieu –, l'application de valeurs –aimer son prochain, ne pas mentir – que la réalisation quotidienne d'un certain mode de vie – trouver un partenaire chrétien, former une famille et éduquer ses enfants dans la foi, éviter certains comportements tels que fumer, voir certains films. Par exemple, Sabine (32, Cl, secrétaire)¹ désapprouve fortement ce modèle :

C'est ce côté parfait, c'est Monsieur et Madame parfaits avec leurs trois enfants parfaits qui vont tous les dimanches [au culte] [...] alors que c'est des gens qui sont pas mieux qu'ailleurs.

D'autres critiques sont émises quant aux difficultés, voire limites ressenties lorsqu'il s'agit d'appliquer ce modèle. Pour Mathilde (26, Ch, enseignante), à un moment donné durant son adolescence, les prescriptions du milieu et les attentes de son entourage sont devenues un poids trop lourd à porter :

On m'a toujours dit quand je grandissais « ah mais tu peux pas faire ça, imagine ce qu'on va penser » [...] je trouvais ça lourd. [...] On essaie tous d'être le mieux possible [...] alors si en plus on doit faire semblant qu'on fait des trucs encore mieux et qu'on est absolument parfait [...] ça faisait un petit moment, depuis mes 20 ans, que je me rendais compte que ça allait pas. Je pense que ça, c'est une des raisons pour lesquelles j'ai arrêté d'aller à l'Eglise, c'est-à-dire que j'en avais marre, vraiment marre, parce que oui, je crois toujours qu'il faut

1. Concernant les désaffiliés, nous indiquons entre parenthèses leur âge ainsi que leur profession. Nous signalons également la tendance de la dernière Eglise qu'ils ont fréquentée avant de quitter le milieu évangélique (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice).

essayer de faire des choses sincèrement, essayer de faire des choses avec le plus de bonne volonté possible avec l'amour comme motivation et cetera, mais je crois aussi sincèrement qu'on a tous nos limites, qu'on est humain et pis que de faire semblant que ça, ça n'existe pas, en fait c'est plus cruel dans le mensonge et pas du tout dans l'humilité qui sont des valeurs on va dire, plutôt prônées par ce genre de groupe... Alors pour moi y a un décalage.

Ces pressions se transforment parfois en véritables désenchantements ou désillusions. Par exemple, Yvan (39, Cl, éducateur) a ressenti beaucoup de pression durant son exercice de pasteur dans une Eglise évangélique. Ne sachant comment répondre aux nombreuses exigences des membres, exigences liées, d'après lui, à leur conception du rôle du pasteur omniprésent, il devient de plus en plus désenchanté. Son image de l'Eglise construite sur l'idée du respect de « *principes divins* » se modifiera et il finira par concevoir le fonctionnement de celle-ci comme « *purement dogmatique [et] humain* ». Pour Mathilde, les désillusions proviennent du décalage entre la préconisation par son entourage d'un certain mode de vie évangélique et son non-respect dans la vie de tous les jours. Elle a reçu une éducation stricte qui condamnait fortement le mensonge. A l'adolescence, elle remet en question cette valeur lorsqu'elle apprend que son père entretient une relation extraconjugale :

Tu t'imagines pas que quelqu'un qui t'a toujours dit que mentir c'était mal, va te mentir, ou te cacher les choses. C'est surtout ça qui a vraiment posé un énorme problème, l'impression qu'on nous a mené en bateau.

Le milieu évangélique propose divers biens religieux. Parmi ceux-ci, il offre d'autres règles de vie par contraste ou par opposition à celle(s) proposée(s) par la société globale¹. Toutefois, cette différente manière de vivre, « *à contre-courant* » comme plusieurs évangéliques la nomment, demande, de la part de l'individu, certaines exigences. Si pour la majorité des évangéliques interrogés, ces exigences, insérées dans une vision globale de « l'être évangélique », sont perçues comme allant de soi, elles peuvent, pour d'autres, se transformer en

1. Sébastien FATH reprend le concept élaboré en psychologie sociale par Serge MOSCOVICI (1996) de « minorité nomique » pour désigner ce que peut représenter le milieu évangélique dans le contexte actuel : « [...] des espaces [...] qui produisent et font vivre des normes différentes » (2005, p. 353).

sentiment de contrainte ou de pression lorsqu'elles perdent de leur sens ou sont source de désillusions.

Se sentir différent

Conjointement ou non à ces pressions et désillusions, le sentiment de ne pas ou plus correspondre aux normes du groupe est un autre déclencheur important de désaffiliation. Quelques interviewés ont eu, à un moment donné, l'impression qu'un écart se creusait entre les préconisations du milieu et leurs comportements, leur ressenti ou encore leur volonté. Ce sentiment provient de réflexions personnelles, mais aussi – voire surtout – du regard des autres.

Le sentiment d'être différent, de ne pas faire comme tout le monde ou de faire faux apparaît à plusieurs reprises. Ayant intériorisé les modèles de comportement de leur groupe, les individus ont appris les codes et sont en mesure de juger si ce qu'ils pensent et ce qu'ils font correspond ou non aux normes du groupe. Par exemple, certains ont ressenti un décalage au niveau de leur manière de vivre la foi. Cela a passablement perturbé Elisa (27, C, étudiante) qui supposait ne pas vivre sa foi comme les autres évangéliques :

On m'avait toujours dit que c'est par Jésus, par l'Eglise que tu vas être libre, que tu vas être libérée et moi, c'est pas ça que je ressentais donc je me suis dit il y a un truc qui joue pas, soit que j'ai pas compris, que je fais faux [...] c'est toujours d'après ce qu'on nous a dit, c'est un peu le langage évangélique mais que si on est sauvé ben on a cette conviction personnelle et profonde qu'on est sauvé, qu'on fait juste et pis moi je me suis dit que j'étais pas sauvée et pourtant j'ai jamais été hypocrite quand je lisais ma Bible, c'était pas pour mentir aux gens.

Le sentiment d'être différent surgit également quand l'individu adopte des comportements peu valorisés par le groupe. Parmi ceux-ci, il y a le fait d'entretenir une relation amoureuse hors mariage comme Elisa l'a fait ou encore celui d'apprécier sortir en discothèque à l'instar de Charlotte (27, C, maîtresse d'école) qui explique :

J'ai toujours été attirée par sortir en disco, aller se boire un verre de temps en temps et puis j'entendais autour de moi « ah tu vas en disco, y a des mauvais esprits » et finalement on est en décalage, on nous permet pas vraiment de faire ce qu'un jeune aimerait faire [...] c'est pas parce qu'on est chrétien qu'on peut pas aller en disco. C'est des choses moi que je comprenais pas, cette séparation entre les gens entre guillemets chrétiens et les gens du monde.

Dans d'autres cas de figure, c'est l'entourage du désaffilié qui lui signifie, plus ou moins clairement, qu'il s'écarte des normes du groupe. Cela peut se traduire par des silences et des regards entendus comme cela est arrivé à Mathilde (26, Ch, enseignante) après avoir raconté à ses amis évangéliques des détails intimes de sa vie amoureuse. Pour Mélissa (24, Ch, étudiante), lorsqu'elle a fumé ses premières cigarettes, elle a dû faire face à des remarques indirectes de la part des gens de son Eglise :

La clope, les premières fois où on m'a vue avec une clope c'était « oh mon Dieu », t'étais bannie. La clope en soi c'est le premier pas vers la dépendance donc la dépendance à autre chose qu'à Jésus et en plus tu pourrais la vie qu'on t'a offerte.

Pour d'autres, l'écart à une norme a pu se formaliser plus concrètement. Une fois séparé de sa femme, Yvan (39, Cl, éducateur) va réaliser que sa situation n'est pas véritablement tolérée par le milieu évangélique. Il le comprendra au détriment de certaines amitiés :

Je crois en fait que, en tant qu'homme séparé, de voir le regard des chrétiens sur le divorce et la séparation m'a passablement troublé. J'ai pas retrouvé un lieu où je puisse être accueilli donc j'ai gardé des amis, certains m'ont tourné le dos [...] je me suis aperçu que l'aspect de la séparation qui touche assez fortement les Eglises, les chrétiens ne sont pas épargnés de la séparation ou du divorce face aux statistiques, mais c'est encore un sujet très tabou et qui est auréolé de forme de rejet.

Pour éviter une telle situation, Elisa a adopté la stratégie du mensonge, notamment au sujet de sa relation avec un non-chrétien, relation qu'elle cachera à ses parents :

Mes parents, j'ai eu l'impression que j'étais rejetée il me disaient « tu choisis, soit tu restes à la maison, soit tu restes avec lui mais tu peux plus vivre chez nous ». Bon je suis jamais partie, j'avais dit que je l'avais quitté mais je l'avais pas quitté, je leur ai pas mal menti.

Le milieu évangélique, à l'instar de tout groupe social, fonde ce qu'il considère de « normal » et d'« anormal » – ou « déviant » – en lien avec son propre système de valeurs et de représentation¹. Les

1. Pour BECKER, « les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance » (1985, p. 32). Par conséquent, « la déviance

regards, les silences, les commentaires ou le rejet informent l'individu qu'il s'écarte des comportements valorisés et, par la même occasion, réaffirment ce qui est attendu. Dans la perspective des évangéliques, l'objectif de ces tentatives de remise à l'ordre est moins de bannir l'individu que de lui faire prendre conscience de ses « erreurs » pour qu'il puisse ensuite rectifier le tir. Cependant, pour les individus de cet échantillon, l'effet sera contraire : ils se sentiront davantage différents et remettront en question leur engagement de chrétien évangélique¹.

Se confronter à d'autres réalités

Finalement, certains contacts avec la société ont pu mettre en route les processus de désaffiliation. Bien évidemment, développer des relations avec des personnes en dehors du milieu, être confrontés à d'autres systèmes de représentation du monde ne concerne pas uniquement les individus de cet échantillon ; les évangéliques ne vivent pas en autarcie. Toutefois, pour ces personnes-là, l'extérieur et sa confrontation les amèneront à questionner leur engagement évangélique.

Les interactions sociales créées en dehors du milieu peuvent être diverses. Il peut s'agir de fréquenter d'autres cercles sociaux tels que ceux des écoles supérieures, du travail ou encore se mettre en couple avec une personne non évangélique. Par exemple, Alvaro (28, Ch, étudiant), Mélissa (24, Ch, étudiante) ou encore Mathilde (26, Ch, enseignante) soulignent l'importance que leurs études respectives ont eu dans leur prise de distance avec leur engagement évangélique,

est, entre autres choses, une conséquence des réactions des autres à l'acte d'une personne » (p. 33).

1. Comme le fait très justement remarquer FILLIEULE : « [une désaffiliation] est largement dépendante de la manière dont réagissent les autres » (2005, p. 30). L'étude de BRINKERHOFF et BURKE (1980) prend en compte le caractère interactionniste dans la formation du rôle d'ex et supposent que les processus de catégorisation peuvent avoir un effet catalyseur dans les processus de désaffiliation. Le groupe social définit ce qui est positif de ce qui est négatif et place l'individu dans des cases spécifiques en fonction de ses attitudes et comportements. Catégoriser un individu peut avoir deux effets sur celui-ci : (1) modifier les attentes vis-à-vis du groupe (2) engendrer une redéfinition de soi qui correspondrait à la catégorie assignée. Dans le cas d'une désaffiliation, l'individu peut avoir fait des signes de non-croyance ou avoir transgressé certaines normes. En retour, le groupe le catégorisera de manière négative et le stigmatisera. La réalité sociale de cette personne change et modifie alors son identité. Elle pourra alors rejeter les croyances, les valeurs et les normes de son groupe et adoptera finalement la catégorie, le statut que lui donnait son groupe. (Pour un exemple de création du rôle d'ex, cf. FUCHS-EBAUGH, 1988.)

alors que pour Charlotte (27, C, maîtresse d'école) et Elisa (27, C, étudiante), c'est leur relation avec un partenaire non évangélique qui les marquera. Ces nouvelles interactions sociales peuvent avoir pour effet de confronter l'individu à d'autres systèmes de pensée concurrents qu'il compare alors à son propre système¹. Mélissa l'interprète ainsi :

Je pense que ce qui m'a influencée ou qui m'a permis de m'en sortir c'est d'être finalement confrontée à des gens qui [...] vivent différemment. Tu te dis « ça c'est intéressant, pourquoi moi je peux pas faire ça, pourquoi je peux pas aller dans cette direction-là ». Donc je pense que ça a joué un rôle fondamental. Si tous tes amis sont dans le milieu, tu peux pas tellement t'en sortir.

Déclencheur ou accélérateur des remises en question des structures évangéliques, ces interactions en dehors du groupe peuvent avoir un impact important dans les processus de désaffiliation² comme le montrera la prochaine partie.

11.3. Les étapes de la désaffiliation

Comment se passe concrètement une désaffiliation ou, plus précisément, qu'est-ce qui fait que ces personnes ont « décroché » ? Par quelles étapes passent les désaffiliés ? Les remises en question mises en exergue dans la partie précédente se retrouvent également

1. En quelque sorte, les interactions créées avec d'autres réalités sociales fragilisent les structures de plausibilité de la réalité évangélique. Pour se protéger des systèmes de pensée concurrents ou menaçants et pour maintenir la crédibilité de son propre système de représentation, le milieu développe des structures de plausibilité. Celles-ci passeront, par exemple, par le développement de structures sociales fortes (diversité et importance des activités proposées par chaque Eglise, cf. Chapitre 4) poussant à entretenir des liens à l'intérieur du groupe. Ces stratégies permettent de maintenir sa « réalité » en termes de crédibilité (cf. BERGER, 1971 ; BERGER/LUCKMANN, 2006, p. 262).

2. Cela est d'autant plus significatif quand l'individu est jeune. On le voit clairement dans nos entretiens, ce sont les jeunes qui sont les plus « affectés » par ce type d'interactions sociales créées en dehors du milieu évangélique. C'est durant la jeunesse qu'intervient un grand nombre de bouleversements d'ordre social, affectif, psychologique. Les attaches sociales (anciennes ou nouvelles) sont plus ou moins fortement modifiées, beaucoup plus que ne le sont celles des personnes adultes qui évoluent dans un environnement (professionnel, social) souvent plus stable. Nos entretiens montrent cette tendance et confirment la spécificité de cette période qu'est la jeunesse (cf. GALLAND, 2004). Cf. Chapitre 7 qui souligne l'importance de la socialisation via les groupes de pairs durant cette période de la vie.

dans les propos de certains évangéliques¹ sans pour autant que ceux-ci décident de quitter le milieu évangélique. *Quelque chose de différent* s'est donc opéré chez ces dix-sept personnes, *quelque chose* que nous assimilons à différentes phases ou étapes au travers desquelles elles sont presque toutes passées². Ces phases vont permettre, à l'individu qui les vit, d'aboutir à un nouvel équilibre en dehors du milieu évangélique.

Penser différemment

Les dix-sept personnes de notre échantillon n'ont pas seulement décidé de ne plus se rendre à l'Eglise ; elles ont également – voire surtout – cherché à se détacher du système de représentation évangélique. Pour que ce détachement ait lieu, il a été nécessaire, pour la plupart d'entre elles, d'activer des mécanismes cognitifs et psychologiques leur permettant de dépasser certains de leurs contenus cognitifs³.

En effet, un processus de « dés-adhésion » débute pour ces personnes pour lesquelles le système de représentation du monde évangélique ne convient plus. La personne se détache, volontairement, de l'idée d'obligation liée à certaines pratiques religieuses telles que la participation régulière au culte ou la lecture quotidienne de la Bible. Elle se désolidarise également de certaines conceptions englobant des choix de vie plus généraux tels que ses fréquentations amicales et amoureuses, la question de l'abstinence sexuelle avant le mariage ou encore celle de la non-consommation de cigarettes ou d'alcool. Mathilde (26, Ch, enseignante) explique avoir décidé, à un moment donné, de dépasser la mauvaise opinion qu'elle avait des sorties et de l'alcool. Alvaro (28, Ch, étudiant) a décidé d'accepter sa séparation d'avec sa femme en évitant d'interpréter sa situation d'après l'image du mariage que son éducation lui avait transmise. Ou encore Mélissa

1. Dans les propos des évangéliques, on trouve également des critiques quant à certaines tendances du milieu évangélique telles que son dogmatisme ou encore son exclusivisme.

2. Nous employons le terme « étape » pour rendre compte des fluctuations qui accompagnent tout le processus de désaffiliation. Toutefois, il ne faut pas concevoir une désaffiliation de manière purement mécanique, avec un début, un milieu et une fin clairement définis (cf. FUCHS-EBAUGH, 1988 ; FILLIEULE, 2005, pp. 28-31).

3. Brièvement, les schémas cognitifs sont, en psychologie cognitive, des représentations mentales abstraites qui permettent de traiter et classer les événements, objets ou expériences en fonction de ce qui a été appris, des connaissances de l'individu. Ils permettent d'interpréter les nouvelles informations. Il s'agit de modèles ou de routines d'actions exécutées automatiquement (cf. BECK/NORMAN/SHALLICE, 1980).

(24, Ch, étudiante) qui ne veut plus penser en termes d'influence de l'« *esprit malin* » lorsqu'elle a envie de participer à des activités comme des concerts.

Pour ces personnes, l'enjeu est donc d'éviter toute lecture ou interprétation évangélique concernant leurs pensées ou conduites.

« *Intégrer le monde* »

Parallèlement à ces mécanismes psychologiques et cognitifs, des influences externes à l'individu vont jouer un rôle capital dans sa désaffiliation. Ces influences décisives proviennent du monde extérieur, de sa confrontation, mais aussi et surtout de son intégration.

L'importance très concrète que prend le monde extérieur dans les processus de désaffiliation se lit dans la majorité des parcours. En fréquentant de nouveaux espaces sociaux, la personne interagit avec de nouveaux individus et se familiarise à d'autres systèmes de représentation du monde. Les « autres » sont à la fois un moteur – déclencheur – et un soutien pour le désaffilié en devenant de nouveaux « autrui significatifs »¹. Ils ont aussi la fonction d'agents socialisateurs, comme cela a été le cas pour Mélissa (24, Ch, étudiante) qui dit avoir appris à « *intégrer le monde* » grâce à son copain : « *Il a fait ma sortie dans le monde, il m'a guidée là-dedans. J'étais quelqu'un de très novice.* »

Ces secondes socialisations sont nécessaires pour certains tant la structuration des rapports intra-/extragroupe construite par le milieu a pu leur poser problème. Par exemple Charlotte (27, C, maîtresse d'école) s'est longtemps interdit de nouer des contacts avec des gens non évangéliques :

Moi ce que je reprochais au bout d'un moment au milieu chrétien c'est que finalement on nous fait peur des gens [...] y a le bien, y a le mal, y a le Diable et les gens qui sont pas chrétiens y a le Diable autour d'eux donc même si on a envie d'avoir des contacts avec ces personnes-là ben finalement en tout cas moi dans ma tête, j'arrivais pas à être libre parce que forcément elles vont avoir une mauvaise influence sur nous, elles vont nous détourner du bon chemin.

Sa relation amoureuse avec une personne non évangélique, rencontrée durant sa désaffiliation, l'aidera à prendre confiance dans ses nouvelles rencontres.

1. BERGER et LUCKMANN, 2006, p. 262.

Remarquons encore une similitude dans les parcours de Mélissa, Alvaro, Sabine ou encore Mathilde : tous disent avoir eu envie, à un moment donné, de « tester » ou d'« expérimenter » le monde. Dans ces cas-là, la confrontation s'est faite de manière plus ou moins révoltée, voire brutale. Après coup, ils définissent leurs attitudes de « provocantes » vis-à-vis du milieu évangélique : Alvaro (28, Ch, étudiant) devient mannequin parce que d'après lui, le milieu qualifie cela de « futile » ; Sabine (32, Cl, Secrétaire) « teste des trucs », se rase les côtés de la tête tout en étant consciente que pour les gens de son Eglise cela est assimilé à une « rébellion totale » ; Mélissa (24, Ch, étudiante) décide de faire la fête et « de sortir avec un grand noceur, planteur de cannes, quelqu'un qui me fasse découvrir ce monde-là ». Quant à Mathilde (26, Ch, enseignante), elle ira relativement loin dans ses expérimentations mettant en danger sa santé physique :

J'ai eu une sorte de crise personnelle où j'en avais marre d'écouter toutes les règles qu'on me disait. [...] J'ai arrêté d'aller (à l'Eglise) complètement. J'ai décidé de prendre une année sabbatique. [...] j'ai eu une monstre période où je prenais beaucoup de drogues, je sortais avec plusieurs types en même temps. [...] J'étais arrivée à un stade où j'en avais vraiment marre. J'avais l'impression d'avoir toujours fait ce qu'on m'avait demandé de faire et ça me soulait, j'en pouvais plus. Alors j'ai péti les plombs, j'ai fait tous les trucs qui m'étaient interdits.

Ce dernier parcours, loin d'être représentatif de l'ensemble, témoigne de l'impact que peuvent avoir les frontières symboliques, mais néanmoins bien concrètes pour certains, construites par le milieu pour se distancier de la société globale.

Trouver un équilibre (la « résolution »)

La modification de certaines manières de penser et de fonctionner couplée à l'intégration dans de nouveaux lieux et groupes sociaux entraînent, à nos yeux, deux mécanismes capitaux pour comprendre et expliquer la « finalité » d'une désaffiliation du milieu évangélique¹. Il s'agit de la diminution à la fois du contrôle que l'individu

1. Si le terme de « finalité » est un peu fort, il s'agit néanmoins d'une étape durant laquelle la personne résout son conflit cognitif. Elle trouve des solutions pour accepter son nouveau mode de vie tout en arrêtant de l'interpréter d'après des données cognitives à l'opposé de celui-ci.

exerce sur lui-même – autocontrôle – et du contrôle que le groupe exerce sur lui – contrôle social¹.

Tout d'abord, l'autocontrôle, lié aux exigences du groupe et bien intégré dans le mode de fonctionnement individuel, perd de son importance. « *Déculpabiliser* », « *oser* », « *se donner le droit* », « *relativiser* » sont employés pour signifier les processus intellectuels au travers desquels la personne décide de s'autoriser à adopter certains comportements ou attitudes qui lui semblent pourtant aller à l'encontre de son éducation ou des normes évangéliques. Cette liberté est ressentie également dans la manière de vivre la foi. Par exemple, Mathilde (26, Ch, enseignante) dit :

Je crois toujours en Dieu, je prie toujours mais je me mets pas de pression comme avant. C'est-à-dire qu'avant je sentais vraiment l'injection « mon Dieu, si tu pries pas tous les jours t'es une mauvaise personne ». S'il y a pas une relation personnelle avec Dieu [...], t'es une mauvaise personne [...] je me pose pas tellement de questions. Quand je ressens le besoin de prier, je le fais. Si j'y pense pas, ben j'y pense pas et je culpabilise pas.

ou Alvaro (28, Ch, étudiant) :

Ma recherche de Dieu est partie vers l'art. Et même si là je me perds, je prends ma liberté, mon propre désir, je me laisse aller à mes désirs charnels, je me sens plus proche de cette recherche.

La fréquence de ce nouveau type de fonctionnement permet son intégration. A cela s'ajoute également une prise de distance physique² d'avec des « autrui significatifs », porteurs de la réalité évangélique, mais aussi garants du contrôle social sur les comportements individuels. La fréquentation de nouveaux groupes et lieux a pour effet de réduire le temps passé dans le milieu évangélique. En fréquentant moins son Eglise, l'individu s'éloigne du regard des membres qui pourraient lui faire de remarques quant à ses attitudes. Il est à noter que la maison familiale peut être comparée à une structure de plausibilité qui garantit une forme d'autorité religieuse, repré-

1. Autocontrôle et contrôle social sont les deux principales formes de régulation qui permette de maintenir la cohésion des communautés évangéliques, davantage que la présence de figure d'autorité concrète (cf. Chapitre 5).

2. BERGER et LUCKMANN expliquent que la personne vivant une resocialisation dans un nouvel univers doit couper les liens avec ses anciens autrui significatifs : « L'individu [...] se désaffilie de son monde antérieur et de la structure de plausibilité qui l'a soutenu, si possible physiquement, sinon mentalement » (2006, p. 264).

sentée par les parents. Mélissa (24, Ch, étudiante) lie son départ du milieu au départ de chez ses parents :

C'était une nécessité de pouvoir m'affirmer loin de ce milieu et pour ça, il fallait que je parte de chez mes parents et je pense que c'est ça qui a permis de passablement m'émanciper.

Distanciation d'avec les structures de plausibilité du milieu évangélique, relativisation de son système de représentation, réduction du contrôle social sur les comportements et processus de socialisation dans de nouveaux univers : les processus de désaffiliation du milieu évangélique se déploient sur plusieurs plans.

11.4. L'après

Comment ces personnes ont-elles vécu leur désaffiliation ? Et quel regard portent-elles sur leur expérience passée au sein du milieu évangélique ? Nous verrons que le « chemin » du désaffilié, même s'il découle d'une décision personnelle, est parsemé de difficultés, tant mentales que sociales. Ensuite, l'expérience de la désaffiliation laissera, pour plusieurs d'entre les désaffiliés, un goût amer perceptible dans les propos tenus sur leur passé évangélique.

La désaffiliation, un long processus mental

L'apparente mécanicité des étapes décrites précédemment ne doit pas faire oublier qu'une désaffiliation religieuse reste un processus qui peut être long et fluctuant, donnant parfois l'impression, à l'individu qui le vit, de ne pas en être le maître. La désaffiliation est rendue difficile en raison de la socialisation faite dans le milieu évangélique ainsi que du contenu même de cette socialisation.

Tout d'abord, remettre en question certaines conceptions évangéliques et vouloir s'en détacher peut déboucher sur un bouleversement cognitif plus ou moins conséquent : la personne n'adhère plus à ce qu'elle a intégré jusqu'alors, mais n'arrive pas à se situer en dehors de ce cadre familial qui lui servait de référent¹. Non seulement il n'est pas évident, d'un point de vue cognitif, d'oublier des

1. Intégration au travers des processus de socialisation qui ont été, pour la majorité des interviewés, des processus de socialisation primaire qui sont plus forts que les secondaires (BERGER/LUCKMANN, 2006, pp. 225-226).

années d'apprentissage, mais il est encore moins facile de sortir d'un système de représentation tel qu'il est généralement transmis dans le milieu évangélique. Plusieurs interlocuteurs expliquent avoir essayé de « *se détacher* », de « *penser différemment* » ou encore de « *casser le cadre* » en vue d'éviter d'appliquer une lecture évangélique à leur nouvelle situation. Plusieurs vont alors vivre des conflits mentaux, à l'image de Charlotte (27, C, maîtresse d'école) :

J'étais plus d'accord avec certaines choses qui étaient dites dans le milieu chrétien mais en même temps, j'avais peur de prendre l'autre voie en me disant mais y a le Diable qui va me rattraper. Ça a été vraiment un gros dilemme parce que j'osais pas sortir des idées inculquées pourtant j'étais pas forcément d'accord.

C'est ainsi que plusieurs disent que leur détachement du système de représentation évangélique a pris du temps, malgré leurs efforts de relativisation. Mélissa (24, Ch, étudiante) dit avoir « *coupé les ponts petit à petit* », s'être « *dénouée* » progressivement. Elle détaille ce qu'elle a vécu :

Les autres [ses amis dans son ancienne Eglise] ont plus vu ça comme une rupture du jour au lendemain [...] pour moi non, y avait ce truc depuis deux ans, cette boule au ventre, elle apparaissait par moments, des moments ça allait super bien, des moments ça allait pas [...] c'était un processus pour moi de me désenclaver entièrement [...] et je pense qu'encore maintenant y a des vieux réflexes [...] ça prend du temps pour changer, c'est tout un processus.

Les « *vieux réflexes* », elle les associe à ce qu'elle nomme son « *héritage familial* » qui resurgit parfois, notamment en ce qui concerne la peur qu'elle ressent en se disant qu'elle ne sera peut-être pas sauvée. Ils sont d'ailleurs plusieurs à partager cette impression, soulignant la difficulté de rompre mentalement avec certains types de fonctionnement. Cela explique très certainement pourquoi quelques désaffiliés ont l'impression de ne pas être complètement sortis du système de pensée évangélique.

Les barrières sociales de la désaffiliation

Les parcours montrent que les désaffiliés se heurtent à d'autres types de complications. Elles ont pour origine les attaches sociales qui lient le désaffilié à son entourage familial et ecclésial.

En faisant part de leur décision de partir, les désaffiliés doivent souvent faire face à de l'incompréhension, de la tristesse ou encore des tentatives de persuasion pour qu'ils restent. Pour les jeunes désaffiliés, c'est souvent la famille qui est la principale source de ces pressions¹. L'exemple de la réaction de tristesse et d'incompréhension des parents de Mélissa (24, Ch, étudiante) l'illustre bien :

Ma mère me dit des fois encore « mais qu'est-ce que j'ai fait pour que tu t'éloignes » [...] elle s'en veut à fond. Ils ont ressenti de la tristesse, un peu de colère en se disant on a perdu notre fille [...] pendant longtemps je me suis sentie un peu le mouton noir de la famille, je suis perdue à leurs yeux donc c'est un poids qu'au début j'ai eu du mal à porter. C'est dur de rendre malheureux ses parents [...] maintenant je prends beaucoup de distance [...] c'est moi qui suis triste pour eux parce qu'ils portent ce fardeau.

Pour Elisa (27, C, étudiante), les choses se sont déroulées plus ou moins de manière similaire. Elle nous dit :

Pour eux [ses parents], c'est sûr que c'est une immense tristesse, ma mère me l'a dit, j'étais la cause d'une tristesse intense pour eux parce que je quittais ce qu'il y avait de mieux.

Quant à Mathilde (26, Ch, enseignante), elle a ressenti passablement de pression de ses parents pour qu'elle continue à venir à l'Eglise :

Pendant un moment, ma mère m'a foutu la pression en me disant « mais tu veux pas que je vienne te chercher ? Tu viens à l'Eglise avec moi. » Maintenant c'est mon père. Je réponds même pas. C'est même pas que j'ai pas envie d'aller dans cette Eglise ou dans cette Eglise, c'est juste je me suis rendue compte que ça m'a foutu une pression énorme pour pas grand-chose.

De la pression peut également provenir de l'entourage ecclésial qui tente, lui aussi, de faire revenir la personne qui est de moins en moins présente aux cultes et aux activités. Mélissa donne l'exemple des membres de son ancienne Eglise :

1. Le modèle éducationnel valorisé par le milieu évangélique mise sur l'importance de la transmission, par les parents, de leur « capital religieux » qui doit être ensuite intériorisé par l'enfant. Voir son enfant s'éloigner de ce qui semble être le mieux pour lui pose de nombreux problèmes aux parents (cf. Chapitre 7).

Ils ont essayé de me persuader et pis après ils ont vu que ça marchait pas, donc de temps en temps ils essayaient des petits trucs qu'ils lancent, des petits mots [...] maintenant je pense qu'ils le font plutôt dans la prière, prière personnelle je pense.

Parmi les « *petits mots lancés* », il y avait des « *Mélissa, pourquoi tu viens plus au groupe de jeunes ?* », « *Mélissa, tu t'es complètement déresponsabilisée, tes engagements ils sont où ?* », « *j'ai l'impression que tu ne viens plus beaucoup au culte le dimanche, qu'est-ce qui se passe ?* »

C'était plus des questions qu'on me posait, genre t'es en train de faire quoi ?, tu te situes où ?

Tous les parcours des désaffiliés soulignent la tendance à couper rapidement les ponts avec l'Eglise et donc avec ses membres, ce qui n'est pas le cas avec les membres de sa propre famille. Souvent, il suffit de ne plus se rendre aux cultes pour ne plus voir ses anciens amis ou connaissances. Il est donc bien plus facile de se distancier de son Eglise que de sa famille. Néanmoins, si les pressions proviennent de ces deux types d'entourages, la peur d'être jugé par les membres de son Eglise semble être plus forte que celle qui proviendrait de sa famille.

En témoignent les hypothèses régulièrement formulées par les désaffiliés qui supposent, sans pouvoir le confirmer, avoir été l'objet de jugements ou de critiques de la part de leur ancien entourage ecclésial. Mélissa a eu une mauvaise expérience avec son ancien pasteur :

Le pasteur de jeunesse avec qui j'ai beaucoup bossé, avec qui j'avais une relation assez dingue et pis à un moment donné je suis partie et tout sans dire sans rien dire et après on s'est revu et pis là il m'a dit « qu'est-ce qui se passe ? » et pis je lui ai dit que j'avais plus envie que j'avais envie d'essayer d'autres choses et pis là il m'a dit « ben on te fera plus jamais confiance si jamais tu décides de revenir » et toi t'es là... et euh encore maintenant chaque fois que je le vois, j'ai la haine alors que j'ai plus... euh alors que c'était quelqu'un qui m'appelait assez régulièrement et j'ai plus eu aucune nouvelle de lui du jour au lendemain... du coup ben ça me fait dire que j'étais intéressante pour lui du moment où il pouvait m'utiliser pour moi c'est vraiment ça que je vois... c'est vraiment la seule relation qui me fait souffrir... les premières fois quand j'ai revu des gens de ce milieu ça me faisait euh j'étais pas bien j'étais pas bien parce que je savais que je serais jugée,

et cetera, maintenant plus du tout je m'en fous parce que justement mes croyances enfin mes nouvelles croyances si tu veux se sont consolidées.

La valorisation des liens intragroupe répandue dans les Eglises évangéliques et la force du système normatif dépassent bien souvent la logique des liens familiaux.

Le regard sur son expérience évangélique

Aucun des désaffiliés interviewés ne regrette son départ. D'ailleurs, quand il s'agit de s'exprimer au sujet du milieu en général, des évangéliques ou encore de l'éducation reçue, les propos sont acerbes. Ce regard très critique¹, partagé par l'ensemble des désaffiliés, est largement construit par l'expérience même de la désaffiliation, qui a souvent été associée à une période désagréable. Des critiques émergent une profonde remise en question quant à la liberté de choix laissée à l'individu, ébranlant finalement un des fondements de l'évangélisme, à savoir sa valorisation du choix individuel.

Le discours des désaffiliés sur le milieu évangélique est passablement négatif, voire moqueur² : « bulle », « moule », « petit troupeau », « tendance sectaire », « conditionnement », « enfermement », « manipulation », « lavage d'esprit » sont quelques termes fréquemment utilisés. D'ailleurs, ils emploient des verbes exprimant l'idée de délivrance pour signifier leur départ : « se libérer », « se détacher » ou encore « s'émanciper ». Si le milieu est critiqué, c'est surtout l'entourage familial proche du désaffilié – celui avec qui il garde encore des contacts – qui est observé avec tristesse et incompréhension, comme Elisa (27, C, étudiante) qui souhaiterait voir ses parents changer :

Quand je regarde mes parents, j'ai l'impression qu'ils sont complètement enfermés dans leur monde, dans leur religion pis que justement ça a tellement d'implications dans leur quotidien [...] maintenant chez eux, il y a que des bouquins de religion, de chrétiens persécutés,

1. Chaque regard a sa spécificité, qu'il s'agisse de celui d'un affilié ou d'un désaffilié. Nous ne privilégions aucun regard, mais nous nous intéressons aux divergences qui séparent l'évangélique qui observe le milieu au sein duquel il vit du désaffilié qui regarde son ancien milieu. Ces divergences permettent une meilleure connaissance du milieu évangélique.

2. Eux-mêmes sont conscients de ne pas arriver à avoir un regard neutre sur le milieu, de ne relever que les points négatifs.

comment évangéliser les autres, y'a des versets au mur alors des fois je leur offre pour Noël des livres qui n'ont aucun rapport [...] je me dis qu'il faut qu'ils sortent un peu, je vois vraiment ça comme des œillères, ils sont conditionnés.

Ensuite, beaucoup de désaffiliés ont eu le sentiment de ne pas avoir eu d'autre choix que d'être évangéliques et de penser comme ils l'ont fait jusqu'à leur travail de désaffiliation. Un sentiment de passivité semble alors se dégager : sans le vouloir, ils ont été éduqués dans le milieu et sans forcément le maîtriser, ils ont remis en question ce dernier. Plusieurs gardent une image négative de l'éducation religieuse reçue, ne se rappelant que des nombreux interdits ou obligations. Du reste, Charlotte (27, C, maîtresse d'école) se demande parfois si elle en veut à sa mère :

Je me suis posée la question si j'en voulais à ma mère ou pas, chais pas. C'est que finalement on est tellement conditionné depuis tout petit qu'on a pas le choix d'y croire ou pas [...] c'est tellement bien mis dans la tête que j'ai presque envie de dire qu'on est manipulé depuis tout petit ou endoctriné depuis tout petit. Les mots sont un peu violents, ça me fait mal au cœur de sortir des mots comme ça, mais finalement c'est des questions que je peux pas m'empêcher de me poser.

Le cheminement souvent difficile par lequel certains désaffiliés sont passés pour se détacher du système de pensée et de valeurs évangéliques explique largement ce regard très critique sur l'éducation religieuse reçue. A l'opposé, il est intéressant de relever la conception de Mélissa (24, Ch, étudiante) quant à sa désaffiliation : elle explique avoir choisi d'être évangélique en se convertissant. Elle a dû également faire un choix de ne plus l'être. Toutefois, c'est la seule à s'exprimer ainsi.

Ces remises en question quant à la place laissée au choix individuel affectent une bonne partie de l'ensemble du contenu évangélique. Pour les jeunes désaffiliés, les conceptions du mariage et de la famille sont profondément interrogées. Mélissa explique :

J'avais vraiment ce désir de créer une famille, de suivre un peu le modèle. C'était un peu le but de l'individu dans une vie. C'était de se trouver un mari, d'avoir des enfants et d'élever tes enfants dans cette tradition-là et maintenant je suis plus capable d'envisager la famille dans ce sens-là.

Ou encore Mathilde (26, Ch, enseignante) de dire :

Jusqu'à mes 20 ans, le mariage c'était quand même assez le gros idéal, je voulais absolument rester vierge jusqu'au mariage, j'y croyais à fond. Chais pas si c'est vraiment parce que j'y croyais à fond moi ou parce qu'on me l'a tellement inculqué que je me disais que c'était un peu ça qu'il fallait faire et pis j'y adhétais sans vraiment me poser de questions parce que c'était facile et pis voilà.

Pour beaucoup de jeunes désaffiliés, la question de l'éducation de leurs futurs enfants demeure. Les idées de « *choix* », de « *liberté* » laissées à leurs enfants ressortent fréquemment, correspondant à cette impression d'avoir subi quelque chose de non-voulu comme l'explique Charlotte :

Je me suis promis que mes enfants, à moins que je change d'avis, je leur éduquerai aucune religion parce que je trouve que c'est leur choix. Je pourrais peut-être leur parler de Dieu mais en tout cas je leur enseignerai jamais quelque chose de fermé, sous le poids de la menace et de la peur, c'est le bien ou le mal, c'est extrêmement perturbant parce qu'on se pose tous les jours la question si on est dans le bien, dès qu'on fait une erreur ou quand on dit un petit mensonge, on culpabilise, on emprisonne les gens donc c'est vrai que moi je referai pas ça.

Le courant de pensée évangélique se fonde en grande partie sur l'idée de choix, se concrétisant à travers la démarche individuelle de conversion. Compte tenu des difficultés rencontrées par les personnes qui décident de se distancier du milieu évangélique, le concept de « choix » est fortement questionné.

Dans ce chapitre, notre regard s'est arrêté sur le parcours de personnes qui ont décidé de quitter le milieu évangélique suite à des remises en question quant à leur engagement au sein de celui-ci. Ce point de départ a permis d'étudier non seulement les désaffiliations du milieu évangélique en tant que telles – qui constituent pour l'heure un phénomène peu analysé – mais il a également servi à observer, sous un autre angle, les modes de fonctionnement du milieu évangélique. Il est alors apparu essentiel de lier les processus individuels de désaffiliation au système normatif et de représentation du milieu évangélique. En effet, quand un individu s'éloigne physiquement de l'Eglise, il se voit confronté aux remarques de son entourage ; quand il se détache mentalement du système de pensée évangélique, il est

pris de doutes ; quand il s'écarte des normes, il se voit être rappelé dans le « droit chemin » ; autant de contraintes sociales et de questionnements personnels qui compliquent les processus de désaffiliation. L'analyse a montré le rôle capital de l'extérieur (s'inscrire socialement ailleurs) couplé à des efforts cognitifs (penser différemment). Ces deux mécanismes finissent par amoindrir respectivement le contrôle social et l'autocontrôle de l'individu sur ses propres comportements et pensées, permettant à ce dernier d'aboutir à un nouvel équilibre social et cognitif. Finalement, quitter le milieu évangélique est un processus difficile, psychologiquement parlant. On y abandonne des amitiés, mais surtout toute une manière de penser et d'agir dans le monde. L'analyse de ces parcours nous a ainsi permis de visualiser à nouveau, sous un angle original, la dimension englobante et totalisante des identités évangéliques, caractéristique qui participe fortement au maintien du milieu.

Chapitre 12

L'ÉVOLUTION DU MILIEU : ENTRE CONTINUITÉ ET CHANGEMENTS

Caroline GACHET

Durant le xx^e siècle, les sociétés occidentales ont connu de nombreuses et profondes mutations sociales. Dans le contexte des « sociétés de changement »¹, comment se présente le milieu évangélique ? A-t-il été touché par les grands changements sociaux qui ont modifié les rapport au religieux² et si oui, à quel niveau ? Telle est la question qui animera ce dernier chapitre. En comparant certaines pratiques et valeurs d'évangéliques partagées par des jeunes à celles d'évangéliques moins jeunes, nous chercherons à observer ce qui s'est transformé ou non au sein du milieu évangélique suisse, principalement durant ces septante dernières années³. Nous chercherons à

1. Cf. BAJOT, 2003.

2. Le processus de modernité a impliqué trois changements majeurs pour le religieux : l'appartenance religieuse devient optionnelle, les biens religieux sont désormais en concurrence avec les biens séculiers, une forte concurrence s'établit entre socialisation religieuse et séculière (cf. Chapitre 2).

3. Pour mesurer et analyser quantitativement certains changements sociaux, les sciences sociales privilégient l'analyse de cohortes (GLENN, 2005, p. 1) qui permet d'introduire une dimension temporelle dans l'explication des conduites humaines (ATTIAS-DONFUT, 1991, p. 3). Trois variables sont mobilisées dans ce type d'analyse : (1) il y a tout d'abord la variable âge pour calculer l'effet d'âge ou de vieillissement. Elle suppose que certains comportements ou opinions sont liés à l'âge et, de ce fait, changent avec le processus de vieillissement (GALLAND, 2007, p. 102, pp. 112-113). (2) La date de naissance pour l'effet de génération ou de cohorte permet d'analyser des changements de fond. L'idée derrière cela est que chaque cohorte est relativement homogène, partage certaines visions du monde et de la société, a vécu des expériences similaires et se distingue nettement des générations précédentes ou suivantes (CHAUVEL, 2002, p. 20 ; GALLAND, 2007, p. 104 ; GLENN, 2005, p. 2 ; ATTIAS-DONFUT, 1988, p. 144). (3) Finalement, la date de l'observation pour l'effet de période correspond au contexte sociohistorique qu'il faut prendre en compte dans l'étude de tout changement social (ATTIAS-DONFUT, 1988, pp. 154-157 ; GALLAND, 2007, p. 114). Pour apporter un éclairage sur l'évolution du milieu évangélique, nous procéderons à des comparaisons entre cohortes, le tout inséré dans une analyse des tendances sociétales actuelles. En comparant les taux des différentes classes d'âge d'évangéliques, nous garderons à l'esprit deux éléments, à la fois complémentaires et opposés : si la jeunesse représente un « baromètre sensible de l'état de l'opinion et de la société », des évolutions sociales en cours (GALLAND/ROUDET, 2005, p. 9), il ne faut pas sous-estimer les processus de

expliquer les éventuelles évolutions mises à jour en recourant à deux principaux rapprochements. Nous comparerons les différentes générations d'évangéliques en fonction de leur sous-milieu d'appartenance tout en analysant les résultats obtenus en lien avec le contexte de la société générale, son individualisme, son consumérisme, son désintérêt pour le religieux ou encore sa permissivité¹. Ces rapprochements offriront de précieux indicateurs quant à l'importance de l'influence sociétale sur le milieu d'une part et, d'autre part, quant aux degrés d'ouverture du milieu et des sous-milieus à celle-ci. Ce chapitre formulera essentiellement des hypothèses et des pistes de réflexion sur certains aspects de l'évangélisme contemporain et sur les nouvelles tendances qui semblent apparaître en son sein.

12.1. Le culte dans le marché évangélique des biens religieux

On définit souvent l'évangélisme par sa vitalité qui se traduirait, notamment, par une pratique cultuelle élevée². Si le culte constitue une base essentielle pour vivre sa foi de chrétien évangélique³, l'analyse ci-dessous nous montrera que la participation au culte est sujette à certaines influences de la vie actuelle, notamment pour les nouvelles générations d'évangéliques.

Au regard du graphique 12.1, on remarque que la pratique cultuelle hebdomadaire des évangéliques se maintient très bien, que l'on ait 20 ou 70 ans⁴. Toutefois, au fil des générations, on constate une baisse

vieillessement qui tendent à cristalliser les valeurs, opinions et pratiques des individus (GALLAND, 2007, p. 111). Dans cette optique, les jeunes évangéliques sont à la fois porteurs de nouveauté et garants de la tradition.

1. BAJOTT, 2003, pp. 69-77.

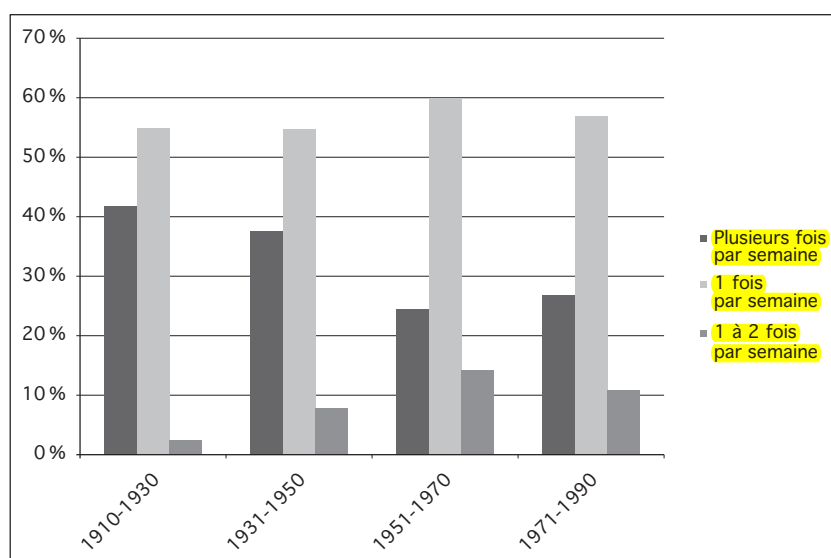
2. A savoir, se rendre plusieurs fois par semaine au culte.

3. Voir à ce propos le chapitre 4 de notre ouvrage.

4. Elle est élevée notamment en comparaison avec la pratique cultuelle de la population suisse qui n'est que 8,2 % à se rendre une fois par semaine à un service religieux (FAVRE, 2006, p. 221). Les principales enquêtes européennes sur les valeurs religieuses arrivent toutes au même constat : au fil du renouvellement des générations, les appartenances et pratiques chrétiennes s'affaiblissent, les croyances et les comportements s'individualisent, « se spiritualisent » et « s'internationalisent ». La thèse de la sécularisation (crise des institutions religieuses) couplée à l'individualisation des comportements est souvent mobilisée pour expliquer cet état de fait : en Europe, les institutions traditionnelles ont de moins en moins d'impact sur la socialisation des individus qui s'affilient et pratiquent alors de moins en moins. La participation cultuelle (notamment réformée ou catholique) en subit de plein fouet les conséquences. (Pour la Suisse, cf. STOLZ/KÖNEMANN/SCHNEUWLY PURDIE/KRÜGGELER/ENGELBERGER, 2011 et pour l'Europe, cf. LAMBERT, 2005.)

de la pratique cultuelle multiple – « *plusieurs fois par semaine* » – au profit d'une augmentation de la fréquentation mensuelle – « *une à deux fois par mois* ». Alors que la génération née entre 1910-1930 regroupe 41,7 % d'évangéliques se rendant plusieurs fois par semaine au culte contre 2,4 % à n'y aller qu'une à deux fois par mois, la génération née entre 1971-1990, suivant la baisse progressive des deux générations précédentes, n'est plus que 26,8 % à se rendre au culte plusieurs fois par semaine contre 10,8 % à le faire mensuellement. Nous y voyons un effet d'âge, mais aussi et surtout un changement plus profond dans la participation cultuelle.

Graphique 12.1 Fréquence de la participation au culte selon les années de naissance



Tout d'abord, il est indéniable que le rythme de vie professionnelle actuel a des influences quant à la fréquence de la participation cultuelle des évangéliques qui sont dans la vie active. Si la pratique cultuelle multiple faisait pratiquement office de norme au sein de la majorité des Eglises évangéliques il y a encore cinquante ans¹, au jour d'aujourd'hui, se rendre plusieurs fois par semaine au culte s'avère très difficile, voire impossible². Les données qualitatives

1. FAVRE, 2006, p. 221.

2. Cela est d'autant plus vrai que les Eglises évangéliques ne proposent quasiment plus plusieurs cultes par semaine.

vont dans ce sens. Pour certains, n'y participer qu'une fois par semaine relève déjà de l'exploit, comme pour Simon (33, Cl, ouvrier)¹ qui travaille certains dimanches. A côté des contraintes professionnelles s'ajoutent celles de la distance géographique. Bien qu'elle habite entre Lausanne et Genève, Cécile (21, Ch, assistante médicale) a fait le choix de continuer à participer au culte de son Eglise d'enfance qui se trouve en Valais. Compte tenu de la distance, elle y va en moyenne deux fois par mois. La mobilité dont font preuve certains évangéliques témoigne de la liberté de choix de culte qui s'est accrue avec l'évolution des transports et l'augmentation du nombre d'Eglises de type évangélique sur sol helvétique. Simon analyse ainsi les appartenances ecclésiales actuelles :

On n'est plus attaché à une Eglise dans notre village. C'est notre vie actuelle qui veut ça, on peut facilement voyager, se déplacer, donc on va où on pense que c'est le mieux pour nous [...] il y a un petit côté consumériste malgré tout, et en même temps, c'est une autre époque.

La fréquence est moins l'élément qui unit l'évangélique à son Eglise que l'affinité qu'il peut avoir avec elle. On peut également supposer que les charges familiales qui surviennent avec l'arrivée des premiers enfants affectent la fréquence de la participation de nombreux évangéliques². Pour répondre à cela, il est à noter que plusieurs Eglises mettent sur pied des garderies dans leurs propres structures pour permettre aux parents de venir au culte. Plusieurs vont même jusqu'à offrir des cultes de l'enfance tenant compte des tranches d'âge.

Ensuite, parallèlement aux contraintes et aux obligations imposées par la société actuelle, la norme de l'investissement dans son Eglise couplé à la multiplication des offres au sein du milieu évangélique sont deux autres éléments qui expliquent la baisse de la participation hebdomadaire multiple et l'augmentation de la participation mensuelle chez les évangéliques plus jeunes. Plus de deux tiers des évan-

1. Entre parenthèses, nous indiquons l'âge de l'interviewé, la tendance de l'Eglise à laquelle il appartient (Ch=Charismatique, Cl=Classique, C=Conservatrice) ainsi que sa profession.

2. FAVRE émettait l'hypothèse de changements structurels familiaux pour expliquer la baisse de la participation culturelle en fonction des tranches d'âge : l'arrivée d'enfants ferait diminuer temporairement la participation hebdomadaire multiple (2006, p. 226). Même si nos analyses de cohortes nous amènent davantage à supposer que la diminution est durable, due à des changements de mode de vie plus profonds, cet élément doit être pris en compte.

géliques assument une responsabilité dans leur Eglise, et 55,2 % d'entre eux estiment passer plus de dix heures par mois au sein de celle-ci, toutes activités confondues¹. Concrètement, les évangéliques interviewés citent un nombre important d'activités auxquelles ils participent à côté du culte, soit en tant que responsables, soit en tant que simples participants : groupe de partage biblique hebdomadaire ; culte familial ; petits-déjeuners bibliques ; cours pour les couples et les familles ; cours *Alphalive* ; soirées de louanges ; camps ; école du dimanche ; groupe de jeunes ; cellule de prières ; conférences ; chorales ; rassemblements avec d'autres Eglises ; etc. Cette liste non exhaustive confirme le rythme de vie religieux soutenu de la majorité des évangéliques.

Ceci dit, la baisse de la fréquence multiple ne touche pas de manière identique les trois sous-milieus. Les conservateurs se distinguent fortement des charismatiques et des classiques : ils sont 68,6 %, contre respectivement 30,6 % et 21,6 %, à se rendre « *plusieurs fois par semaine* » à des services religieux. De plus, l'effet d'âge ne touche que ces deux derniers groupes : ce ne sont que les jeunes charismatiques et classiques qui se rendent moins au culte comparativement à leurs aînés. Ces résultats vont dans la tendance du développement d'offres, offres qui sont essentiellement proposées par et concentrées dans les Eglises de ces deux sous-milieus, le sous-milieu conservateur restant en retrait face à cette prolifération d'activités². Conjointement à cela, même si la pratique culturelle évangélique se porte bien, nous entrevoyons également, au travers de la baisse de la participation multiple et l'augmentation de la participation mensuelle, un certain relâchement dans l'orthopraxie³ évangélique qui ne touche pas la pratique des conservateurs. Face aux contraintes de la vie actuelle et l'implication des évangéliques dans différents secteurs de leur Eglise, le culte peut se présenter comme un « bien religieux » parmi d'autres.

1. La prise de responsabilité en heures au sein de son Eglise est plus élevée chez les jeunes et baisse avec l'âge.

2. Les conservateurs se distinguent par leur ecclésiologie différente qui propose peu d'activités ou de rassemblement mis à part le culte et quelques réunions. A l'inverse, les Eglises charismatiques, et dans une moindre mesure les Eglises de type classique, valorisent les charismes individuels et proposent de nombreuses offres adaptées aux classes d'âge. Cette pluralité des offres demande en échange un engagement important qui se traduit par un engagement en nombre d'heures plus élevé (cf. Chapitre 4).

3. Si l'orthodoxie renvoie à ce qui est considéré, pour un groupe religieux donné, comme une croyance « vraie » par opposition à une croyance « fausse », l'orthopraxie, quant à elle, sert à signifier les « vraies » conduites des « fausses » (SIMAY, 2010, pp. 846-850). La participation au culte est une conduite religieuse.

12.2. Un air de renouveau dans la façon de se rassembler

L'analyse des données quantitatives et qualitatives semble indiquer un autre changement dans la pratique cultuelle, touchant cette fois-ci sa fonction et son sens. En partant de l'affirmation suivante, « *un vrai chrétien devrait aller régulièrement à l'Eglise pour rencontrer Dieu et entendre sa parole* », on s'aperçoit que les nouvelles générations se distinguent du reste des répondants en étant moins nombreux à s'y accorder. A la lumière de nos interviews, une hypothèse se dessine : si cette conception perd de son importance avec les nouvelles générations, c'est probablement dû à l'importance grandissante accordée à de nouvelles façons de se réunir.

Alors que les individus nés entre 1910 et 1930 sont 92,17 % à être « *entièrement d'accord* » qu'« *un vrai chrétien doit se rendre régulièrement à l'Eglise* », ils ne sont plus que 64,3 % au sein de la jeune génération née entre 1971 et 1990 à penser de la même manière¹. Les entretiens qualitatifs soulignent cette tendance et nous permettent de mieux la comprendre. Nos jeunes interviewés expriment clairement un certain détachement par rapport à un mode traditionnel de « faire communauté » – à savoir le culte dominical – dont la modalité n'est plus en adéquation avec leurs envies et besoins. Un certain nombre de jeunes avouent ne plus aller régulièrement au culte du dimanche matin, mobilisant différents arguments pour légitimer leur absence. Les horaires des cultes constituent un premier frein. Ils sont souvent incompatibles avec les envies de la jeunesse comme le souligne Fanny (21, C1, étudiante) :

Se lever le dimanche pour aller à neuf heures et demie, à un moment donné, le samedi soir, il faut décider de rentrer. C'est le genre de chose qui comptent pour des jeunes qui ont 30 ans, c'est juste normal².

Ensuite, certains jeunes ne se retrouvent ni dans l'assistance, ni dans la forme de leur Eglise. Par exemple, certaines Eglises souffrent d'un « *trou générationnel* », pour reprendre l'expression de Fanny qui nous décrit son Eglise :

1. Cette tendance est plus marquée chez les jeunes classiques.

2. On voit alors des Eglises, celles qui ciblent essentiellement un public jeune, proposer des cultes à des heures plus tardives de la journée, voire le soir.

Il y a pas mal de personnes âgées et de gens d'environ 50 ans, il y a moins de jeunes. Il y a une sorte de trou générationnel entre les 30, 40 ans. C'est vrai que ça fait un peu défaut¹.

Conjointement à cela, la forme du culte, perçue comme « *dépassée* », « *trop molle* » ou encore « *pas assez vivante* », se présente comme une autre limite à la motivation de participer à ces cultes dominicaux. Les propos de Cécile (21, Ch, assistante médicale) soulignent l'ennui ressenti par plusieurs jeunes évangéliques de son Eglise :

C'est une bonne Eglise, mais pour les jeunes de notre génération, je pense qu'il y a autre chose, quelque chose de nouveau parce que les jeunes, ça leur correspond peut-être pas forcément cette forme de faire où tu te poses sur une chaise et t'écoutes.

Il ressort des propos tenus par ces jeunes évangéliques qu'ils privilégient de petites structures pour se retrouver et partager leur foi. Pour Fanny et Cécile, l'idéal est « *l'Eglise de maison* », « *entre amis* » nous précise Cécile :

Tu te retrouves autour d'une bonne bouffe et à la limite tu prends un petit moment de louanges avec une guitare, un djembé et tu chantes quelques chants, et des témoignages ou plutôt de la prière pour les personnes.

Dans ces structures, les différents éléments cultuels ne disparaissent pas, mais sont insérés dans un cadre plus intime, de proximité. Le besoin de se réunir en plus petit comité est partagé par plusieurs jeunes. Par exemple, Claire (25, Ch, étudiante) est heureuse de pouvoir participer à un petit groupe qui se réunit en marge des cultes dominicaux. Pour elle, c'est l'occasion de

prendre un temps pour discuter, pour savoir comment vont les uns et les autres et après de faire un résumé du message qu'il y avait le dimanche d'avant, d'en discuter cinq minutes et de prier. L'idée de ces groupes est que les gens de l'Eglise ne se voient pas juste le dimanche, mais qu'il y ait vraiment des relations d'amitié qui se créent, un climat de confiance, de discuter en plus petit groupe parce que des fois les

1. Les observations menées dans neuf cultes de sous-milieus différents confirment l'existence de ce « trou générationnel ». Selon les Eglises, la classe des 20-30 ans était parfois totalement absente.

Eglises, ce sont de grandes assemblées et tu te sens un peu perdu au milieu.

L'Eglise de Sam (28, Ch, pasteur) met sur pied ce même genre de groupe appelé « *connect group* » qui poursuit des objectifs similaires à ceux décrits par Claire (25, Ch, étudiante) : être en petit nombre pour pouvoir échanger, parler, prier, découvrir Dieu et développer une bonne entente dans la communauté. On constate également cette tendance dans les classes d'âge plus avancées qui cherchent à privilégier des rassemblements en plus petit comité, se voulant plus personnalisés, valorisant les interactions, l'intimité et la proximité, dans lesquels leur foi peut être pleinement vécue. Ces éléments, les évangéliques les retrouvent souvent dans les diverses activités annexes au culte.

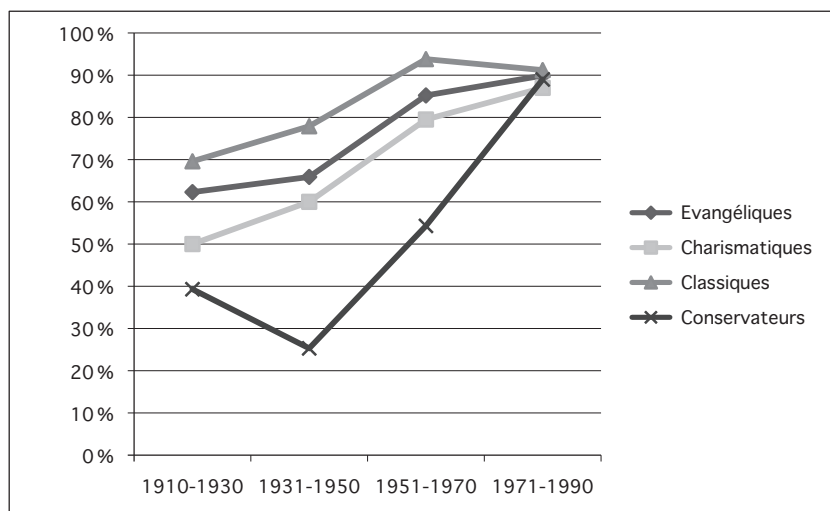
12.3. L'accent mis sur la jeunesse

Globalement, les Eglises évangéliques accordent une place importante à leur jeunesse. Cela est tout particulièrement frappant lorsque l'on observe la multiplicité des activités proposées pour cette catégorie de personnes. Toutefois, en partant de l'analyse des groupes de jeunes en fonction des différentes classes d'âge et des trois sous-milieus, il est intéressant de constater que cette préoccupation est relativement récente.

De manière significative, la participation au groupe de jeunes constitue un changement notable et profond pour l'ensemble du milieu évangélique. La courbe moyenne des « évangéliques » du graphique 10.2 permet de visualiser très nettement le développement de cette pratique au fil du temps. Alors que les évangéliques nés entre 1910-1930 sont 62,3 % à avoir participé à un groupe de jeunes, ceux qui sont nés entre 1971-1990 sont 89,9 % à l'avoir fait¹.

1. Pour mesurer l'ampleur du développement des groupes de jeunes dans les Eglises évangéliques, il est nécessaire de replacer l'émergence de cette activité dans le contexte sociohistorique du xx^e siècle et de ses représentations sociales sur la jeunesse. L'encadrement des jeunes, leur intégration dans diverses institutions de socialisation (d'abord les institutions religieuses, catholiques dans un premier temps, puis l'Etat) découlent de l'émergence du concept d'individu et de la centralité accordée à l'éducation conçue comme moyen de transmission de valeurs et d'émancipation (GALLAND, 2007, pp. 83-97).

Graphique 12.2 Participation au groupe de jeune selon les années de naissance¹



Dans nos données qualitatives, il apparaît effectivement que la participation à un groupe de jeunes est devenue plus fréquente à partir des générations nées après la Seconde Guerre mondiale. En se remémorant leur éducation religieuse, les personnes nées dans les années 1930 se rappellent principalement de leur participation fréquente au culte, à l'école du dimanche, à l'étude biblique ou encore à la chorale de leur Eglise, mais n'évoquent pas de participation à un groupe de jeunes. En parlant de cette activité, Marianne (65, C, assistante médicale), qui fréquente l'Eglise pour Christ depuis son enfance, explique que « *ça fait pas depuis longtemps [que ça existe], à notre époque il n'y en avait pas* ». C'est donc récemment que les Eglises évangéliques ont mis plus d'importance et de moyens dans l'encadrement des jeunes.

Toutefois, d'autres variables doivent être également prises en compte pour expliquer l'introduction parfois tardive de groupes de jeunes dans les Eglises. Il s'agit de la date de création de l'Eglise et de sa taille. Adolescents dans les années 1980, les deux garçons de Josiane (65, Ch, indépendante) n'ont pas pu participer à un groupe de jeunes car leur Eglise venait d'ouvrir et, faute de monde, n'avait pas encore pu mettre sur pied ce genre d'activités. Isabelle (28, C,

1. Ce tableau mesure la participation des répondants (ayant des parents convertis) à un groupe de jeunes lorsqu'ils avaient 15 ans.

assistante de direction) était elle aussi dans une Eglise trop petite et de plus, majoritairement composée de personnes plus âgées. On le voit, la taille, mais également l'assistance de l'Eglise, jouent un rôle dans l'introduction ou non de certaines activités. Dans certains cas, il semble que ce soit la concurrence au sein du marché religieux évangélique qui a amené certaines Eglises à proposer un groupe de jeunes, comme Victor (28, Cl, étudiant) le laisse entendre. De nombreux jeunes des différentes Eglises de sa région sont allés rejoindre un groupe de jeunes qui s'est alors transformé en Eglise. Pour pallier ces pertes, ces Eglises ont alors créé leurs propres structures pour la jeunesse.

Il est à noter qu'à côté des disparités entre générations, nous trouvons également des disparités selon les sous-milieus considérés. En effet, au regard du graphique 12.2, on constate que le développement des groupes de jeunes n'a pas été le même pour les trois sous-milieus. Les classiques, dont la participation à cette activité est supérieure à la moyenne évangélique, toutes cohortes confondues, ont probablement introduit plus rapidement les groupes de jeunes sous l'influence des Eglises réformées. Concernant les charismatiques qui offrent, à l'heure actuelle, pléthore d'activités pour la jeunesse, il est possible d'expliquer les taux plutôt bas de participation par le fait que la plupart d'entre eux n'ont pas grandi dans une famille évangélique ou dans un environnement très religieux. Quant aux conservateurs, ils ont introduit les groupes de jeunes plus tardivement, certainement pour contrer la concurrence faite par les deux autres sous-milieus.

12.4. La Bible, un appui de plus en plus personnalisé

Tout au long de ce livre, nous avons souligné la place centrale qu'occupe la Bible dans la vie quotidienne des évangéliques¹. Cette centralité se traduit par une lecture assidue : ainsi 75,7 % des évangéliques affirment la lire quotidiennement. Cependant, suivant la même tendance que la pratique culturelle, la fréquence de sa lecture s'affaiblit au fil des générations, laissant entrevoir un changement, là aussi, quant à sa fonction et son sens pour l'évangélique d'aujourd'hui.

Alors que les évangéliques nés entre 1910-1930 sont 90,4 % à lire la Bible tous les jours, les évangéliques nés entre 1971-1990 ne sont plus que 63,2 % à le faire quotidiennement. A la lumière des entre-

1. Cf. notamment Chapitre 3.

tiens qualitatifs, il est possible d'émettre l'hypothèse suivante : si la pratique de la lecture quotidienne s'affaiblit avec les nouvelles générations d'évangéliques, ce n'est pas parce que la Bible a perdu de son importance, mais plutôt parce qu'elle s'inscrit moins dans une rectitude des conduites. Cette hypothèse s'inscrit dans le prolongement de la tendance aperçue précédemment concernant la pratique culturelle. Les entretiens d'évangéliques plus âgés nous laissent supposer que l'orthopraxie évangélique s'est affaiblie au fil des générations, parallèlement au caractère de plus en plus permissif des sociétés modernes. Par exemple, Catherine (63, C, retraitée) se souvient, en comparant son époque à celle d'aujourd'hui, que les Eglises évangéliques étaient plus « cloisonnées », « très légalistes » avec « peu d'ouverture ». Elle garde en mémoire l'éducation de ses parents qui lui disaient qu'elle devait lire la Bible tous les jours : « Ça me cassait les pieds [rires] mais bon je le faisais parce qu'il fallait être obéissant. » A l'heure actuelle, elle explique ne jamais avoir eu autant de plaisir à lire la Bible. Elle y trouve des éléments la soutenant personnellement, l'encourageant dans sa journée. Cette personnalisation de la lecture biblique, ce soutien individuel et individualisé trouvé dans la Bible sont également très présents dans les propos tenus par les jeunes évangéliques. Vincent (24, Ch, étudiant) explique qu'en lisant la Bible, il apprend à connaître Dieu et à savoir ce qu'il attend de lui. Pour Simon (33, Cl, ouvrier), la Bible lui fournit une structure et un savoir lui permettant de vivre au mieux sa vie de tous les jours. Le rapport à la Bible se comprend moins dans une orthopraxie que dans un lien intime et personnalisé. Bien que toujours présent, en tous les cas en tant que référence identitaire, son recours n'est pas forcément une donnée obligatoire pour vivre sa foi.

Les analyses statistiques semblent suivre notre hypothèse en soulignant les divergences non seulement entre classes d'âge, mais également entre sous-milieus. Les jeunes classiques et charismatiques lisent moins la Bible que leurs générations précédentes¹. Par contre, nous ne constatons aucune évolution significative chez les conservateurs pour qui la pratique quotidienne de la lecture se comprend encore très largement dans une conformité à la tradition et dans le respect de certaines conduites.

Cependant, il est probable qu'un effet d'âge soit également présent dans les disparités entre cohortes. La fréquence de la lecture de la

1. Alors que 87,3 % des classiques et 92,3 % charismatiques nés entre 1910-1930 affirment lire la Bible quotidiennement ou presque, ces taux chutent pour les jeunes nés entre 1971-1990 à respectivement 57,5 % et 59,7 %.

Bible subit, elle aussi, le rythme et les contraintes de la vie actuelle – tout comme cela est le cas pour la pratique cultuelle. Fanny (21, Cl, étudiante) considère que le temps consacré à ses études universitaires nuit à ses lectures bibliques :

Dans la pratique, c'est vrai que j'aimerais plus la lire [la Bible]. [...] le fait de lire plein de textes à l'Uni, ça me gave la tête dans le sens où après, j'ai pas forcément envie de me taper des textes [de la Bible].

Le même constat est posé par Victor (28, Cl, étudiant) qui pense que la pratique de sa foi s'adapte et change en fonction de son rythme de vie :

Maintenant à cause de mes études, je me suis dit j'essaie de terminer, du coup, tu t'impliques moins [...] c'est pas que tu crois moins en Dieu, mais c'est juste ta manière de le vivre qui évolue. Je passe aussi peut-être un peu moins de temps à la prière, à lire ma Bible. C'est pas que j'y crois moins, c'est pas du tout ça, mais c'est juste que je prends moins de temps.

A contrario du début de la vie active, la retraite peut offrir plus de disponibilité pour lire la Bible comme l'exprime Catherine (63, C, retraitée) :

Maintenant, quand j'ai envie de lire ma Bible, je dis zut aux autres et puis voilà ! Je prends mon temps.

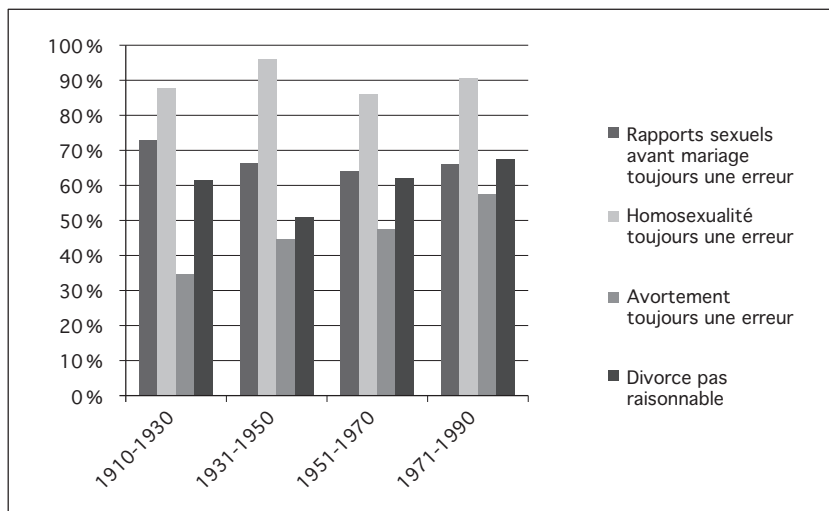
12.5. L'affirmation des valeurs chrétiennes

Qu'il s'agisse du mariage, du divorce, de l'homosexualité ou encore de l'avortement, le milieu évangélique se démarque largement de l'opinion publique en défendant une position que l'on pourrait qualifier de « traditionnelle » et « conservatrice ». Le renouvellement des générations évangéliques ébranle peu ce type de positionnement, ce qui nous permet d'émettre l'idée qu'il s'agit de revendications fortes, constitutives de « l'identité évangélique » et transmises de génération en génération.

Comme le graphique 12.3 l'atteste, le milieu a une position relativement homogène quant à la défense de ces valeurs et l'âge n'a aucune emprise sur celle-ci. Ainsi, jeunes ou plus âgés revendiquent

l'abstinence sexuelle avant le mariage, le mariage à vie, les rapports hétérosexuels et le « droit à la vie ». Il est intéressant de partir de quelques discours émis par des jeunes évangéliques pour réfléchir à ces apparentes immuabilités.

Graphique 12.3 Le milieu évangélique face aux valeurs chrétiennes



Par exemple, au sujet de l'abstinence sexuelle avant le mariage, le discours des jeunes évangéliques varie peu de celui des évangéliques plus âgés, laissant supposer que les comportements ont peu changé. Fanny (21, CI, étudiante) raconte :

Avec mon mari, on avait fait le choix de ne pas avoir de relations sexuelles avant qu'on se marie.

La majorité des jeunes évangéliques interviewés disent également avoir fait le choix de ne pas habiter avec leur partenaire avant le mariage, à l'image de Claire (25, Ch, étudiante) :

Les gens [personnes non évangéliques] trouvent super étrange parce qu'on n'habite pas ensemble avant de se marier [rires]. Pour nous, ça avait vachement de sens, on a vraiment senti que c'était les étapes les unes après les autres.

Il faut relever que ces jeunes inscrivent leur choix dans une démarche réflexive, dans une recherche de sens. Le référent biblique

est toujours présent, mais une distance avec un certain légalisme ou un « *il faut, il faut pas* », pour reprendre l'expression de Fanny, s'opère en parallèle. Cette jeune femme complète ses dires :

Il y a tout le discours qui dit c'est ce que Dieu veut [par rapport à l'abstinence avant le mariage] et on te montre versets bibliques à l'appui alors que c'est jamais écrit comme ça [...] on a cherché le sens [...] on a aussi prié Dieu et demandé des convictions.

Si le mariage est valorisé comme l'union entre un homme et une femme, le divorce est, globalement, mal perçu. Quel que soit l'âge de l'interviewé, lorsqu'il est interrogé sur la question du divorce, il ne pense pas que cela représente une solution. Pour Cécile (21, Ch, assistante médicale), la signification du mariage chrétien va à l'encontre du divorce :

On s'unit devant Dieu. Tu peux plus prendre de décision inverse après trois jours. Si on se marie, c'est pour la vie et normalement, on ne devrait pas divorcer parce que c'est un acte devant Dieu et dans la Bible.

Pourtant, un certain fatalisme – voire déception – se dessine dans l'ensemble des discours, à l'image des dires de Claire (25, Ch, étudiante) :

Le fait d'avoir des parents chrétiens qui divorcent, c'est vachement dur, pour tout le monde, pour n'importe quel enfant dont les parents divorcent, mais dans le milieu chrétien, le divorce c'est pas vraiment une solution et en même temps, il y a une pété de gens chrétiens qui divorcent.

A l'heure où l'on reconnaît le droit, pour tout être humain, de disposer de sa propre vie, notamment en ce qui concerne ses orientations sexuelles, il peut paraître frappant de constater le pourcentage élevé d'évangéliques se positionnant contre l'homosexualité. Elle est fortement « combattue » ou, tout du moins, très mal vue au sein du milieu évangélique. L'âge ne joue aucunement sur cette prise de position. Ainsi, l'opinion de Vincent (Cl, étudiant) qui a 24 ans diffère peu de celle de Michel (évangélique dans Eglise réformée, vigneron) qui en a 49 ou encore de celle d'Elisabeth (évangélique dans Eglise réformée, retraitée) âgée, quant à elle, de 76 ans. Pour Vincent, l'homosexualité représente :

Une énorme question mais j'ai quand même l'impression que c'est un peu le résultat de ce que notre société vit dans le sens où dans notre société il y a tellement plus de valeurs ou de règles dans ce niveau-là qu'on est tous un peu perdus.

Ou pour Michel :

C'est clair que le message de l'Evangile, Jésus il a accueilli tout le monde, la prostituée, et cetera. Mais c'est d'essayer quand même d'amener ces gens [les homosexuels] à une guérison, quelque part. Je ne pense pas que, simplement si on regarde d'un point de vue rationnel oui que l'homosexualité tienne la route hein j'entends. Voilà. Alors sans ouvrir un débat sur la question, mais j'entends mon espérance à moi pour quelqu'un qui est homosexuel, c'est qu'il puisse en guérir. Et qu'il puisse retrouver de la joie et de l'équilibre dans l'altérité¹.

Relevons tout de même l'effet « sous-milieu » : le fait d'appartenir au groupe conservateur ou charismatique – les deux sont très proches au niveau des taux de pourcentage – augmente les chances d'avoir une position plus stricte vis-à-vis de toutes ces propositions. Cependant, une certaine homogénéité se dégage dans les opinions, quelle que soit l'orientation théologique ou la génération, nous laissant entrevoir le fait que le milieu évangélique continue à défendre des valeurs qui sont en tension avec celles de la société globale, lui offrant ainsi la possibilité de revendiquer une identité précise, autre et à « *contre-courant* ».

12.6. Rapports hommes – femmes : vers une égalité ?

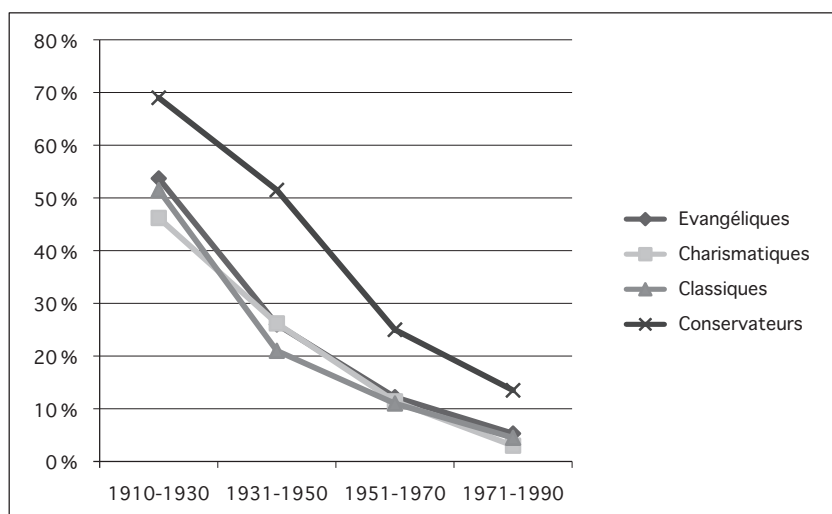
A la vue des résultats émis précédemment, on pourrait s'attendre à trouver une position évangélique également conservatrice quant aux rôles dévolus aux hommes et aux femmes, position qui se trouverait une nouvelle fois en opposition avec celle véhiculée par la société générale et son « égalité des sexes ». Pourtant, même si dans son ensemble le milieu s'accommode plus facilement d'une réparti-

1. Concernant l'avortement, relevons qu'en Suisse à la fin de l'année 2010, une initiative populaire demandant que les caisses maladie cessent de rembourser les IVG (interruptions volontaires de grossesse) a été lancée. A la base de cette initiative, on retrouve diverses formations politiques de droite dont l'UDC (Union démocratique du centre), mais aussi l'UDF (Union démocratique fédérale) qui revendique fortement la sauvegarde des valeurs chrétiennes. 22,9% des évangéliques de notre échantillon quantitatif pensent que l'UDF représente le mieux leurs opinions.

tion dite traditionnelle des rôles, une évolution notable et probablement durable est à souligner.

D'un point de vue général, 54,8 % des évangéliques s'accordent – « *plutôt* » et « *entièrement d'accord* » – pour affirmer que « *dans un mariage, il est préférable pour chacun que l'homme se consacre à la vie professionnelle et que la femme reste à la maison pour s'occuper des enfants* ». Des variances apparaissent entre sous-milieus puisque les conservateurs défendent plus fermement cette répartition que les charismatiques et les classiques – respectivement et toujours « *plutôt* » et « *entièrement d'accord* » : 78,2 % contre 59,3 et 47,7 %. Cependant, contrairement aux positions face aux normes morales, un effet d'âge se manifeste clairement et indépendamment des sous-milieus d'appartenance.

Graphique 12.4 Attitudes des évangéliques envers l'attribution traditionnelle des rôles selon l'année de naissance et le sous-milieu



Le graphique 12.4 montre la chute spectaculaire des taux en fonction des années de naissance. Si l'on observe la courbe des évangéliques, les personnes nées entre 1910-1930 sont 53,7 % à défendre la répartition traditionnelle des rôles, alors que celles qui sont nées entre 1971-1990 ne sont plus que 5,3 % à le faire !¹

1. Même si le milieu semble encore fortement valoriser le rôle de mère pour la femme plutôt que celui de « femme d'affaires » (cf. Chapitre 6), il est indéniable que

La perception des rôles plus égalitaires entre hommes et femmes se retrouve également au sein des Eglises. Par exemple, le regard sur la prédication des femmes semble avoir évolué au fil des générations. La génération née entre 1971-1990 regroupe 71,3 % d'évangéliques favorables à la prédication de femmes dans les Eglises, alors que celle qui est née entre 1910-1930 rassemble 66,3 % d'évangéliques disposés à cela¹. Toutefois, cette question divise une nouvelle fois, de manière significative, les sous-milieus. Les charismatiques, avec un taux favorable de 81,6 % se distinguent des classiques avec 73 % d'avis favorables et des conservateurs qui ne sont que 16,4 % à trouver « *juste que non seulement les hommes, mais aussi les femmes puissent prêcher* »². L'âge a un effet sur les charismatiques et les classiques, mais pas sur les conservateurs qui défendent fermement les rôles traditionnels au sein des Eglises. Lisons l'analyse qu'en fait Victor (28, Cl, étudiant) :

Un truc qui est en train d'évoluer, c'est la place des femmes dans notre Eglise. Les pasteurs, les anciens sont ouverts justement à ce qu'il y ait des femmes qui puissent venir prêcher, mais t'as pas mal de personnes âgées qui sont encore fermées à ça. Alors [...] faut prendre des gants, faut faire un message, ils ont fait toute une série de messages sur la place des femmes dans la Bible. Ils prenaient différentes femmes et ils regardaient ce qu'elles ont fait et pour essayer d'amener ça gentiment. [...] je pense qu'on arrivera à faire prêcher une femme à l'Eglise.

Il est significatif d'observer que le changement, pour qu'il ait des chances d'être accepté, soit légitimé par la Bible. Le reste des propos tenus par ce jeune homme sont aussi très intéressants. Ils offrent une vue d'ensemble sur les changements plus profonds qui s'installent petit à petit dans la plupart des Eglises évangéliques. Ainsi, Victor nous dit :

Nous, il me semble que les jeunes on est beaucoup plus ouverts. C'est plutôt des personnes âgées qui ont vécu toute leur vie avec

l'accès aux études et la longueur de celles-ci touchent également les femmes évangéliques, modifiant alors les structures familiales traditionnelles, ou en tous les cas la perception de celles-ci.

1. La tranche des 1931-1950 est favorable à la prédication des femmes à hauteur de 59,5 %, celle des 1951-1970 l'est à 75,5 %.

2. L'âge a un effet sur les charismatiques et les classiques, mais pas sur les conservateurs qui défendent fermement les rôles traditionnels au sein des Eglises.

plein de règles, plein de limites et tout d'un coup t'as des jeunes qui veulent venir tout chambouler et là, ça pose un peu problème.

A partir de comparaisons entre cohortes, nous avons pu dégager un certain nombre d'hypothèses concernant les tendances vers lesquelles semble se diriger l'évangélisme d'aujourd'hui. L'évolution des valeurs qui s'est faite et qui est encore en train de se faire dans les sociétés occidentales a, dans une certaine mesure, touché les Eglises évangéliques. La recherche d'intimité, de proximité, d'interactions privilégiées ou encore de bien-être personnel trouvent un écho favorable au sein du milieu évangélique, qu'il s'agisse de la mise en place de petites structures, du développement d'activités en fonction des intérêts liés à certaines classes d'âge ou encore de la quête d'un sens personnel et individualisé dans le référent commun qu'est la Bible. Ce ne sont là que quelques exemples. Nous percevons également ces tendances dans d'autres domaines de l'évangélisme, tels l'évangélisation dont le discours de spécialistes souligne la volonté de valoriser des échanges qui soient moins de masse, mais plus intimes, des témoignages moins inscrits dans la théologie que dans le vécu « *des gens d'aujourd'hui* ». Nous pensons également que les vagues charismatiques qui se sont propagées dans les années 1980 et qui mettent en avant les charismes individuels correspondent parfaitement à l'inclination générale de la mise en valeur de l'individu. Cependant, certaines réticences existent encore. Elles sont surtout le fait du sous-milieu conservateur, confirmant son inscription encore très forte dans une orthodoxie et orthopraxie que les deux autres sous-milieus ont assouplies. Ces réticences se trouvent également dans la défense, cette fois par milieu évangélique dans son ensemble, de valeurs constitutives de son identité sociale et de ses identités individuelles. Et dans ce cas-là, la société sert davantage de contre-exemple pour appuyer les revendications de son identité chrétienne, identité qui se transmet, pour l'heure encore, parfaitement de génération en génération. Ainsi, le milieu évangélique a su évoluer avec son temps en intégrant des dimensions modernes (individualisation), tout en maintenant un noyau dur de convictions.

Conclusion

LE PHÉNOMÈNE ÉVANGÉLIQUE À L'« ÈRE DE L'EGO »

Jörg STOLZ, Emmanuelle BUCHARD, Caroline GACHET, Olivier FAVRE

Le questionnement central qui a guidé l'ensemble de notre ouvrage était de comprendre comment le milieu évangélique résiste dans le contexte pluriel et sécularisé de la Suisse. Pour ce faire, nous avons inscrit l'analyse spécifique de l'évangélisme à l'intérieur du paysage religieux helvétique global : l'explication de la résistance du milieu évangélique ne pouvait en effet se comprendre pleinement qu'en y incluant les développements des différents groupes religieux. Il était également indispensable d'inscrire notre réflexion dans le contexte sociétal contemporain que nous avons nommé l'« ère de l'ego ». Notre énigme originelle apparaissait alors encore plus pertinente : comment dans une société individualisée où la pluralité, la diversité et le relativisme ébranlent l'autorité des croyances religieuses – faisant de l'appartenance religieuse une option personnelle davantage qu'une nécessité ou une obligation – un milieu religieux peut-il se former, résister et même se développer ?

Afin de répondre à cette problématique, nous avons mené une étude sociologique basée sur deux sources principales de données issues d'une enquête quantitative représentative (1100 questionnaires) et d'une étude qualitative (95 entretiens) menée auprès de membres d'Eglises évangéliques de Suisse, de pasteurs, de désaffiliés et d'évangéliques évoluant dans des Eglises réformées. Cette méthode mixte nous a permis d'investiguer pleinement le milieu et de proposer des analyses extrêmement précises concernant ses mécanismes de fonctionnement. En d'autres termes, notre ouvrage présente un large panorama de l'évangélisme et de son identité en terrain helvétique (*description*) tout en proposant une *explication* quant à sa résistance et à son développement.

*Le milieu évangélique helvétique :
description et éléments originaux*

Nos analyses nous ont permis de dégager une image détaillée de l'identité évangélique, de ses composantes et caractéristiques. Nous

n'exposerons pas à nouveau l'ensemble de nos résultats, développés tout au long de nos chapitres, nous nous contenterons ici de mettre en évidence certains éléments que la recherche et la littérature sur l'évangélisme n'avaient, jusqu'à ce jour, peu, voire pas du tout, étudié.

Au moyen de données quantitatives et qualitatives, nous avons tout d'abord confirmé l'existence d'un milieu et d'une identité évangéliques qui, en comparaison avec les autres groupes religieux, résistent avec succès aux tendances individualistes qui marquent les appartenances contemporaines. D'après les études menées sur le sujet, la « résistance » du milieu s'expliquait soit par sa capacité de protection face à la société ambiante soit, au contraire, par ses qualités d'intégration et d'adaptation à la modernité. Nous avons alors présenté une théorie qui combine ces différents mécanismes tout en intégrant la réalité du contexte sociétal actuel. Les communautés religieuses doivent désormais faire face à une intense concurrence séculière et si l'évangélisme se développe c'est que, contrairement à d'autres milieux religieux, il sait à la fois se protéger de cette concurrence – en érigeant autour de lui des frontières – et proposer des produits compétitifs et concurrentiels. Les chapitres suivants de notre ouvrage ont quant à eux détaillé les différents éléments explicatifs de cette théorie.

Notre deuxième chapitre a confirmé que la conversion reste l'élément le plus important du système symbolique de l'évangélisme et caractérise, avant tout autre paramètre, l'appartenance au milieu. Alors que les membres insistent sur le caractère personnel de la démarche, nous avons montré que la conversion obéit à des règles et des mécanismes sociaux. Des « lieux de conversion » fonctionnant comme de véritables « déclencheurs de conversion » sont en effet mis en place par les différentes Eglises. Ainsi, au delà des récits particuliers, des « conversions typiques » apparaissent en lien avec le sous-milieu d'appartenance et l'origine religieuse du futur membre.

Avec le chapitre 3, nous avons abordé le cœur de l'évangélisme en nous arrêtant sur ses croyances, pratiques, normes et valeurs. Alors que l'opinion publique perçoit et dépeint l'évangélisme comme une tradition religieuse conservatrice et traditionnelle, nous avons démontré son aspect moderne : l'évangélisme intègre également des convictions qui offrent des réponses pragmatiques et adaptées aux questionnements de l'homme de l'« ère de l'ego ». Cette dimension doit alors absolument être prise en compte lorsqu'il s'agit d'expliquer la résistance du milieu.

Le chapitre 4, quant à lui, a confirmé la solidité des liens communautaires qui se tissent entre les membres des Eglises évangéliques. Alors que la recherche avait déjà relevé l'importance de ces relations dans le maintien de la cohésion des Eglises évangéliques, nous avons pu, à l'aide d'observations ethnographiques, décrire et expliquer la création de ces liens. Nous avons relevé la diversité des modes de vies communautaires au sein du milieu : le membre possède une large palette de choix dans la forme de vie communautaire qu'il désire. Tout en s'inscrivant dans une Eglise en particulier au sein de laquelle il aura développé de solides relations, le membre pourra passer d'un culte sobre à une convention de jeunes dynamiques et également profiter d'un week-end de prière organisé spécialement pour les couples. Aux solides liens sociaux qui unissent les membres d'une même communauté s'ajoute ainsi une offre diversifiée qui permet au milieu évangélique de s'affirmer face à la concurrence séculière à laquelle il se trouve confronté.

L'analyse de l'autorité (chapitre 5) révèle le maintien de figures de contrôle reconnues comme légitimes (pasteur coach, pasteur enseignant, pasteur motivateur, anciens) au sein des Eglises évangéliques. Cependant, en interaction avec ces différentes figures s'exerce une autre forme d'autorité que la recherche a peu, voire pas étudié : la cohésion des communautés évangéliques se perpétue également grâce à un autocontrôle et un contrôle social par les pairs performants. Chaque membre devient un contrôleur de la règle pour soi et pour les autres. Cette forme de contrôle participe, en interaction avec les figures d'autorité plus traditionnelles, au maintien des communautés évangéliques en limitant les potentiels comportements déviants des membres.

Nous avons montré que les évangéliques maintiennent une conception traditionnelle du couple et des rôles qui le composent (chapitre 6). Le taux élevé d'homogamie, l'importance du mariage, la réprobation du divorce et du concubinage instaurent un contexte idéal censé assurer la réussite du projet familial et la transmission de l'identité religieuse aux futures générations. Alors que ce modèle familial répond à un ensemble de principe régulant les relations en vue de perpétuer le milieu, nous avons observé que pour les évangéliques ce schéma est surtout perçu comme le résultat d'une volonté divine.

La recherche sur l'évangélisme a déjà maintes fois souligné et démontré l'importance de la socialisation dans la reproduction du milieu. Le chapitre 7 de notre ouvrage a cependant apporté un éclairage inédit à la thématique en décrivant concrètement les « straté-

gies» d'éducation mises en place par les parents afin de maintenir leurs enfants au sein du milieu. Nous avons également donné la parole aux socialisés et exposé leur point de vue. Ce double regard nous a montré que la socialisation consiste principalement en la transmission et l'intériorisation de frontières symboliques et physiques (inscription dans une communauté).

Pour les experts de l'évangélisme, ce dernier se définit entre autres par la pratique de l'évangélisation et la nécessité pour les membres de diffuser le message chrétien. Le chapitre 8 nous a montré que si les évangéliques valorisent en effet positivement cette pratique, peu s'y investissent de manière « frontale ». Le membre évangélise quand l'occasion se présente et selon ses aptitudes et envies. Une évangélisation adoucie dite « *par amitié* » est alors privilégiée. Cette configuration s'explique en partie par les difficultés éprouvées par les évangéliques lorsqu'il s'agit de parler de leur foi à des individus extérieurs au milieu, individus de plus en plus a-religieux voire anti-religieux. Le sous-milieu charismatique marque cependant sa spécificité : l'évangélisation demeure au cœur de son identité. Ces Eglises mettent en place des activités consacrées à cette pratique, cette dernière devenant également l'affaire de spécialistes.

Pour une partie de la recherche, le maintien de l'évangélisme s'explique prioritairement par sa capacité à maintenir les membres au sein du milieu en cas de mobilité géographique. Si notre chapitre sur les changements d'Eglise (chapitre 9) confirme que ces mouvements participent à la vitalité du milieu – les évangéliques, d'ailleurs que les réformés et les catholiques, se réaffilient à une nouvelle Eglise en cas de déménagement – il détaille et explique les raisons, les circonstances et les stratégies à la base de ce phénomène.

La présence d'évangéliques au sein d'Eglises réformées constitue une réalité encore peu voire pas du tout étudiée, alors qu'elle participe à la diffusion de l'ethos du milieu et donc à sa résistance (chapitre 10). Si cette double appartenance dépend parfois de la tradition de l'Eglise (réformée mais de tendance évangélique) ou relève d'un héritage familial, nous avons également montré que pour certains membres cette double appartenance devenait l'occasion de transmettre le message évangélique au sein du milieu réformé.

L'analyse des parcours de membres désaffiliés (chapitre 11) a quant à elle questionné l'évangélisme et ses normes de manière originale et inédite. Les difficultés psychologiques vécues par ces individus lors de leurs processus de désaffiliation nous ont confirmé la nature englobante et totalisante de l'appartenance évangélique. Quitter le milieu, ce n'est pas seulement quitter une Eglise, un cercle

social ou abandonner certaines pratiques, c'est se défaire de toute une manière de penser, d'envisager le monde et de s'y tenir.

Notre dernier chapitre questionne finalement l'évolution du milieu évangélique. Malgré la présence de frontières normatives et symboliques qui le distinguent de la société dans laquelle il s'insère, nous observons un milieu perméable et réceptif aux influences extérieures. L'évangélisme semble en effet plutôt bien accueillir certaines tendances individualisantes qui traversent nos sociétés contemporaines. Les jeunes évangéliques affirment entre autre leur désir de « faire communauté autrement » recherchant davantage de proximité, d'intimité, de bien-être et d'épanouissement personnels dans leurs pratiques. Cependant, le cœur de l'identité évangélique, à savoir ses valeurs conservatrices et sa morale traditionnelle, subit peu de changement et se transmet encore parfaitement aux jeunes générations.

La résistance du milieu évangélique : explication

L'ensemble des éléments présentés dans nos chapitres constituent les différentes pièces de l'explication de notre énigme, à savoir la résistance du milieu évangélique dans nos sociétés plurielles et sécularisées. Nous formulons ici de manière succincte la réponse à ce questionnement, fil rouge de notre étude.

Si l'évangélisme se maintient dans une société marquée notamment par une situation de concurrence religieuse-séculière, c'est parce qu'il constitue un *milieu social compétitif*. Ce milieu se distancie de l'« extérieur », protège son identité et assure sa pérennisation en dressant des frontières autour de lui tout en s'inscrivant dans la réalité du marché contemporain. Il propose des biens attractifs pouvant alors concurrencer les offres séculières. C'est grâce à ce double rapport d'ouverture et de fermeture qu'il entretient avec la société contemporaine que le milieu évangélique résiste et se développe.

Plus précisément, le milieu évangélique se montre tout d'abord compétitif lorsqu'il s'agit de se protéger de l'influence de la société séculière. Il le fait en insistant sur une identité forte et clairement définie par un ensemble de valeurs, normes, pratiques et croyances, à la fois modernes et très conservatrices. Le milieu est ensuite fortement régulé par différentes formes d'autorité (autocontrôle, contrôle social des pairs, pasteurs et anciens) qui participeront à différents niveaux à la perpétuation de l'« ethos évangélique ». La socialisation extrêmement performante participe également à la création et au maintien des frontières : les enfants restent majoritairement dans le milieu et peu d'entre eux font le choix de le quitter. La validité de ce

choix de vie sera alors renforcée et légitimée par un environnement social dense, les évangéliques faisant preuve de très peu de mixité que se soit dans leurs relations amicales ou amoureuses.

D'autre part, le milieu évangélique se révèle également compétitif lorsqu'il s'agit d'offrir des biens attractifs pour les membres qui ont grandi dans le milieu mais aussi pour des individus qui lui sont extérieurs. A un niveau spirituel tout d'abord, le milieu propose à ses membres une offre variée concernant les modalités de faire communauté et les possibilités de vivre ses convictions. Il met ensuite à disposition tout un ensemble de biens à caractère davantage pragmatique concurrençant directement l'offre séculière : loisirs, soutien psychologique, soins physiques... L'ensemble des questionnements et préoccupations de l'homme moderne – ou de l'homme de l'« ère de l'ego » – peuvent alors se résoudre à l'intérieur du milieu. C'est en ce sens que le milieu évangélique se montre extrêmement compétitif. Plus particulièrement, le sous-milieu charismatique excelle dans cette concurrence religieuse-séculière. Tout en maintenant une morale et des valeurs traditionnelles, il intègre dans ses convictions des tendances modernes telles que l'épanouissement personnel ou encore la valorisation de charismes individuels. Il n'est dès lors pas étonnant de découvrir que c'est ce sous-milieu qui se développe, actuellement, le mieux. Les jeunesses classiques et conservatrices expriment même le désir d'intégrer dans leur manière de vivre leurs convictions, certaines caractéristiques traditionnellement rattachées à la tendance charismatique.

Ainsi, contrairement aux idées reçues et aux opinions qui circulent sur l'évangélisme, il sait s'adapter et, tout en maintenant un noyau dur de convictions, il intègre les évolutions sociétales contemporaines. Selon nous, c'est ici, dans ce double jeu d'ouverture et fermeture, d'adaptation et de rejet, de modernisme et de conservatisme que se trouve la clef de l'énigme de la résistance du milieu évangélique.

Cette théorie de la concurrence religieuse-séculière que nous avons utilisée pour expliquer et comprendre ce « phénomène évangélique » est formulée de manière plus générale dans le livre *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Quatre profils d'(in-)fidélité* par Jörg Stolz, Judith Könnemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggeler. Dans cet ouvrage, la théorie est également appliquée à d'autres milieux et « types ». Dès lors, notre recherche sur le milieu évangélique peut être appréhendée comme une étude de cas très approfondie s'insérant dans une conception théorique plus large.

Impacts de ces résultats

Notre étude avait pour but d'investiguer le milieu évangélique, de le décrire le plus fidèlement possible et de proposer une explication convaincante quant à sa résistance dans une société hostile ou du moins défavorable aux appartenances religieuses traditionnelles. Arrivés au terme de notre ouvrage, nous espérons que les résultats présentés seront utiles à la fois pour la recherche en sociologie des religions et de manière plus générale pour la société dans son ensemble.

Tout d'abord, notre étude se veut profitable à l'ensemble du domaine de la recherche sur les Eglises évangéliques et, plus globalement, sur la religiosité en Suisse. Notre analyse nous a permis de comprendre le surprenant développement de l'évangélisme en inscrivant nos explications dans le champ religieux contemporain global. A un niveau méthodologique, cette étude nous a convaincus de la pertinence de la méthodologie mixte. Cette dernière, comparative à l'usage d'une méthode unique, nous a permis d'atteindre un plus haut niveau de précision et de détail dans nos analyses. Notre étude pourrait ainsi inspirer de futures recherches dans d'autres pays, basées sur la mixité des méthodes, dans la perspective de comparer le développement de l'évangélisme dans des contextes nationaux différents. A un niveau davantage national, nous pensons que notre étude de cas constitue un point de départ idéal pour une recherche comparative avec les autres milieux religieux. Ces comparaisons permettraient alors une meilleure compréhension de la scène religieuse helvétique et de son développement. Dans l'optique d'analyser l'évolution du religieux (disparition ou modification ?), notre étude peut également s'inscrire dans une observation longitudinale. Reproduire dans quelques années la même recherche nous permettrait de vérifier quelques hypothèses que nous sommes en mesure d'élaborer à ce stade de l'ouvrage quant au futur du milieu évangélique. Premièrement, nous pouvons imaginer que les Eglises deviennent de plus en plus « évangéliques ». Dans ce cas, nous assisterons soit à la création d'une polarisation importante entre religieux convaincus et laïcs déterminés soit, au contraire, le climat restera tolérant et respectueux. Autre cas de figure, le processus de sécularisation érode même les appartenances évangéliques, simplement de façon plus lente. Nous serons alors les témoins de leur diminution, voire de leur disparition.

Finalement, nous souhaitons nos résultats utiles pour toute personne s'intéressant de près ou de loin, avec sympathie, neutralité ou méfiance à la question du religieux dans nos sociétés modernes. De près, nous pensons notamment aux membres des Eglises évangéliques ainsi qu'aux individus inscrits dans d'autres milieux religieux, réformé ou catholique. Nous pensons que nos résultats peuvent leur offrir une meilleure compréhension de leur évolution, leur développement, leur stagnation ou leur érosion au sein de notre société contemporaine. De manière plus large, nous espérons finalement que notre ouvrage aura permis aux lecteurs – ni scientifiques, ni évangéliques – mais simplement intrigués, intéressés ou peut-être inquiétés par le *phénomène évangélique* de mieux comprendre la diversité du milieu, d'affiner leurs connaissances sur le sujet ou même de modifier certains préjugés et stéréotypes qui collent encore et toujours à l'image de l'évangélisme.

ANNEXE MÉTHODOLOGIQUE

Cette partie méthodologique présente les différentes étapes qui ont permis de récolter les données à la base de ce livre. Elles sont issues du projet initialement appelé *Evangelical Identity Project*¹ qui visait à associer méthodes quantitatives et qualitatives en vue d'expliquer et de comprendre le développement de l'évangélisme dans le contexte sécularisé de la Suisse des années 2000. Les deux principaux instigateurs de ce projet, soutenu par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), sont Jörg Stolz (professeur à l'Université de Lausanne) et Olivier Favre (docteur ès sciences sociales, chercheur FNS). Caroline Gachet et Emmanuelle Buchard (chercheuses-doctorantes affiliées à l'Université de Lausanne) ont été les principales collaboratrices du projet. Ont également participé plusieurs étudiants et jeunes chercheurs : Daniel Fortin, Markus Naef-Egli, Andrea Niederhauser, Alain Polo, Jeanne Rey-Pellissier et Tobias Sälzer.

1. Mixed methods

Ce projet s'appuie sur la méthodologie *mixed methods* qui considère qu'approches quantitatives et qualitatives peuvent être associées en vue d'analyser un même phénomène². Concrètement, cette étude a vu se succéder deux grandes enquêtes. Une première enquête quantitative a été menée en vue de dresser un tableau complet des croyances et pratiques des évangéliques sur le sol helvétique. Cette perspective macrologique a souligné l'importance d'associer les théories du milieu social et celles du marché religieux

1. Par la suite, nous abrégons ce projet par les initiales EIP.

2. Cf. BERGMAN, 2008 ; BRYMAN, 1988 ; KELLE, 2001, 2007 ; TASHAKKORI/TEDDLIE 1998.

pour *expliquer* le « succès » de l'évangélisme¹. Dans un second temps, une enquête qualitative a été conduite, partiellement définie par le cadre théorique et les objectifs quantitatifs de la première étude. Il s'agissait de *comprendre* comment interagissent précisément milieu et marché dans ce développement en partant cette fois-ci du niveau micrologique, c'est-à-dire des interprétations et significations individuelles.

Des données provenant d'autres projets quantitatifs ont également été utilisées pour élargir et compléter l'analyse. Les données quantitatives issues du projet *Religion et lien social* (RLS)² ont permis de comparer les croyances et pratiques religieuses des évangéliques à celles de la population suisse. L'étude *National Congregations Study in Switzerland* (NCSS)³ a fourni des informations quant à la manière de se rassembler, de célébrer les cultes ou encore de gérer l'exercice du pouvoir au sein des différentes Eglises évangéliques de Suisse. Finalement, les données du travail de master d'Alain Polo ont été très utiles pour réfléchir au développement chiffré de l'évangélisme en Suisse, du milieu en général, des sous-milieus et Eglises en particulier⁴.

1. Cf. STOLZ/FAVRE, 2005 ; FAVRE, 2006.

2. Ce projet a été à la base de l'ouvrage de Roland CAMPICHE, *Les deux visages de la religion*, 2004. Le but de celui-ci était de conceptualiser la religion dans le contexte de la modernité tardive. Les principaux résultats ont souligné l'individualisation des pratiques et des croyances de la population suisse (N=1562).

3. A partir d'un échantillon représentatif (N=1040) de toutes les communautés religieuses chrétiennes et non chrétiennes (congrégations) présentes en Suisse (N=5734), ce projet a cherché à obtenir des informations sur les diverses activités religieuses, sociales, culturelles, politiques que chacune d'entre elles proposent, sur leurs structures ou encore sur leur développement ou déclin en termes numériques. Cette enquête a également été construite dans une perspective comparatiste avec la situation des congrégations aux Etats-Unis. Les résultats de cette étude seront bientôt publiés. Pour plus d'informations : <http://www.unil.ch/issrc/page77250.html> (dernière consultation le 13.12.11).

4. L'objectif de ce travail (POLO, 2010) était de cerner l'évolution des principales Eglises évangéliques de Suisse en évaluant d'un côté, le nombre de membres de chaque Eglise entre 1970 et 2008 et, d'un autre côté, en constatant l'augmentation ou la diminution du nombre d'Eglises locales pour cette même période. Grâce à un travail de terrain, il a été possible de récolter les statistiques auprès de 12 Eglises classiques, 5 conservatrices, 10 charismatiques afin de saisir réellement l'évolution du nombre de leurs membres entre 1970 et 2008 et d'en fournir des explications. Ce travail a mis en évidence l'augmentation du nombre de membres rattachés aux Eglises évangéliques durant la période susmentionnée, augmentation surtout présente au sein du sous-milieu charismatique.

2. Premier volet : l'enquête quantitative

Les données quantitatives proviennent d'une première enquête par questionnaires menée en 2003¹.

2003 : Echantillonnage et questionnaires

Compte tenu de la nouveauté du terrain, il a été nécessaire, dans un premier temps, de recenser toutes les Eglises évangéliques présentes sur le territoire suisse, à la fois celles regroupées en union, fédération ou association d'Eglises et à la fois les Eglises indépendantes. Un premier total a permis de comptabiliser 1500 Eglises, total duquel ont ensuite été retenues 1000 Eglises² représentant alors 136 000 affiliés (membres et sympathisants réguliers, adultes et enfants)³. Ces Eglises ont ensuite été classées en fonction des trois sous-milieus : « classique » (environ la moitié), « charismatique » (environ un tiers) et « conservateurs » (environ 10 %).

Dans un second temps, deux échantillons (échantillon à deux degrés)⁴ ont été constitués sur la base de ce recensement pour la passation des questionnaires : (1) un échantillon des communautés et (2) un autre regroupant les individus. (1) Par rapport au premier échantillon, il a été défini en fonction des trois strates ou sous-milieus (typologie de départ) au sein desquels ont ensuite été sélectionnés.

1. Cf. FAVRE, 2006.

2. Les 500 Eglises mises de côté sont des Eglises évangéliques non fédérées ainsi que des Eglises dites ethniques indépendantes. Concernant ces dernières, issues de différentes vagues d'immigration (africaine, latino-américaine, mais aussi asiatique) et implantées principalement en zones urbaines, seules celles liées aux fédérations évangéliques suisses ont été gardées. Les raisons à cela sont essentiellement méthodologiques et linguistiques.

3. Par rapport au nombre d'affiliés, une bonne partie des Eglises tiennent des listes de membres annuellement actualisées, rendant ainsi les estimations plus aisées. Pour toutes les autres, il a fallu établir des estimations à partir d'entretiens avec les responsables, faire des approximations en fonction du nombre de communautés réparties sur l'ensemble du territoire suisse ou encore en fonction des zones (les Eglises dans les zones urbaines regroupent en général plus de monde que celles situées dans les zones rurales). Au final, le recensement a abouti à environ 150 000 membres (dans les 1500 Eglises), résultat similaire à celui obtenu lors du dernier recensement de l'Office fédéral de la statistique (OFS) en 2000.

4. Ne disposant pas d'un recensement exhaustif de toutes les communautés évangéliques de Suisse, il n'était pas possible de garantir la représentativité de l'échantillon. L'échantillon à deux degrés se présente comme un moyen de pallier à ce problème, le but étant que tout individu ait la même probabilité d'apparaître dans l'échantillon final.

tionnées, à probabilité inégale¹, des communautés de plus de 100 affiliés². Soixante communautés ont été choisies³, chacune d'entre elles a reçu, par voie épistolaire, 30 questionnaires. (2) Dans cet ensemble de communautés, la sélection des individus auxquels allaient être adressés les questionnaires s'est faite selon une probabilité égale⁴. Au final, 1100 questionnaires ont été retournés, représentant ainsi un taux de retour de 61 %.

Concernant le contenu du questionnaire (*cf.* annexe 2), il a été construit en partant de variables propres au champ religieux et de variables sociodémographiques. Il a également tenu compte d'autres variables devant cerner les normes et les valeurs spécifiques du milieu évangélique. L'utilisation du logiciel SPSS a ensuite permis de mener des analyses bivariées, multivariées ou encore de régression pour mettre à jour certains liens de causalité et certains mécanismes sociaux dans l'explication du développement du milieu évangélique.

3. Deuxième volet : l'enquête qualitative

La seconde enquête, qualitative, s'est déroulée en deux temps, à partir de plusieurs échantillons d'individus et sur la base d'entretiens semi-directifs.

2006 – 2007 : Échantillon et entretiens (EIP)

Le premier échantillon d'individus a été sélectionné à partir des questionnaires quantitatifs. A la fin de chaque questionnaire, le répondant avait la possibilité de laisser son adresse en vue d'être recontacté pour une autre enquête. Cette technique a permis de récol-

1. Les unités – les communautés – ont été ordonnées selon leur taille, car les Eglises de même importance au sein d'un même sous-milieu sont susceptibles de présenter entre elles des traits plus semblables que celles de tailles différentes. Par conséquent, la probabilité de sélection est proportionnelle à la taille de ces unités.

2. Pour des raisons de représentativité statistique, les Eglises devaient contenir au moins 100 affiliés, enfants compris.

3. Par un tri aléatoire, 120 communautés ont été sélectionnées. Ensuite, les 20 premières de chaque type ont été retenues. A noter que dans ce tri, une seule communauté tessinoise est sortie amenant à la décision de ne pas traduire, pour des raisons pratiques, le questionnaire en italien et d'écarter ainsi la région italophone de l'enquête.

4. Chaque membre d'Eglise comptant plus de 100 affiliés a une probabilité égale de figurer dans l'échantillon final garantissant ainsi une bonne représentativité du milieu évangélique.

ter 265 adresses¹ au sein desquelles 24 individus ont été ensuite choisis d'après la méthode de l'échantillonnage théorique de la *Grounded Theory*². Par conséquent, ces personnes font partie de deux échantillons.

La récolte des données qualitatives s'est faite au travers d'entretiens approfondis d'une durée de 60 à 90 minutes. Ils ont été conduits de manière semi-directive³ sur la base d'un guide d'entretien, guide établi à partir des thématiques centrales de la recherche quantitative, mais aussi à partir des objectifs propres au volet qualitatif. En vue de saisir la nature de la construction, de la diffusion et de la transmission des identités évangéliques, les principaux axes du guide portaient sur l'identité, la socialisation, l'évangélisation, le marché ou encore le milieu. Toutes les interviews ont été enregistrées et transcrites immédiatement par les chercheurs.

Pour ce qui est de l'analyse des données qualitatives, nous nous sommes inspirés, dans un premier temps, de l'analyse de contenu telle qu'elle est proposée dans la *Grounded Theory*⁴. En somme, l'analyse a débuté dès la première récolte de données, c'est-à-dire une fois les premiers entretiens transcrits, et a consisté en un travail de codage des discours. Les unités à coder étaient souvent des paragraphes ou des phrases, parfois des mots. Cependant, contrairement à ce que préconise la *Grounded Theory* qui appelle à laisser émerger des discours des codes, technique appelée *open coding*, nous avons établi préalablement une liste de catégories en fonction des propriétés qui découlaient des principales dimensions que nous voulions inves-

1. D'un point de vue statistique, ces 265 personnes ne se distinguent pas de l'ensemble de l'échantillon quantitatif tant au niveau des variables sociodémographiques que de celles des pratiques et croyances.

2. L'échantillonnage théorique ou le *theoretical sampling* tel que GLASER et STRAUSS (2006) l'ont conçu s'appuie sur la conception méthodologique que le choix des individus, la codification et l'analyse sont des étapes liées entre elles en vue d'aboutir à une théorie ancrée dans la réalité. Ainsi, les premières hypothèses de terrain vont guider le choix des premières personnes à interroger, puis les premières analyses vont à leur tour décider des nouveaux individus à questionner, et ainsi de suite. L'échantillon est considéré comme saturé – saturation théorique – lorsque les chercheurs estiment qu'il n'y a plus de nouveaux éléments qui peuvent surgir des analyses.

3. Ce type d'entretien a allié un certain nombre de questions principales prédéfinies et des questions de relance. En fonction du déroulement de l'entretien et des résultats déjà obtenus, certaines questions contenues dans le guide pouvaient apparaître au chercheur comme étant superflues alors que d'autres méritaient d'être approfondies. Concernant les relances, elles permettaient au chercheur d'amener la personne interviewée à approfondir certains points jugés importants (cf. RUBIN/RUBIN, 2005).

4. Cf. STRAUSS/CORBIN, 1998 ; GLASER, 1978.

tiguer dans notre étude¹. Cependant, conformément à cette méthodologie, nos catégories sont découpées en plusieurs axes – *axial coding* – comprenant pour le même phénomène, sa description, ses conditions causales, son contexte, ses stratégies ou actions et ses effets. Les premiers résultats ou hypothèses ont été consignés sous forme de « mémos »². Pour réaliser toutes ces analyses, nous avons eu recours au programme informatique Atlas.ti spécialement élaboré à partir des principes de la *Grounded Theory*.

2008 – 2009 : Echantillons et entretiens (EIP II)

Pour découvrir comment interagissent les différents processus à la base du « succès » du milieu, il nous est apparu indispensable d'élargir le premier échantillon constitué uniquement de membres actifs. C'est ainsi que de nouveaux groupes ont été recherchés tels que (1) des évangéliques affiliés à une paroisse réformée, (2) des pasteurs évangéliques, (3) des personnes s'étant distancées ou ayant quitté le milieu, (4) des enfants d'évangéliques, (5) des spécialistes de l'évangélisation ou encore (6) des personnes issues de pays hors-Europe et fréquentant des Eglises de migrants. Autant de catégories d'individus ayant peu de probabilité d'apparaître dans l'échantillon quantitatif, mais qui peuvent être trouvés grâce aux procédés de l'enquête qualitative.

Pour sélectionner ces catégories spécifiques de personnes, différentes techniques d'échantillonnage ont été employées et souvent combinées entre elles. Quand cela a été possible, nous sommes partis de listes préexistantes ou de listes que nous avons nous-mêmes établies et dans lesquelles nous avons ensuite sélectionné de manière aléatoire les individus à interviewer. Quelquefois, quand il était difficile d'accéder à la population à étudier, nous avons opté pour des techniques d'échantillonnage non probabilistes, telles que l'échan-

1. Les premières dimensions que nous avons voulu investiguer étaient la dimension de l'identité, de la socialisation, de la conversion, du marché (par les changements d'Eglise) et de l'évangélisation. D'autres dimensions ont été par la suite étudiées. L'importance de les étudier a d'ailleurs bel et bien émergé de ces premières analyses.

2. Il s'agit de petits textes contenant des théories, des idées de comparaison entre situations, des liens avec la littérature existante sur le phénomène, etc. Un des buts de ces mémos est d'être employé lors de la rédaction finale. Nos mémos contenaient par exemple des textes mettant en parallèle les différents parcours des interviewés pour aboutir à des généralités. Certains contextes nous faisaient penser à des situations hors champs religieux que nous mettions alors par écrit. Ils pouvaient également s'agir de schémas de causalité visant à expliquer certains comportements en fonction de certains contextes, etc.

tillonnage « boule de neige » qui consiste à trouver un individu de la population à qui nous demandons ensuite d'indiquer d'autres individus ayant les mêmes caractéristiques. Pour chaque échantillon, nous avons été attentifs à déterminer des quotas précis en fonction des sous-milieus, du sexe ou encore de la région linguistique. Cette manière de procéder assure, selon nous, une bonne représentativité du milieu même si celle-ci est difficile à prouver. Au bout de compte, 71 nouveaux entretiens ont été menés.

Évangéliques au sein de paroisses réformées

En ce qui concerne ce premier groupe, l'objectif était de rencontrer des personnes affiliées à une Eglise réformée et répondant au moins à l'un des trois critères suivants : (1) se définir évangélique ou de « tendance évangélique » et/ou (2) avoir vécu une conversion et/ou (3) vivre une relation personnelle avec Dieu. Pour trouver ces individus, la décision a été prise de passer par des pasteurs d'Eglises réformées de Suisse romande et de Suisse alémanique. Les Eglises ont été sélectionnées de manière aléatoire à partir d'un échantillon représentatif issu du projet NCSS mentionné en introduction. Trente-six Eglises ont été tirées au sort (nombre égal entre la Suisse romande et la Suisse alémanique, soit 18 / 18). Les pasteurs contactés ont été ceux dont l'adresse a été la plus facilement trouvable¹. Certains ne pensaient pas connaître ce type de personnes et nous donnaient alors le numéro d'autres pasteurs susceptibles de pouvoir nous aider. Au total, 13 personnes affiliées à une Eglise réformée² (sept francophones, six germanophones) ont été interrogées.

Pasteurs évangéliques

La même procédure a été suivie pour trouver des pasteurs d'Eglises évangéliques à interroger. Deux échantillons ont été constitués par tirage au sort à partir des données du projet NCSS, respectant un nombre égal d'Eglises évangéliques entre les deux parties linguistiques (au total 30 Eglises, soit 15 / 15). Les Eglises contactées l'ont été en fonction de leur orientation théologique – nous avons respecté la tripartition entre Eglises charismatiques, classiques et conserva-

1. Notamment via Internet, à partir de l'annuaire téléphonique suisse www.directories.ch.

2. Dont deux ont une double affiliation : à la fois dans une Eglise réformée et à la fois dans une Eglise évangélique.

trices, en interrogeant au moins deux pasteurs de chaque sous-milieu¹ – mais également en fonction de leur accessibilité². Dans la catégorie « pasteurs évangéliques », sept personnes (trois francophones et quatre germanophones / six hommes et une femme³) ont été interrogées, dont trois charismatiques, deux classiques et deux conservateurs.

Désaffiliés

Le critère de base pour le choix des personnes dites « désaffiliées » était celui de ne fréquenter plus aucune Eglise évangélique. Il est rapidement apparu qu'il s'agissait d'une population relativement difficile à trouver, notamment parce qu'après avoir quitté leur Eglise, les désaffiliés coupent généralement tout contact avec les membres de cette dernière (mis à part les membres issus de leur famille). Pour pallier à ces difficultés, divers moyens ont donc été déployés afin de trouver ces individus : prise de renseignements auprès de pasteurs d'Eglises évangéliques, mais aussi d'Eglises réformées (d'anciens membres d'Eglises évangéliques se tournent parfois vers ce type d'Eglise), prise de contact avec des membres adultes qui avaient fait mention lors de leur entretien de l'un de leurs enfants qui avait quitté le milieu ; recherches dans les réseaux des enquêteurs de personnes pouvant connaître ce type d'individu, etc.⁴ Au final, 17 personnes (sept francophones et huit germanophones / moyenne d'âge de 37 ans, âge médian de 28 ans) ont été contactées.

Enfants d'évangéliques

Au sujet des « enfants d'évangéliques », notre objectif était de cerner les processus de socialisation « en cours » au sein du milieu. Toutefois, pour des raisons pratiques, nous avons décidé de contacter

1. Des Eglises dites ethniques sont apparues dans le tri, mais n'ont pas été gardées.

2. Notamment sur une source de données telle que www.directories.ch.

3. Cette disparité entre sexes correspond à la réalité du milieu évangélique qui connaît peu de femmes exerçant le pastoralat (cf. Chapitre 5).

4. Dans le détail, trois personnes faisaient partie de l'échantillon de 2003. Ayant laissé leur adresse en vue d'être éventuellement recontactées, elles ont accepté de mener un entretien au sujet des raisons qui les ont amenées à quitter le milieu évangélique. Une personne désaffiliée a été contactée car sa mère avait participé à un entretien qualitatif et avait fait mention de la prise de distance de celle-ci par rapport au milieu. Les treize autres personnes ont été sélectionnées au sein des contacts des enquêteurs eux-mêmes (pasteurs, personnes fréquentant le milieu, etc.).

des jeunes âgés entre 18 et 30 ans¹. Pour trouver cette population, la première technique a été une nouvelle fois de mobiliser des individus issus de notre propre échantillon. Nous avons donc recontacté des personnes qui avaient fait partie de l'échantillon de 2003, parents d'enfants qui correspondaient aux tranches d'âge définies précédemment, dans l'idée qu'elles nous transmettent leurs contacts. Une deuxième méthode a été de passer par les réseaux des chercheurs eux-mêmes². Sept « enfants évangéliques » ont été interviewés (six francophones, un germanophone / moyenne d'âge de 24,8 ans, âge médian de 24 ans).

Évangélistes

Pour les « spécialistes » de l'évangélisation, il a été décidé de faire un recensement complet de cet ensemble d'acteurs. Tous les groupes évangéliques ont été contactés par téléphone pour obtenir les noms des évangélistes actifs en Suisse. Quand un évangéliste de la liste était contacté pour mener un entretien, nous lui demandions de nommer les autres spécialistes officiant en Suisse. Par ce procédé, nous sommes arrivés à la saturation de ce champ au moment où les mêmes noms apparaissaient à chaque fois. Douze évangélistes, uniquement de sexe masculin³, ont ainsi été interviewés : neuf germanophones et trois francophones ; deux du sous-milieu conservateur, trois du sous-milieu classique et quatre charismatiques ; avec une moyenne d'âge de 45,4 ans.

Membres d'Eglises de migrants

En ce qui concerne cette population, compte tenu de son accessibilité parfois difficile⁴ (à cause de la langue, mais aussi de la situation de ces personnes en Suisse), nous avons opté pour un échantillon-

1. En dessous de la majorité, il est nécessaire d'avoir l'accord parental, ce qui pouvait être une contrainte temporelle.

2. Plus concrètement, sur les sept « enfants évangéliques » interrogés, quatre sont les enfants de personnes de l'échantillon de 2003 (deux dont l'un des deux parents avait participé uniquement au questionnaire, deux dont l'un des parents avait participé aux deux enquêtes) ; les trois autres sont issus des contacts des chercheurs.

3. La raison à cela est qu'il s'agit d'une profession essentiellement masculine (cf. Chapitre 8).

4. La première difficulté réside dans le fait qu'une bonne partie des Eglises correspondant à cette catégorie n'est pas affiliée aux fédérations d'Eglises évangéliques. Si certaines de ces communautés louent les locaux d'Eglises établies, d'autres se retrouvent dans des appartements privés. Ensuite, une autre difficulté peut être la

nage non probabiliste de type « boule de neige ». Plus précisément, nous sommes d'abord passés par les responsables des Eglises qui nous ont ensuite dirigés vers des membres correspondant à nos critères. A noter que dans deux cas, ce sont les pasteurs eux-mêmes qui ont participé à l'entretien. Au sujet des Eglises, nous avons fait attention de les choisir en vue de respecter au mieux la variété des Eglises de migrants de Suisse. Plus concrètement, cet échantillon regroupe un Argentin, un Portugais, un Congolais, un Erythréen, une Brésilienne, une Chinoise et une Vietnamiennne ; trois d'entre eux résident en Suisse romande et quatre en Suisse alémanique ; la moyenne d'âge est d'environ 39,4 ans¹. Notons qu'à l'exception d'une personne, tous se rendent dans des Eglises du sous-milieu charismatique.

Suivant le même procédé d'enquête employé lors de la première phase qualitative, les entretiens ont été menés avec l'aide d'un guide d'entretien. En se basant sur le modèle du premier guide, des questions plus spécifiquement liées aux problématiques de chacune des nouvelles populations à l'étude ont été ajoutées. Ainsi, le guide d'entretien destiné aux personnes ayant quitté le milieu évangélique s'axait principalement sur les processus de désaffiliation (événements majeurs, raisons, étapes, conséquences, etc.), alors que celui soumis aux enfants d'évangéliques cherchait à cerner les mécanismes de socialisation propres à ce milieu (éducation à la maison, à l'Eglise, regard porté sur celle-ci, etc.). Tous les entretiens ont été enregistrés et transcrits suivant la même technique présentée plus haut.

Finalement, pour obtenir les données sociodémographiques des interviewés (année de naissance – niveau d'éducation – état civil – nombre d'enfants – etc.), mais également afin de mener des analyses statistiques entre les différents types de populations, les mêmes questionnaires que ceux transmis lors de l'enquête quantitative ont été donnés à ces personnes à la fin de chaque interview².

langue. Finalement, la situation de ces personnes en Suisse peut se présenter comme une barrière. Certaines peuvent être des réfugiés en situation plus ou moins légale.

1. Ne connaissant pas leur date de naissance, nous leur avons attribué des âges hypothétiques. Par conséquent, la moyenne est approximative.

2. Taux de réponse s'élevant à 70,4 %. Cela est notamment dû au fait que nous n'avons pas distribué ou obtenu les questionnaires des « membres d'Eglises de migrants ».

2010 – 2011 : Observations

L'enquête qualitative s'est achevée par une série d'observations de cultes évangéliques¹. Cette dernière phase a permis de mieux « ancrer » nos résultats dans le terrain.

En partant une nouvelle fois de la base de données du projet NCSS, ce sont principalement les Eglises évangéliques du canton de Vaud (155 au total) qui ont été sélectionnées en raison de leur proximité². Elles ont été ensuite distinguées selon la typologie des trois sous-milieus. Au sein de chaque groupe, trois Eglises ont été choisies de manière aléatoire en vue de l'observation. A cet échantillon aléatoire, il a semblé intéressant d'ajouter l'observation de certains cultes sélectionnés cette fois-ci volontairement et dont l'utilité apparaissait dans l'analyse des données que nous possédions déjà³.

Concernant le mode et la méthode de l'observation, l'observation directe a été privilégiée⁴. Il s'agissait de se rendre physiquement au culte donné par les Eglises sélectionnées et d'observer tout son déroulement. Cela a donc compris l'observation du « réel » et sa description (notamment personnes présentes, contenu des messages, matériel employé, moments clefs, etc.).

4. Validité

Comme nous l'avons déjà évoqué, notre recherche s'est construite sur des méthodes/données à la fois quantitatives et qualitatives. Elle s'inscrit par conséquent dans la méthodologie mixte qui vise davantage à souligner la complémentarité de ces approches plutôt qu'à relever leurs oppositions⁵. Cette combinaison a assuré à notre recherche un certain nombre de critères de validité.

1. Le choix des cultes comme terrain découle du fait qu'il s'agit de situations « idéales » pour observer, réfléchir et analyser les interactions entre individus, les enjeux au niveau de l'autorité, les normes, les techniques de socialisation, etc. De plus, il s'agit également de moments ayant une grande importance aux yeux d'une majorité d'évangéliques.

2. Des Eglises dites ethniques sont apparues dans le tri, mais n'ont pas été gardées.

3. La décision a été prise de se rendre à un culte de ICF compte tenu de la popularité de cette Eglise chez les jeunes évangéliques et à un culte de l'Eglise méthodiste en raison de ces liens avec les Eglises réformées.

4. Cf. ARBORIO/FOURNIER, 1999.

5. De larges débats épistémologiques ont nourri la méthodologie mixte (cf. CRESWELL/PLANO, 2007). Il y a, d'un côté, ses opposants qui arguent qu'approches

- **Représentativité et échantillonnages.** Les critères de choix des échantillons touchent à la crédibilité des résultats. Sur le plan quantitatif, nous pouvons garantir la représentativité de notre échantillon (N=1100) par rapport à la population évangélique de Suisse. Concernant nos échantillons qualitatifs, à défaut de représentativité quantifiable, nous avons visé une variation maximale des exemples et avons cherché la saturation théorique. A noter que les échantillons qualitatifs ont permis de cerner des individus qui pouvaient se fondre dans l'échantillon quantitatif (par exemple les évangélistes ou les pasteurs), tout comme l'échantillon quantitatif a permis de situer les échantillons qualitatifs dans un ensemble. Par conséquent, ces différents types d'échantillonnages et leur combinaison assurent la fiabilité de nos informateurs et donc de nos données¹. Ils fournissent la vision la plus complète possible de l'évangélisme en Suisse en fonction de notre question centrale. Ces échantillons ainsi que l'étude NCSS ont également confirmé le bien-fondé de la typologie des trois sous-milieus.
- **Théories et terrain.** Bien que nous nous soyons inspirés de la *Grounded Theory* en ce qui concerne les techniques d'analyse (échantillonnage et codage), nous nous sommes également appuyés sur un ensemble de connaissances théoriques. Par conséquent, notre recherche a été guidée par de grandes lignes théoriques (celles du milieu, du marché ou encore de la socialisation), tout en permettant l'émergence de données venant confirmer et compléter les connaissances préalables. Cette technique a également permis d'approfondir certains champs de recherche peu, voire pas du tout, exploités au sein de la littéra-

quantitatives et qualitatives sont incompatibles étant construites sur des bases ontologiques opposées – constructivisme/qualitatif et positivisme/quantitatif – sur des visions du monde trop différentes (réaliste ou pluraliste, GOHIER, 2004, p. 2) ne permettant ni d'étudier les mêmes objets, ni d'atteindre les mêmes objectifs (BRYMAN, 1988). De l'autre côté se situent ses partisans qui la considèrent notamment sous son angle pragmatique : le choix de la méthodologie doit être fait en fonction des questions de recherche plutôt que des questions épistémologiques. D'après eux, ce type de méthodologie est une stratégie appréciable pour comprendre et expliquer au mieux un même objet (cf. BERGMAN, 2008 ; BRYMAN, 1988 ; KELLE, 2001, 2007 ; TASHAKKORI/TEDDLIE, 1998).

1. L'échantillonnage théorique se distingue de l'échantillonnage statistique. Ni l'un, ni l'autre n'est plus « vrai » ou « correct », mais ils s'appuient notamment sur des objectifs différents : le premier collecte des données en vue de favoriser l'émergence et le développement de la théorie et vise la saturation théorique (le fait qu'aucun nouvel élément ne sorte du matériel), le second sélectionne des individus d'après le critère de la représentativité et de la saturation statistique (GUILLEMETTE, 2006, pp. 40-41)

ture sur l'évangélisme (socialisation des enfants, évangéliques dans paroisses réformées, les désaffiliés). Ainsi, théories et terrain garantissent la validité de nos résultats.

- **Instruments de saisie des données.** Dans la mesure où le milieu évangélique est fortement normé, le risque existe que les interviewés se contentent de reproduire le discours convenu et qu'ils évitent de mentionner des points de désaccord. Il est aussi possible que l'interviewé se sente menacé par les questions du chercheur. Pour l'observation, les mêmes précautions ont dû être prises. Pour tenter de palier un maximum à ce type de biais, la maîtrise de la technique d'entretien ainsi que celle de l'observation ont été centrales. A cela s'est ajoutée la « validité de signification » qui consiste « à vérifier la valeur informative des données auprès des acteurs concernés »¹. Dans notre cas, le chercheur Olivier Favre, officiant également comme pasteur dans une Eglise évangélique, a endossé ce rôle.
- **Généralisation.** Au niveau de la validité externe, bien que concernant un groupe minoritaire, notre enquête se veut d'envergure nationale. En ce sens, il est probable que les mécanismes d'interaction entre milieu et marché se révèlent pertinents dans d'autres contextes, mais aussi pour d'autres types de groupes religieux (« transférabilité » des résultats²).
- **Triangulation dans l'analyse et dans le « Writing up ».** Finalement, la technique de triangulation des méthodes³ a été une stratégie importante de validation de nos données. Nous avons liés deux types d'enquête pour répondre à une question de recherche commune : expliquer et comprendre le « succès » de l'évangélisme sur le sol suisse. Le but était d'affiner un maximum les résultats et d'apporter la description la plus large et complète possible d'un même phénomène. Le volet quantitatif a fourni de nombreux renseignements d'ordre sociodémographique, mais également concernant les pratiques religieuses, les manières de croire, etc., des évangéliques, tout en permettant de les situer vis-à-vis de la société suisse en général. Sous un autre angle, la recherche qualitative a fait de même en permettant un ancrage dans le terreau des significations individuelles. La combinaison des deux méthodes a offert la possibilité de vérifier jusqu'à quel point les théories émanant de la phase quantitative se confir-

1. PINARD/POTVIN/ROUSSEAU, 2004, p. 69.

2. Cf. LINCOLN/GUBA, 1985.

3. FORTIN, 1996 ; KELLE, 2001.

maient au niveau du sens et des actions des individus. La démarche qualitative a également permis de redéfinir certains concepts clefs tels que « conversion », « fondamentalisme » ou encore « charismatique », autant de termes qui méritaient de plus amples investigations.

Tableau 1 Récapitulatif de toutes les personnes sélectionnées pour le projet (enquête quantitative et enquêtes qualitatives)

	<i>Enquête quantitative 2003</i>		<i>Enquête qualitative (1 et 2) 2006-2008</i>	
	N ¹	%	N	%
Suisse romande	205	18,6	44	46,3
Suisse alémanique ²	788 ³	71,6	51	53,7
Zone urbaine	367	33,4	42	44,2
Zone rurale ⁴	645 ⁵	58,6	47 ⁶	49,5
Hommes	484	44	54	56,8
Femmes	613	55,7	41	43,2
15-20 ans	29	2,6	-	-
20-30 ans	157	14,3	25	26,3
31-40 ans	250	22,7	20	21

1. Concernant toutes les données relatives à l'échantillon quantitatif, la pondération a été enlevée.

2. Ces deux catégories tiennent compte de la région linguistique dans laquelle habite le répondant. Conformément à l'enquête quantitative, l'enquête qualitative n'a pas investigué la région italophone de la Suisse. Cf. partie « Premier volet quantitatif ».

3. Total des données manquantes : 106. Valais et Fribourg sont classés dans la région francophone, Berne dans la région germanophone.

4. Les critères retenus pour définir les zones « urbaines » et « rurales » sont ceux de l'Office fédéral de la statistique (OFS). Plus précisément, à partir de plus de 10 000 habitants, il s'agit d'une ville. Cf. *Les niveaux géographiques de la Suisse. Recensement fédéral de la population 2000*.

5. Total données manquantes : 90.

6. Total données manquantes : 6.

ANNEXE MÉTHODOLOGIQUE

319

41-50 ans	242	22	19	20
51-60 ans	167	15,2	21	22,1
61-70 ans	122	11,1	6	6,3
> = 70 ans	117 ¹	10,6	4	4,2
Evangeliques classiques	378	34,4	18	18,9
Evangeliques charismatiques	361	32,8	28	29,5
Evangeliques conservateurs ²	361	32,8	12 ³	12,6
<i>Catégories spécifiques EIP II :</i>				
Désaffiliés	-	-	17	17,9
Enfants évangéliques (de 20 à 33 ans)	-	-	7	7,4
Pasteurs	-	-	7	7,4
Evangelistes	-	-	12	12,6
Evangeliques Eglises réformées	-	-	13	13,7
Evangeliques Eglises migration	-	-	7	7,4
Total	1100	100	95	100

1. Total données manquantes : 2.

2. Ces trois catégories tiennent compte de l'orientation de la dernière Eglise fréquentée.

3. Les désaffiliés, les évangéliques des Eglises réformées ainsi que les membres d'Eglises issues de la migration ne sont pas comptabilisés, soit un total de données manquantes de 37.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOT, Andrew, « Religion, Psychiatry, and the Problems of Everyday Life », *Sociological Analysis* 41, 1980, pp. 164-171.
- AEBISCHER, Verena et OBERLE, Dominique, *Le groupe en psychologie sociale* (1990), Paris, Dunod, 2007³.
- ALBRECHT, Stan L., CORNWALL, Marie et CUNNINGHAM, Perry H., « Religious Leave-Taking : Disengagement and Disaffiliation Among Mormons », in : *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy* (David G. BROMELY éd.), Newbury Park, Sage Publications, 1988, pp. 62-80.
- ALPE, Yves, BEITONE, Alain, DOLLO, Christine, LAMBERT, Jean-Renaud et PARAYRE, Sandrine, *Lexique de sociologie*, Paris, Dalloz, 2010.
- AMiotte-SUCHET, Laurent, « Tous égaux devant Dieu ? Réflexions sur les logiques d'éligibilité des miraculés », *Social Compass* 52, 2005/2, pp. 241-254.
- , « Les médiations de l'immédiateté : l'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes », *Théologiques* 16, 2008/2, pp.105-121.
- , « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques* 17, 2009/2, pp. 95-115.
- AMMERMAN, Nancy T., « Operationalizing Evangelicalism : An Amendment », *Sociological Analysis* 43, 1982, pp. 170-172.
- , « Telling Congregational Stories », *Review of Religious Research* 36, 1994, pp. 289-301.
- , *Bible Believers : Fundamentalists in The Modern World*, New Jersey, Rutgers University Press, 1998.
- , *Congregation & Community*, Dares New Brunswick, Rutgers University Press, 2001.
- , « Le congrégationalisme : repli contre-culturel ou tremplin vers la modernité ? », in : *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (Sébastien FATH éd.), Turnhout, Brepols, 2004, pp. 215-233.
- , *Pillars of Faith : American Congregations and Their Partners*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- ARBORIO, Anne-Marie et FOURNIER, Pierre, *L'enquête et ses méthodes. L'observation directe*, Paris, Nathan, 1999.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine, *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, PUF, 1988.
- , *Génération et âges de la vie*, Paris, PUF, 1991.

- BAATARD, François, CAMPICHE, Roland J., VINCENT, Gilbert et WILLAIME, Jean-Paul, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- BAHR, Howard M. et ALBRECHT, Stan L., « Strangers Once More : Patterns of Disaffiliation from Mormonism », *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1989/2, pp.180-200.
- BAJOIT, Guy, *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines* (2003), Paris, Armand Colin, 2005.
- BARKA MOKHTAR, Ben, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentaliste protestant aux Etats-Unis*, Paris-Genève, Atelier-Labor et Fides, 1998.
- , « Les méga-Eglises ou l'adaptation de l'évangélisme américain à la modernité », *Etudes théologiques et religieuses* 76, 2001/1, pp. 31-45.
- BARKER, Eileen, *The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice ?*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- BARTKOWSKI, John P., « Beyond Biblical Literalism and Inerrancy : Conservative Protestants and the Hermeneutic Interpretation of Scripture », *Sociology of Religion* 57, 1996/3, pp. 259-272.
- , *Remaking the Godly Marriage, Gender Negotiation in Evangelical Families*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2001.
- BAUMANN-NEUHAUS, Eva, *Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alpha-live*, Marburg, Diagonal Verlag, 2008.
- BEBBINGTON, David W., *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1370s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989.
- BECKER, Howard S., *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance (Outsiders : Studies in Sociology of Deviance*, 1963), Paris, Métailié, 1985.
- BERAUD, Céline, « Les Eglises protestantes des Eglises décentralisées. Regard d'une spécialiste du catholicisme », in : *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle* (Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME éd.), Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 206-217.
- BERGER, Peter L., *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday, 1967.
- , *Facing up to modernity : Excursions in society, politics and religion*, New York, Basic Books, 1977.
- et LUCKMANN, Thomas, *La construction sociale de la réalité (The Social Construction of Reality*, 1966), Paris, Armand Colin, 2006².
- , DAVIE, Grace et FOKAS, Effie, *Religious America, Secular Europe ? A theme and Variations*, Farnham, Ashgate, 2008.
- BERGMAN, Manfred M. (éd.), *Advances in Mixed Methods Research : Theories and Applications*, Los Angeles, Sage, 2008.
- BERNHARDT, Reinhold, « Les Eglises réformées en Suisse », in : *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité* (Martin BAUMANN et Jörg STOLZ éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 121-132.
- BERREBI-HOFFMANN, Isabelle, « Nouvelle économie, nouveaux pouvoirs », *Sciences Humaines* 125, 2002, pp. 35-39.
- BIBBY, Reginald W., « Why Conservative Churches Really Are Growing : Kelley Revisited », *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 1978/2, pp. 129-137.

- et BRINKERHOFF, Merlin B., « The Circulation of the Saints: A Study of People Who Join Conservative Churches », *Journal for the Scientific Study of Religion* 12, 1973/3, pp. 273-283.
- et BRINKERHOFF, Merlin B., « Circulation of the Saints Revisited: A Longitudinal Look at Conservative Church Growth », *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, 1983/3, pp. 253-262.
- BLOCH, Jon, *New Spirituality, Self, and Belonging: How New Agers and Neo-Pagans talk About Themselves*, Westport, Praeger, 1998.
- BOCHINGER, Christoph, ENGELBRECHT, Martin et GEBHART, Winfried, *Die unsichtbare Religion in des sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart, Kolhammer, 2009.
- BOVAY, Claude, *Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique, 2004 (version électronique : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/22/publ.html?publicationID=1615>).
- BOUDON, Raymond, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- , *La logique du social*, Paris, Hachette, 1983.
- , « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année Sociologique* 55, 2001/1, pp. 9-50.
- et BOURRICAUD, François (éd.), *Dictionnaire critique de la sociologie* (1982), Paris PUF, 1994⁴.
- BOURDIEU, Pierre, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, 1980/1, pp. 2-3.
- , « La dissolution du religieux », in : *Choses dites* (Id. éd.), Paris, Editions de Minuit, 1987, pp. 117-123.
- , *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- BRANDT, Pierre-Yves et FOURNIER, Claude-Alexandre (éd.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009.
- BRINKERHOFF, Merlin B. et BURKE, Kathryn L., « Disaffiliation: Some Notes on "Falling from the Faith" », *Sociological Analysis* 41, 1980/1, pp. 41-54.
- BROMLEY, David G. (éd.), *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Newbury Park, Sage Publications, 1988.
- BROWN, Rupert, *Group Processes: Dynamics within and between Groups*, Oxford, Blackwell Publishers, 1988.
- BRUCE, Steve, *A House Divided: Protestantism, Schism, and Secularization*, London, Routledge, 1990.
- , *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , *God is Dead: Secularization in the West*, Malden, Blackwell Publishing, 2002.
- , « Evangelicalism: Where the US Goes Will Europe follow? », in : *Les dynamiques européennes de l'évangélisme* (Roland J. CAMPICHE éd.), Lausanne, UNIL-Observatoire des religions (Cahiers de l'Observatoire des religions 2), 2003, pp. 66-73.
- , *Secularization: in Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- BRYMAN, Alan, *Quantity and Quality in Social Research*, London, Routledge, 1988.
- BULTMANN, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie : das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München, Kaiser, 1985.
- BÜTLER, Paul F., *Das Unbehagen an der Moderne : Grundzüge katholischer Zeitungslehre der deutschen Schweiz während der Herausforderung des Modernismus um 1900/1914*, Basel, Schwabe, 2002.
- CAMPICHE, Roland J., DUBACH, Alfred *et al.*, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992.
- CAMPICHE Roland J., *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- , « Le feu de la conversion », in : *Les Eglises évangéliques de Suisse. Origines et identités* (Olivier FAVRE), Genève, Labor et Fides, 2006.
- CARROLL, Jackson W. et ROOZEN, David A., « Congregational Identities in the Presbyterian Church », *Review of Religious Research* 31, 1990/4, pp. 351-369.
- CHAPMAN, Gary, *Les langages de l'amour*, Marne-la-Vallée, Editions Farel, 1997.
- CHAUVEL, Louis, *Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France au XX^e siècle* (1998), Paris, PUF, 2002².
- CHAVES, Mark et CANN, David E., « Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure », *Rationality and Society* 4, 1992/3, pp. 272-290.
- CHEVALLEY, Robert, *100 Jahre Heilsarmee in der Schweiz 1882-1982. Siegeszug einer Friedensarmee*, Bern, Fischer, 1989.
- COENEN-HUTHER, Jacques, « Pouvoir, autorité, légitimité. En marge d'un livre récent d'Alain Renaut », *Revue européenne des sciences sociales* 43, 2005, pp. 135-145.
- CORNWALL, Marie, « The Influence of Three Agents of Religious Socialization : Family, Church and Peers », in : *The Religion and Family Connection : Social Science Perspectives* (Darwin L. THOMAS éd.), Utah, Religious Studies Center Brigham Young University, 1988, pp. 207-231.
- CORTEN, André, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- CRESWELL, John W., *Qualitative Inquiry and Research Design : Choosing Among Five Traditions*, Thousand Oaks, Sage, 1998.
- et PLANO, Clark V., *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, Thousand Oaks, Sage, 2007.
- DESCHAMPS, Jean-Claude, *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes*, Grenoble, Presse universitaire de Grenoble, 1999.
- et DEVOS, Thierry, « Les relations entre identité individuelle et collective ou comment la similitude et la différence peuvent covarier », in : *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Jean-Claude DESCHAMPS, Juan-Francisco MORALES, Dario PAEZ et Stephen WORCHEL), Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1999, pp. 149-167.

- DIXON, Robert *et al.*, *Catholics who have stopped attending mass*, Fitzroy, Pastoral Projects Office, Australian Catholic Bishops Conference, 2007.
- DOBBELAERE, Karel, « Secularization: A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology* 29, 1981/2, p. 3.
- DOISE, Willem et MUGNY, Gabriel, *Psychologie sociale et développement cognitif*, Paris, Armand Colin, 1997.
- DOWNTOWN, James V. Jr., *Sacred Journeys. The Conversion of Young Americans to Divine Light Mission*, New York, Columbia University Press, 1979.
- DURISCH GAUTHIER, Nicole, STOLZ, Jörg et ROSSI, Ilario, *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- DURKHEIM, Emile, *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1922.
- EBAUGH, Helen R., « The Growth and Decline of Catholic Religious Orders of Women Worldwide: The Impact of Women's Opportunity Structures », *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 1993/1, pp. 68-75.
- ELLIGSON, Mark, *The Evangelical Movement, Growth, Impact, Controversy, Dialog*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988.
- ELLISON, Christopher G., « Rational Choice Explanations of Individual Religious Behaviour: Notes on the Problem of Social Embeddedness », *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 1995/1, pp.89-97.
- ERICKSON, Joseph A., « Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group, and Educational Influences », *Journal for the Scientific Study of Religion* 31, 1992/2, pp. 131-152.
- ESSER, Hartmut, *Soziologie: Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt a.M. *et al.*, Campus, 1999³.
- FAMOS, Cla R. et KUNZ, Reto (éd.), *Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung*, Zürich, TVZ, 2006.
- FATH, Sébastien, *Dieu XXL: la révolution des « megachurches »*, Paris, Autrement, 1998.
- , « L'autorité charismatique au cœur de l'Eglise: Pentecôtisme et débat sectaire », *Etudes théologiques et religieuses* 76, 2001/3, pp. 371-390.
- , « L'historiographie du protestantisme évangélique. Une mise en perspective », in: *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (Id. éd.), Turnhout, Brepols, 2004, pp. 3-14.
- , *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005a.
- , « Les protestants évangéliques français. La corde raide d'un militantisme sans frontière », *Etudes* 10, 2005 (2005b), pp. 351-361.
- (éd.), *Protestantisme évangélique et valeurs*, Excelsis, Charols, 2010.
- et WILLAIME, Jean-Paul (éd.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- FAVRE, Olivier, *Les Eglises évangéliques de Suisse. Origines et identités*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- , « La conversion évangélique ou le choix d'être chrétien », in: *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*

- (Pierre-Yves BRANDT et Claude-Alexandre FOURNIER éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 179-200.
- et STOLZ, Jörg, « Les évangéliques : des chrétiens convaincus dans un monde de plus en plus sécularisé », in : *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité* (Martin BAUMANN et Jörg STOLZ éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 134-150.
- FER, Yannick, « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés* 31, 2007/1, pp.183-199.
- FESTINGER, Leon, RIECKEN, Henry W. et SCHACHTER, Stanley, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde* (*When Prophecy Fails : A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, 1956), Paris, PUF, 1993.
- FILLIEULE, Olivier (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005.
- FINKE, Roger et STARK, Rodney, *The Churching of America, 11776-1990, Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.
- et STARK, Rodney, « Religion, Science, and Rationality », *American Economic Review* 86, 1996/2, pp. 433-437.
- FÖLLER, Oskar, *Charisma und Unterscheidung : systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal, Brockhaus, 1994.
- FORTIN, Marie-Fabienne, *Le processus de la recherche : de la conception à la réalisation*, Montréal, Décarie Editeur, 1996.
- FRANK, Katharina, *Schulischer Religionsunterricht. Eine religionswissenschaftlichsoziologische Untersuchung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010.
- FUCHS, Eric, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979.
- FUCHS-EBAUGH, Helen Rose, « Leaving Catholic Convents : Toward a Theory of Disengagement », in : *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy* (David G. BROMELY éd.), Newbury Park, Sage Publications, 1988, pp. 100-121.
- GACHET, Caroline et STOLZ, Jörg, « Lectures et légitimations. Les Évangéliques et le Récit Biblique de la Création », in : *Et Dieu créa Darwin. Théorie de l'évolution et créationnisme en Suisse* (Philippe BORNET, Claire CLIVAZ, Nicole DURISCH GAUTHIER, Christine FAWER CAPUTO, François VOEGELI éd.), Genève, Labor et Fides, 2011, pp.109-130.
- GALLAND, Olivier, *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2004.
- , *Sociologie de la jeunesse* (1997), Paris, Armand Colin, 2007⁴.
- et ROUDET, Bernard (éd.), *Les jeunes Européens et leurs valeurs. Europe centrale et orientale*, Paris, La Découverte, 2005.
- GERBER, Samuel, « Echos du congrès de Berlin », *Le Chrétien évangélique*, décembre, 1966.
- GILL, Anthony et LUNDGAARDE, Erik, « State Welfare Spending and Religiosity : A Cross-National Analysis », *Rationality and Society* 16, 2004/4, pp. 399-436.

- GLASER, Barney, *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*, San Francisco, Sociological Press, 1978.
- et STRAUSS, Anselm, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research* (1967), New York, Aldine de Gruyter, 2006.
- GLENN, Norval D., *Cohort Analysis* (1977), Thousand Oaks, Sage Publications, 2005².
- GOHIER, Christiane, « De la démarcation entre critères d'ordre scientifique et d'ordre éthique en recherche interprétative », *Recherches Qualitatives* 24, 2004, pp. 3-17.
- GONZALEZ, Philippe, *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*, Thèse de sociologie de l'Université de Fribourg et de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Fribourg et Paris, 2009 (version électronique : <http://ethesis.unifr.ch/theses/index.php#SES>).
- et MONNOT, Christophe, « Témoigner de son pâtir et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique », in : *Corps, lieu de ce qui nous arrive* (Pierre GISEL   d.), Genève, Labor et Fides, 2008.
- GRABNER, Wolf-Jürgen et POLLACK, Detlef, « Evangelisation in einer s  kularisierten Gesellschaft », *ProChrist'95 – Ergebnisse einer Befragung*, 1997, pp. 202-222.
- GRUBER, Jonathan et HUNGERMAN, Daniel M., « The Church vs. The Mall : What Happens When Religion Faces Increased Secular Comp  tition ? », *Quarterly Journal of Economics* 123, 2008, pp. 831-862.
- GRUNDER, Hans-Ulrich, « Primarschule », *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2011 (version électronique : <http://hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10402.php>).
- G  DEL, Alfred, *Fritz Berger und der Evangelische Brüderverein, ein Beitrag zur Untersuchung der religiösen Strömungen im Kanton Bern seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert*, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bern Peter Lang, 1980.
- GUILLEMETTE, François, « L'approche de la Grounded Theory ; pour innover ? », *Recherches Qualitatives* 26, 2006/1, pp. 32-50.
- GUMBEL, Nicky, *Fragen an das Leben*, Asslar, Gerth Medien, 1999.
- HADAWAY, C. Kirk et MARLER, Penny L., « All in the Family : Religious Mobility in America », *Review of Religious Research* 35, 1993, pp. 97-116.
- HAGG, Martine, « Statut des femmes dans les organisations religieuses : l'exemple de l'accès au pouvoir clérical », *Archives des sciences sociales des religions* 95, 1996, pp. 47-67.
- HAMILTON, Malcolm B., *The Sociology of Religion : Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge, 2001.
- HAMMERSLEY, Martyn, « Troubles with Triangulation », in : *Advances in Mixed Methods Research* (Manfred M. BERGMAN   d.), Los Angeles, Sage, 2008, pp. 22-36.
- HAMMOND, Philip, « Religion and the Persistence of Identity », *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, 1998, pp. 1-11.
- , SALINA, Luis et SLOANE, Douglas, « Types of Clergy Authority : Their Measurement, Location, and Effects », *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 1978/3, pp. 241-253.

- et HUNTER, James D., « On Maintaining Plausibility: The Worldview of Evangelical College Students », *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, 1984/3, pp. 221-238.
- HARDING, Susan, « Convicted by the Holy Spirit : the Rethoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist* 14, 1987/1, pp. 167-181.
- HERO, Markus, *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionen-theoretische Analyse neuer Religiosität*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- HOGUE, Dean R. et PETRILLO, Gregory H., « Determinants of Church Participation and Attitudes among High School Youth », *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 1978/4, pp. 359-379.
- , PETRILLO Gregory H. et SMITH, Ella I., « Transmission of Religious and Social Values from Parents to Teenage Children », *Journal of Marriage and Family* 44, 1982/3, pp. 569-580.
- , DINGES William D., JOHNSON Mary et GONZALES Juan L., *Young Adult Catholics. Religion in the Culture of Choice*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2002².
- HOUGLAND, James G. et WOOD, James R., « Participation in Local Churches : An Exploration of its Impact on Satisfaction, Growth and Social Action », *Journal for the Scientific Study of Religion* 21, 1982, pp. 338-353.
- HUNGERMAN, Daniel M., *Rethinking Religious Competition*, Working Paper, 2010.
- HUNT, Stephen, « The Alpha Programme: Some Tentative Observations of State of the Art Evangelism in the UK », *Journal of Contemporary Religion* 18, 2003/1, pp. 77-93.
- HUNTER, James D., *American Evangelicalism : Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.
- , *Evangelicalism : The Coming Generation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- IANNACCONE, Laurence, « Why Strict Churches Are Strong », *American Journal of Sociology* 99, 1994/5, pp. 1180-1212.
- IMHOF, Kurt et ETTINGER, Patrick, « Religions, médias et espace public », in : *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité* (Martin BAUMANN et Jörg STOLZ éd.), Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 294-310.
- JACKSON, Carroll W., « Some Issues in Clergy Authority », *Review of Religious Research* 23, 1981/2, pp. 99-117.
- JICK, Todd D., « Mixing Qualitative and Quantitative Methods : Triangulation in Action », *Administrative Science Quarterly* 24, 1979/4, pp. 602-611.
- JUNG, Friedhelm, *Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Frankfurt a.M., Lang, 1992.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge* (1992), Paris, Nathan, 1995².
- , *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, France, Armand Colin, 2004.
- KELLE, Udo, « Sociological Explanations between Micro and Macro and the Integration of Qualitative and Quantitative Methods », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research* 2, 2001 (version élec-

- tronique : <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/966/2108>.
- , *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.
- KELLERHALS, Jean, « Engagement, authenticité et recherche d'identité », *Les cahiers protestants* 3, 2000, pp. 5-9.
- et WIDMER, Eric, *La famille en Suisse : les nouveaux liens* (2005), Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007².
- , WIDMER, Eric et LÉVY, René, *Mesure et démesure du couple, cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*, Paris, Payot, 2004.
- KELLEY, Dean M., *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*, Georgia, Mercer University Press, 1972.
- , « Why Conservative Churches Are Still Growing », *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 1978, pp. 165-172.
- , *Why Conservative Churches Are Growing* (1986), Macon (GA), Mercer University Press, 1995³.
- KELLEY, Jonathan et DE GRAAF Nan Dirk, « National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations », *American Sociological Review* 62, 1997/4, pp. 639-659.
- KOLPING, Adolph, *Der Gesellenverein und seine Aufgabe, zusammengestellt und herausgegeben von J. Nattermann*, Köln, 1952.
- KÖNEMANN, Judith, « Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub'ich ». *Zugänge zu Religion und religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*, Oplade, Leske+Budrich, 2002.
- LAHAYE, Tim et Beverly, *L'acte conjugal. La beauté de l'amour sexuel*, Monnetier-Mornex, Emmanuel, 1984.
- LAHIRE, Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Hachette, 2007.
- LAMBERT, Yves, « Un regain religieux chez les jeunes d'Europe de l'Ouest et de l'Est », in : *Les jeunes Européens et leurs valeurs. Europe centrale et orientale* (Olivier GALLAND et Bernard ROUDET éd.), Paris, La Découverte, 2005, pp. 65-91.
- LAMPRECHT, Markus et STAMM, Hanspeter, *Die soziale Ordnung der Freizeit : soziale Unterschiede in Freizeitverhalten der Schweizer Wohnbevölkerung*, Zürich, Seismo-Verlag, 1994.
- LAURENT, Pierre-Joseph, « L'Eglise des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Histoire, transitions et recompositions identitaires », *Archives de sciences sociales des religions* 105, 1999, pp. 71-98.
- LE BRETON, David, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004.
- LENOIR, Rémi, *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Seuil, 2003.
- LINCOLN, Yvonna S. et GUBA, Egon G., *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, Sage, 1985.
- LOFLAND, John et STARK, Rodney, « Becoming A World Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review* 30, 1965, pp. 862-874.
- LUHMANN, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

- LÜTHI, Marc, *Les assemblées évangéliques de Suisse romande sous la loupe. Les membres, les anciens, les pasteurs*, Genève, Je sème, 1994.
- , *Aux sources historiques des Eglises évangéliques. L'évolution en Suisse romande de leurs ministères et de leurs ecclésiologies*, Genève, Je sème, 2003.
- MAXWELL, Joseph A., *Qualitative Research Design : An Interactive Approach*, Thousand Oaks, Sage, 2005.
- MCGAVRAN, Donald A., *Gemeindewachstum verstehen*, Lörrach, Wolfgang Simson Verlag, 1990.
- MCGUIRE, Meredith B., « The Social Context of Prophecy : "Word-Gifts" of the Spirit among Catholic Pentecostals », *Review of Religious Research* 18, 1977/2, pp. 134-147,
- , « Discovering Religious Power », *Sociological Analysis* 44, 1983/1, pp. 1-9.
- MEAD, George H., *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934), Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- MILES, Matthew B. et HUBERMAN, A. Michael, *Qualitative Data Analysis : An Expanded Sourcebook*, Thousand Oaks, Sage, 1994.
- MÖDINGER, Winfried, *Kirchenmarketing. Strategisches Marketing für kirchliche Angebote*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 2001.
- MONNOT, Christophe, « De l'affliction à la prédication. Quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass* 56, 2009/2, pp. 214-225.
- et GONZALEZ, Philippe, « Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté », *Ethnologies* 33, 2011/1, pp. 95-116.
- MOSCOVICI, Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1996.
- NOVAES, Regina R., « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours », *Archives de sciences sociales des religions* 105, 1999, p.125-144.
- NIEDERHAUSER, Andrea, « *Qu'ils soient éduqués dans l'amour et la vérité* ». Une étude qualitative sur la socialisation des enfants au sein du Evangelischer Brüderverein, Lausanne, Observatoire des religions en Suisse, mémoire de Master, 2008.
- OAKES, Len, *Prophetic Charisma : The Psychology of Revolutionnary Religious Personalities*, New York, Syracuse University Press, 1997.
- O'CONNOR, Thoma, HOGE, Dean R. et ESTREDA Alexander, « The Relative Influence of Youth and Adult Experiences on Personal Spirituality and Church Involvement », *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 2002/4, pp.723-732.
- OLSON, Daniel, « Church Friendships : Boon or Barrier to Church Growth ? », *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1989, pp. 432- 447
- OLSON, Daniel V. et PERL, Paul, « Variation in Strictness and Religious Commitment Within and Among Five Denominations », *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 2001/4, pp. 757-765.
- , « Free and Cheap Riding in Strict, Conservative Churches », *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, 2005/2, pp. 123-142.
- OSBORNE, Grant R., *The Hermeneutical Spiral : A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove III, InterVarsity Press, 1991.
- PACKER, James, « L'herméneutique et l'autorité de la Bible », *Hokhma* 8, 1978, pp. 2-24.

- PERROT, Alain, *Le visage humain de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- PINARD, Renée, POTVIN, Pierre et ROUSSEAU, Romain, « Le choix d'une approche méthodologique mixte de recherche en éducation », *Recherches Qualitatives* 24, 2004, pp. 58-80.
- POLLACK, Detlef, « Evangelisation als religiöse Kommunikation », in : *Religion als Kommunikation* (Hartmann TYRELL, Volkhard KRECH et Hubert KNOBLAUCH éd.), Würzburg, Ergon, 1998, pp. 447-471.
- POLO, Alain, *Quelles croissances pour les principales Eglises évangéliques de Suisse ? Gagnants et perdants de la période 1970-2008*, Lausanne, Institut de sciences sociales des religions contemporaines, mémoire de master, 2010.
- PUTNAM, Robert D. et CAMPBELL David E., *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon & Schuster, 2010.
- QUEBEDEAUX, Richard, *I found it! The story of Bill Bright and Campus Crusade*, London, Hodder + Stoughton, 1979.
- REYNAUD, Jean-Daniel, « Les régulations dans les organisations. Régulation de contrôle et régulation autonome », *Revue française de sociologie* 29, 1988/1, pp. 5-18.
- ROELAND, Johan, « Acceptation religieuse du moi : l'identité chez les jeunes néo-évangélistes », *Social Compass* 55, 2008/1, pp. 31-41.
- ROOF, Wade C., « Multiple Religious Switching : A Research Note », *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1989, pp. 530-35.
- , *Spiritual Marketplace, Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- ROOZEN, David A., « Church Dropouts : Changing Patterns of Disengagement and Reentry », *Review of Religious Research* 21, 1980, pp. 427-50.
- ROSSI, Ilario, « Pluralité religieuse, médecine et santé : recoupements et interactions », in : *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité* (Martin BAUMANN et Jörg STOLZ éd.), Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 337-352.
- RUBIN, Herbert J. et RUBIN, Irene S., *Qualitative Interviewing : The Art of Hearing Data* (1995), Thousand Oaks, Sage, 2005².
- SAINSAULIEU, Ivan, SALZBRUNN, Monika et AMIOTTE-SUCHET, Laurent (éd.), *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- SANDOMIRSKY, Sharon et WILSON, John, « Process of Disaffiliation : Religious Mobility Among Men and Women », *Social Forces* 68, 1990, pp. 1212-1229.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine, « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide ? », *Recherches qualitatives*, hors-série, 2007/5, pp. 99-111. Texte accessible à l'adresse suivante : http://www.recherche-qualitative.qc.ca/hors_serie_5.html (dernière consultation 29.03.10).
- SAYER, Andrew, *Method in Social Science : A Realist Approach*, London, Hutchinson, 2000.
- SCHAEFER, Nancy, « "A Some Will See Miracles" : The Reception of Morris Cerullo World Evangelism in Britain », *Journal of Contemporary Religion* 14, 1999/1, pp. 111-126.
- SCHULZE, Gerhard, « Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland », in : *Lebenslage, Lebensläufe, Lebensstile*

- (Peter A. BERGER et Sfehan HRADIL éd.), Göttingen, Verlag Otto Schwarz + Co., 1990.
- , *Die Erlebnissesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 1995.
- SHERKAT, Darren E., « Leaving the Faith : Testing Theories of Religious Switching Using Survival Models », *Social Science Research* 20, 1991, pp. 171-187.
- et WILSON, John, « Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets : An Examination of Religious Switching and Apostasy », *Journal for the Scientific Study of Religion* 79, 1995/3, pp. 993-1026.
- SIMAY, Philippe, « Orthodoxie/hétérodoxie », in : *Dictionnaire des faits religieux* (RéGINE AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER éd.), Paris, PUF, 2010.
- SINGLY, François DE, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, A. Colin, 2007.
- SMITH, Christian, *American Evangelicalism : Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- et SIKKINK, David, « Social Predictors of Retention in and Switching from the Religious Faith of Family of Origin : Another Look using Religious Tradition Self-Identification », *Review of Religious Research* 45, 2003/2, pp. 188-206.
- SPANI, Martina, « The Organization of Public Schools along Religious Lines and the End of the Swiss Confessional States », *Archives de sciences sociales des religions* 121, 2003, pp. 101-114.
- STAPLES, Clifford L. et MAUSS, Armand L., « Conversion or Commitment ? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion », *Journal for Scientific Study of Religion* 26, 1987, pp. 133-147.
- STARK, Rodney et BAINBRIDGE, William S., *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, Ltd., 1985.
- , *A Theory of Religion* (1987), New Brunswick, Rutgers University Press, 1996².
- STARK, Rodney et GLOCK, Charles Y., *American Piety, Patterns of Religious Commitment*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1968.
- STARK, Rodney et FINKE, Roger, *Acts of Faith, Explaining the human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, Ltd., 2000.
- STETS, Jan E. et BURKE, Peter J., « Identity Theory and Social Identity Theory », *Social Psychology Quarterly* 63, 2000/3, pp. 224-237.
- STOLZ, Jörg, *Evangelikalismus und Bekehrung in der deutschen Schweiz. Eine theoretische und quantitativ-empirische Untersuchung*, Zürich, 1993.
- , « Evangelikalismus als Milieu », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25, 1999/1 (1999a), pp. 89-119.
- , « Rekrutierungsproblem und Rekrutierungsdilemmata des Evangelikalismus », in : *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel* (Michael KRÜGGELER, Karl GABRIEL et Gebhardt WINFRIED éd.), Opladen, Leske + Budrich, 1999 (1999b), pp. 197-218.
- , « Die evangelikale Bekehrung aus systemtheoretischer Sicht », *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 6, 2000/1, pp. 55-84.

- , « Evangelicalism and Milieu Theory », in : *Les dynamiques européennes de l'évangélisme* (Roland J. CAMPICHE éd.), Lausanne, UNIL-Observatoire des religions en Suisse (Cahiers de l'Observatoire des Religions 2), 2002, pp. 74-96.
- , « Kirchen im Wettbewerb. Religiöse und säkulare Konkurrenz in der modernen Gesellschaft », in : *Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung* (Ralph KUNZ et Cla Reto FAMOS éd.), Zürich, TVZ, 2006, pp. 95-116.
- , « “Le Seigneur va guérir une multitude d’entre vous ce matin.” Une étude de cas d’un atelier de guérison pentecôtiste », in : *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles* (Nicole DURISCH, Ilario ROSSI et Jörg STOLZ éd.), Genève, Labor et Fides, 2007, pp.67-86.
- , « A Silent Battle : Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions », *Review of Religious Research* 51, 2009/3 (2009a), pp. 253-276.
- , « Explaining Religiosity : Towards a Unified Theoretical Model », *British Journal of Sociology* 60, 2009/2 (2009b), pp. 345-376.
- et BALLIF, Edmée, *L’avenir des Réformés. Les Eglises face aux changements sociaux*, Genève, Labor et Fides, 2010.
- et FAVRE, Olivier, « The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations », *Social Compass* 52, 2005/2, pp. 530-545.
- et FAVRE, Olivier, « L’émergence des évangéliques en Suisse, implantation, composition socioculturelle et reproduction de l’évangélisme à partir des données du recensement 2000 », *Revue Suisse de Sociologie* 35, 2009/3, pp. 453-477.
- , CHAVES, Mark, MONNOT Christophe et AMIOTTE-SUCHET, Laurent, *National Congregations Study in Switzerland (NCSS). A Quantitative and Comparative Study*, Université de Lausanne, Institut de sciences sociales des religions contemporaines, 2011.
- , KÖNEMANN Judith, SCHNEUWLY PURDIE, Mallory, KRÜGGELER, Michaël et ENGELBERGER Thomas, *Religiosität in der moderne Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel*, Université de Lausanne, Institut de sciences sociales des religions contemporaines, 2011.
- STRAUSS, Anselm et CORBIN, Juliet, *Basics of Qualitative Research : Techniques and Procedures for Developing Grounded Theories*, Thousand Oaks, Sage, 1988.
- STROMBERG, Peter, *Language and self-transformation. A Study of the Christian conversion narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- SULLINS, Paul D., « Switching Close to Home : Volatility or Coherence in Protestant Affiliation Patterns ? », *Social Forces* 72, 1993, pp. 399-419.
- TAJFEL, Henri, « La catégorisation sociale », in : *Introduction à la psychologie sociale* (Serge MOSCOVICI éd.), Paris, Librairie Larousse, 1972, pp. 272-300
- , *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- et TURNER, John, « An Integrative Theory of Intergroup Conflict », in : *The Social Psychology of Intergroup Relations* (Stephen WORCHEL et William G. AUSTIN éd.), Pacific Grove (CA), Brooks Cole, 1979, pp. 33-47.

- et TURNER, John, « The Social Identity Theory of Intergroup Behavior » in : *Psychology of Intergroup Relations* (1979) (Stephen WORCHEL et William G. AUSTIN éd.), Chicago, Nelson-Hall, 1986², pp. 7-24.
- TASHAKKORI, Abbas et TEDDLIE, Charles, *Mixed Methodology: Combining Qualitative and Quantitative Approaches*, Thousand Oaks, Sage, 1998.
- TE GROTENHUIS, Manfred et SCHEEPERS, Peer, « Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in the Netherlands 1937-1995 », *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 2001, pp. 591-606.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, « Faith in Flux: Changes in Religious Affiliation in the U.S. », 2011 (site : <http://www.pewforum.org/Faith-in-Flux.aspx>).
- TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- ULMER, Bernd, « Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung », *Zeitschrift für Soziologie* 17, 1988/1, pp. 19-33.
- VAUS, David DE et MCALLISTER, Ian, « Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory », *American Sociological Review* 52, 1987/4, pp. 472-481.
- VOAS, David, « Inter-marriage and the Demography of Secularization », *British Journal of Sociology* 54, 2003/1, pp. 83-108.
- WEBER, Max, *Economie et Société (Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922), t. 1 et 2, Paris, Plon, 1971.
- , *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de : *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), Paris, France Loisirs, 1990.
- WIESBERGER, Franz, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*, Berlin, Duncker und Humblot, 1990.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- , *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- , « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives des sciences sociales des religions* 95, 1996, pp. 29-45.
- , « L'éclosion d'un christianisme militant d'inspiration protestante: le monde évangélique et pentecôtiste », *Futurbiles* 230, janv. 2001 (2001a), pp. 73-80.
- , « Les recompositions internes au monde protestant: protestantisme "établi" et protestantisme "évangélique" », in : *La globalisation du religieux* (Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET éd.), Paris, L'Harmattan, 2001 (2001b), pp. 171-181.
- , « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », in : *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (Sébastien FATH éd.), Turnhout, Brepols Publishers, 2004 (2004a), pp. 167-178.
- , *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, France, Fayard, 2004b.
- , *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 2005.

BIBLIOGRAPHIE

335

- , « Conclusion », in : *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XX^e siècle* (Sébastien FATH et Jean-Paul WILLAIME éd.), Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 370-380.
- WILSON, Bryan R., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, C.A. Watts & Co., 1966.
- WILSON, Gerald L., KEYTON, Joann, JOHNSON, David G., GEIGER, Cheryl, CLARK, Johanna C., « Church Growth through Member Identification and Commitment: A Congregationnal Case Study », *Review of Religious Research* 34, 1993/3, pp. 259-272.
- WIMBER, John et SPRINGER, Kevin, *Power Evangelism* (1973), London, Hodder & Stoughton, 2001².
- WRIGHT, Stuart A., *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*, Washington, Society for the Scientific Study of Religion, 1987.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	7
Introduction. Les évangéliques : un « phénomène » ?	9
<i>Jörg STOLZ, Olivier FAVRE, Emmanuelle BUCHARD</i>	
Définition de l'objet de recherche	11
L'énigme de la compétitivité du milieu évangélique	14
Notice méthodologique	15
<i>La méthode mixte</i>	15
<i>L'équipe de recherche et ses principes</i>	17
Plan du livre	18
<i>Règles de lecture</i>	19
Chapitre premier. La compétitivité du milieu évangélique en Suisse	21
<i>Jörg STOLZ, Olivier FAVRE, Emmanuelle BUCHARD</i>	
1.1. Les évangéliques comme « milieu social »	21
<i>Les évangéliques comme milieu</i>	22
1.2. La surprenante résistance du milieu évangélique dans le contexte suisse	32
<i>L'évolution numérique des évangéliques au regard des autres milieux confessionnels</i>	33
<i>L'évolution numérique des évangéliques au regard des sous-milieus</i>	36
1.3. Pourquoi et comment les évangéliques résistent-ils ?	
Explications théoriques	40
<i>La théorie de l'enclave refuge</i>	40
<i>Théorie de la socialisation</i>	41
Strictness theory	42
<i>La théorie du marché</i>	44
<i>Théorie de l'identité subculturelle</i>	45
1.4. Une explication à partir de la théorie de la concurrence du religieux et du séculier	46
<i>La transition vers la « société post-industrielle » des années 1960</i>	46

<i>Une triple concurrence religieuse-séculière</i>	47
<i>Le champ le plus important de la concurrence : la socialisation</i>	49
<i>La réaction du milieu « établi » et du milieu « ésotérique »</i>	50
<i>La réaction du milieu évangélique</i>	52
Chapitre 2. « Naître de nouveau »	55
<i>Olivier FAVRE</i>	
2.1. Réseaux relationnels des convertis	56
2.2. Les espaces de conversion	59
2.3. L'acte de conversion et ses attributs	61
<i>La nature de l'expérience</i>	61
<i>Les enfants du milieu</i>	64
<i>La durée de la conversion</i>	65
<i>Les différents types de conversion</i>	66
Chapitre 3. Croire, pratiquer, vivre selon certaines normes et valeurs	71
<i>Emmanuelle BUCHARD</i>	
3.1. Les croyances évangéliques	72
<i>Un Dieu ami</i>	73
<i>La Bible : une approche fondamentaliste ?</i>	76
3.2. Les pratiques	80
<i>La Bible, une lecture pragmatique</i>	80
<i>La prière, demande d'intervention divine</i>	83
<i>Des dons du Saint-Esprit qui divisent</i>	86
3.3. Les valeurs et les normes	90
Chapitre 4. Vivre en communauté évangélique	97
<i>Emmanuelle BUCHARD</i>	
4.1. Vivre en communauté : une norme évangélique	98
4.2. Bénéficier d'une communauté serrée et soudée	101
4.3. Comment fait-on communauté ?	103
<i>Le culte : carrefour communautaire</i>	103
<i>Les charismatiques : un culte au « feeling »</i>	106
<i>Les conservateurs : un culte « nourissant »</i>	109
<i>Les classiques : un culte à la recherche du juste milieu</i>	112
<i>Les activités annexes : diviser et responsabiliser les membres</i>	114
<i>Division et homogénéisation</i>	115
<i>Responsabilisation de chacun des membres</i>	117
Chapitre 5. Jeux et enjeux de l'exercice de l'autorité	121
<i>Emmanuelle BUCHARD</i>	
5.1. L'autorité individuelle : l'hyperconformisme biblique	122
5.2. L'autorité horizontale : le contrôle social par les pairs	125
5.3. L'autorité personnifiée : le pasteur, berger au milieu de ses brebis	127
<i>Sources d'autorité : les connaissances et le savoir</i>	129

TABLE DES MATIÈRES	339
<i>Source d'autorité : le tissu relationnel</i>	131
<i>Source d'autorité : le charisme</i>	133
5.4. Tensions et dissensions autour de l'autorité	136
<i>Conflits entre membres et pasteurs/anciens</i>	136
<i>Conflits entre anciens et pasteurs</i>	138
5.5. Et les femmes dans tout ça ?	140
Chapitre 6. Le couple évangélique	145
<i>Olivier FAVRE</i>	
6.1. Le couple se forme	146
<i>La dimension providentielle</i>	147
6.2. La poursuite de l'idéal	149
<i>Etre tous les deux chrétiens</i>	149
<i>Avoir des enfants</i>	152
<i>Le mariage et la sexualité</i>	153
<i>Les rôles se définissent</i>	158
<i>Quand des crises apparaissent</i>	161
Chapitre 7. Éduquer et être éduqué dans la foi évangélique	165
<i>Emmanuelle BUCHARD</i>	
7.1. Eduquer ses enfants	166
<i>Un contexte de transmission favorable</i>	166
<i>Transmettre un comportement global</i>	167
<i>Ne jamais faire pression</i>	168
<i>Les stratégies de transmission</i>	171
<i>Quels résultats pour ces stratégies ?</i>	178
7.2. Etre éduqué	181
<i>Une éducation religieuse controversée</i>	181
<i>La communauté : « une base forte »</i>	184
Chapitre 8. « Transmettre l'espérance » : l'évangélisation en milieu évangélique	187
<i>Jörg STOLZ</i>	
8.1. Le statut de l'évangélisation	187
<i>L'évangélisation considérée comme une composante et une norme de l'« être chrétien »</i>	187
<i>L'évangélisation et les autres religions</i>	189
8.2. Le statut de Dieu dans l'évangélisation	190
8.3. L'évangélisation individuelle	192
<i>Une situation de départ (souvent) difficile</i>	193
<i>La confrontation directe</i>	194
<i>Poser des signes et attendre une réaction</i>	196
<i>Offrir la foi comme solution aux problèmes</i>	197
<i>Nouer des amitiés durables</i>	199
<i>Prier</i>	201
<i>Évangéliser dans la famille</i>	202
8.4. L'évangélisation organisée	203

<i>L'invitation à des manifestations</i>	203
<i>Campagne d'évangélisation / Mission d'évangélisation sous tente</i>	204
<i>Cours Alpha (Alphalive)</i>	206
<i>Le culte et les manifestations spéciales organisées par les Eglises</i>	208
<i>Autres formes d'évangélisation organisée</i>	208
8.5. L'interaction entre évangélisations individuelle et collective	209
Chapitre 9. « A la recherche de l'Eglise idéale » ou les changements d'Eglise	211
<i>Caroline GACHET</i>	
9.1. Pourquoi change-t-on d'Eglise ? Les raisons données et les logiques de situation	212
<i>Un déménagement et une réaffiliation : une nouvelle Eglise ailleurs</i>	212
<i>Une rencontre amoureuse ou un mariage : le besoin de commencer à deux ailleurs</i>	214
<i>Quitter une Eglise qui change</i>	215
<i>Partir pour échapper à des pressions émanant de l'Eglise ou pour fuir le regard des autres membres</i>	218
<i>L'opportunité de rejoindre une « meilleure » Eglise</i>	219
9.2. Comment trouver son Eglise ?	221
<i>L'importance des réseaux sociaux</i>	221
<i>« Faire son marché »</i>	221
<i>Trouver son Eglise grâce à Dieu</i>	222
9.3. Est-il légitime de changer d'Eglise ?	224
<i>La norme de la fidélité ecclésiale</i>	224
9.4. Les pertes engendrées par un changement d'Eglise	227
<i>La perte de reconnaissance et d'amitiés</i>	228
<i>Quitter son Eglise pour une autre : l'incompréhension des membres de sa famille, de son Eglise</i>	230
Chapitre 10. Etre évangélique dans une paroisse réformée	233
<i>Caroline GACHET</i>	
10.1. Les évangéliques affiliés à des paroisses réformées	234
<i>Plusieurs façons de s'engager</i>	234
<i>Une variété d'attributs pour se définir</i>	237
10.2. Un engagement réformé avec des attitudes plus confessantes	240
<i>Le baptême par immersion</i>	241
<i>Un positionnement clair vis-à-vis de Jésus-Christ</i>	241
<i>L'importance de l'engagement concret et du témoignage dans son Eglise</i>	244
<i>Les évangiles et leurs lectures</i>	245
10.3. Raisons d'être dans une paroisse réformée	248

TABLE DES MATIÈRES	341
<i>La perméabilité des frontières</i>	249
<i>Socialisation et mariage</i>	251
<i>« Vivre sa foi au niveau local » : l'importance de l'engagement dans sa localité</i>	251
10.4. Rapports avec l'entourage réformé	252
<i>Ce qui pose problème : l'ouverture sans limites des Eglises réformées</i>	252
<i>Comment règle-t-on les problèmes ?</i>	253
Chapitre 11. « Quitter le milieu évangélique » : les désaffiliations du milieu évangélique	257
<i>Caroline GACHET</i>	
11.1. La situation religieuse des désaffiliés	258
11.2. Les déclencheurs	260
<i>Etre sous pression</i>	261
<i>Se sentir différent</i>	263
<i>Se confronter à d'autres réalités</i>	265
11.3. Les étapes de la désaffiliation	266
<i>Penser différemment</i>	267
<i>« Intégrer le monde »</i>	268
<i>Trouver un équilibre (la « résolution »)</i>	269
11.4. L'après	271
<i>La désaffiliation, un long processus mental</i>	271
<i>Les barrières sociales de la désaffiliation</i>	272
<i>Le regard sur son expérience évangélique</i>	275
Chapitre 12. L'évolution du milieu : entre continuité et changements	279
<i>Caroline GACHET</i>	
12.1. Le culte dans le marché évangélique des biens religieux	280
12.2. Un air de renouveau dans la façon de se rassembler	284
12.3. L'accent mis sur la jeunesse	286
12.4. La Bible, un appui de plus en plus personnalisé	288
12.5. L'affirmation des valeurs chrétiennes	290
12.6. Rapports hommes – femmes : vers une égalité ?	293
Conclusion. Le phénomène évangélique à l'« ère de l'ego »	297
<i>Jörg STOLZ, Emmanuelle BUCHARD, Caroline GACHET, Olivier FAVRE</i>	
<i>Le milieu évangélique helvétique : description et éléments originaux</i>	297
<i>La résistance du milieu évangélique : explication</i>	301
<i>Impacts de ces résultats</i>	303
Annexe méthodologique	305
12.7. Mixed methods	305

12.8. Premier volet : l'enquête quantitative	307
2003 : <i>Echantillonnage et questionnaires</i>	307
12.9. Deuxième volet : l'enquête qualitative	308
2006 – 2007 : <i>Echantillon et entretiens (EIP)</i>	308
2008 – 2009 : <i>Echantillons et entretiens (EIP II)</i>	310
Évangéliques au sein de paroisses réformées	311
Pasteurs évangéliques	311
Désaffiliés	312
Enfants d'évangéliques	312
Évangélistes	313
Membres d'Eglises de migrants	313
2010 – 2011 : <i>Observations</i>	315
12.10. Validité	315
Bibliographie	321

PARUTIONS RÉCENTES CHEZ LABOR ET FIDES

Redalié
Philippe Braunstein (éd.)

Jeltje Gordon-Lennox
Bernard Reymond
Howard Zehr
Olivier Abel

Margot Kässmann
Pierre Viret
Michel Maxime Egger
Philippe Roch

Arlette Monnard-Elhajhasan
Frédéric Rognon
Guillaume Chenevière
H.-C. Askani, C. Mendoza, D. Müller,
D. Andronicos (éd.)

François Bovon
Bernard Reymond
Marc-André Charguéraud
J.-D. Macchi, Ch. Nihan, Th. Römer,
J. Rückl (éd.)

Tilman Nagel
Virgile Rochat
Henry Pernet
Jean-Jacques Rousseau
Julien Gregorio
Carl Friedrich von Weizsäcker

Henry Pernet
Bertrand Cottet
Paul Tillich
Thomas R. Kelly
Antoine Nouis
Norbert Campagna
Jérôme Cottin, Wilhelm Gräb, Bettina
Schaller (éd.)

Deuxième épître aux Thessaloniciens
L'Oratoire du Louvre et les protestants
parisiens

Funérailles
Auguste Sabatier
La justice restaurative
Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean
Carbonnier, Pierre Chaunu

Au milieu de la vie
Dialogues du désordre
La Terre comme soi-même
Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau
sur la nature

Accoucheuse à Tulkarem
Générations Ellul
Rousseau, une histoire genevoise
Où est la vérité ?

Dans l'atelier de l'exégète
Dieu survivra-t-il au dernier homme ?
Cinquante idées reçues sur la Shoah
Les recueils prophétiques de la Bible

Mahomet
Le temps presse !
Correspondance avec Mircea Eliade
Profession de foi du Vicaire savoyard
Squats
La science des astres et la présence de
Dieu

Correspondance avec Mircea Eliade
Babel Suisse
Ecrits théologiques allemands
La Présence ineffable
La Lecture intrigante
La sexualité des handicapés
Spiritualité contemporaine de l'art

Paul Tillich	<i>Dynamique de la foi</i>
Camille Focant et Daniel Marguerat (éd.)	<i>Le Nouveau Testament commenté</i>
Dominique Bourg et Philippe Roch (dir.)	<i>Sobriété volontaire</i>
M. Vaucher, D. Bourdin, M.I Durrer et O. Revaz (éd.)	<i>Foi de cannibale !</i>
Paul Myers	<i>Un pasteur à Compostelle</i>
Joan Stavo-Debaugé	<i>Le loup dans la bergerie</i>
Laurent Marti	<i>Chercheur de fonds</i>
Harry Y. Gamble	<i>Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme</i>
Ph. Bornet, C. Clivaz, N. Durisch Gauthier, Ph. Hertig et N. Meylan (éd.)	<i>La fin du monde</i>
Gerhard Ebeling	<i>Répondre de la foi</i>
Philippe Gonzalez et Christophe Monnot (dir.)	<i>Le religieux entre science et cité</i>

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)