



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2013

« Quitter le milieu »
Une étude sociologique des processus de désaffiliation
religieuse du milieu évangélique suisse

GACHET Caroline

GACHET Caroline, 2013, « Quitter le milieu » Une étude sociologique des processus de désaffiliation religieuse du milieu évangélique

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des sciences sociales et politiques

**« Quitter le milieu »
Une étude sociologique des processus
de désaffiliation religieuse du milieu évangélique suisse**

Thèse de doctorat

présentée à la

Faculté des sciences sociales et politiques
de l'Université de Lausanne

pour l'obtention du grade de
Docteur ès sciences sociales

par

Caroline Gachet

Directeur de thèse

M. Jörg Stolz, Professeur à l'Université de Lausanne

Membres du jury de thèse

Mme Laura Bernardi, Professeure à l'Université de Lausanne

M. Sébastien Fath, chercheur CNRS, GSRL Paris

M. Olivier Fillieule, Professeur à l'Université de Lausanne

Mme Anne-Sophie Lamine, Professeure à l'Université de Strasbourg

M. Jean-Paul Willaime, Directeur d'Etudes à l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris

**Lausanne
2013**



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des sciences
sociales et politiques

IMPRIMATUR

Le Conseil de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, sur proposition d'un jury formé des professeurs

- Jörg STOLZ, directeur de thèse, Professeur à l'Université de Lausanne
- Laura BERNARDI, Professeure à l'Université de Lausanne
- Olivier FILLIEULE, Professeur à l'Université de Lausanne
- Jean-Paul WILLAIME, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris
- Sébastien FATH, chercheur au CNRS de Paris
- Anne-Sophie LAMINE, Professeure à l'Université de Strasbourg

autorise, sans se prononcer sur les opinions de la candidate, l'impression de la thèse de Madame Caroline GACHET, intitulée :

« Quitter le milieu » Une étude sociologique des processus de désaffiliation religieuse du milieu évangélique suisse.

Lausanne, le 15 avril 2013

Le Doyen de la Faculté



Professeur
Fabien Ohl

Résumé

La thématique des désaffiliations religieuses du milieu évangélique est le parent pauvre des études faites jusqu'à ce jour sur ce courant religieux. En effet, l'accent est généralement mis sur son développement en termes d'affiliation faisant alors l'impasse sur les pertes qu'il connaît pourtant. De plus, la question des désaffiliations religieuses est un angle d'approche sociologique particulièrement fécond pour étudier les groupes religieux en permettant, entre autres, de cerner plus en profondeur *leur identité*, les mécanismes qui favorisent *leur pérennisation*, mais aussi *leur rapport à la société environnante*.

Dans ce travail, qui s'inscrit en sociologie des religions et qui puise autant dans la littérature sur les désaffiliations religieuses que dans celle des désengagements militants, l'analyse s'est focalisée sur les processus de désengagement au niveau microsociologique : quels sont les motifs qui président les désaffiliations, comment se déroulent ces dernières, quels effets ont-elles sur l'individu en termes identitaires et comment sont-elles perçues par ceux qui restent ? Ces principales questions ont permis de (re)questionner des éléments constitutifs de l'engagement évangélique : les processus de socialisation ; la structuration des liens intragroupe développés par le milieu et son rapport à l'extérieur ; son système normatif ; son système de représentation du monde et la démarche religieuse qu'il valorise, qui sont autant d'aspects qui jouent un rôle dans les processus de désaffiliation. Plus précisément, ces éléments agissent en tant que mécanismes de rétention tant sociaux que psychologiques compliquant ainsi le désengagement.

Cette thèse s'est construite sur dix-sept entretiens semi directifs menés auprès de personnes ayant grandi pour la plupart dans une famille évangélique et qui ont décidé, un jour, de ne plus fréquenter ce milieu religieux. Pour élargir la perspective analytique et pour permettre de comprendre et d'expliquer les processus de désaffiliation en lien avec le groupe quitté, un ensemble de septante-huit entretiens semi directifs et de mille cent questionnaires standardisés de membres d'Eglises évangéliques a été mobilisé. Partant des logiques du désengagement, cette thèse affine les connaissances actuelles sur l'évangélisme dans le contexte de la modernité, grâce à l'éclairage inédit qu'elle lui donne. Elle développe également le champ des connaissances sur les désaffiliations religieuses en lui fournissant un nouvel exemple de cas tout en lui offrant une autre façon de théoriser les sorties de groupes religieux qui valorisent un engagement de type militant.

Abstract

Religious disaffiliations from the evangelical milieu have not yet been investigated. Indeed, former studies have usually focused on the development of the milieu by looking at conversions. However, it appears that the study of the disaffiliation processes may not only give results on the reasons and experiences of those disaffiliating, but also shed light on the attributes and the development of the evangelical milieu itself. The main goal of this thesis was to fill this gap in the literature.

From a microsociological approach, this thesis sought to answer the following *central question* : Why, how and with what effects do individuals leave the evangelical milieu and how is this phenomenon perceived, interpreted and managed by the individuals who leave the evangelical community and by the members of the evangelical milieu? These questions enabled me to investigate the functioning of the evangelical milieu : its processes of socialization ; internal and external relationships ; normative system ; belief system or its religious engagement. This set of aspects can influence and complicate the processes of disaffiliation.

The analysis of religious disaffiliation was based on seventeen qualitative interviews with former members of evangelical churches who decided, one day, not to attend an evangelical church anymore and who question more or less strongly the « system of evangelical thought ». Seventy-eight qualitative interviews with members of evangelical free churches and a representative survey with members of evangelical free churches (N = 1100) completed the analysis and inserted the individual disengagement in the « milieu's logics ». This thesis complements and enriches the literature on evangelism as well as on religious disaffiliation in general.

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier Jörg Stolz qui a été tour à tour mon professeur, mon employeur et mon directeur de thèse. Je le remercie de m'avoir suivie, donné de précieux conseils, mais également de m'avoir fait confiance en m'engageant, il y a six ans, dans le projet *Evangelical Identity Project*. Grâce à lui, j'ai pu découvrir le « monde de la recherche » dans lequel j'ai fait mes premiers pas professionnels ainsi que réaliser ma thèse dans un cadre idéal.

Je remercie Olivier Favre qui est lui aussi à la base du projet *EIP*, et de ses nombreuses connaissances du terrain évangélique dont j'ai pu bénéficier tout au long de ma propre recherche. Merci aussi à Emmanuelle Buchard, collègue et amie, qui m'a écoutée et conseillée. Mes pensées vont également à toutes les personnes qui ont contribué de près ou de loin à notre projet *EIP*.

Mes remerciements vont à l'ORS, notamment à Christophe Monnot, ainsi qu'au Fonds national de la recherche (FNS) grâce auquel j'ai obtenu une bourse qui m'a permis de terminer ma thèse à Paris, au Groupe Sociétés Religions et Laïcités. Cela a été l'occasion pour moi de rencontrer des chercheurs confirmés et d'échanger avec eux, mais aussi de nouer de belles amitiés. Je remercie Philippe Portier de m'avoir accueillie au sein de son laboratoire. Merci à Sébastien Fath et ses relectures. Merci aussi à mes amies du GSRL dont Morvarid, Daniela et Carlotta, qui ont été de précieux soutiens dans les moments de « vide intellectuel ». Merci à Laurence et Stéphanie, pour leur chaleur et leur gaîté, merci à toute l'équipe du GSRL !

Merci à Manuel qui a contrôlé mes traductions en allemand et mille mercis à mes chers parents, toujours présents à mes côtés. Merci à Diego et à ses épaules. Merci à tous mes amis.

Un grand et dernier merci à l'ensemble des personnes interviewées, pour leur gentillesse, leur disponibilité et leur entière confiance.

Table des matières

Table des matières	5
Introduction : Les désaffiliations du milieu évangélique	9
Problématique et vue d'ensemble	9
Structure de la thèse	12
Première partie : L'évangélisme et ses désaffiliations comme objet de recherche	15
Chapitre 1 Le milieu évangélique suisse	16
1.1 L'évangélisme en quelques mots et en quelques chiffres	16
1.1.1 Qui sont « les évangéliques » ?	16
1.1.2 D'où viennent-ils ?	21
1.1.3 Caractéristiques de l'évangélisme helvétique	24
1.2 Considérations sociologiques sur l'évangélisme	26
1.2.1 Un engagement religieux de type militant	26
1.2.2 Un milieu social (compétitif).....	27
1.3 L'état de la recherche sur l'évangélisme en Suisse	29
Chapitre 2 Réflexions autour du discours sociologique	31
2.1 Nature de la réalité, système d'affirmations sur le réel, explications sociologiques, méthodologie : que faisons-nous ?	31
2.1.1 Du réalisme critique (ontologie, épistémologie).....	33
2.1.2 Les paradigmes et explications sociologiques.....	35
a) Lier explication et compréhension	38
b) Le constructivisme social avec Berger et Luckmann	41
c) L'individualisme méthodologique avec Boudon.....	42
d) Lier les paradigmes	42
2.1.3 Des méthodes mixtes (méthodologie)	43
2.2 Les autres positions épistémologiques.....	46
2.3 Synthèse	49
Chapitre 3 Etat de la recherche	50
3.1 Les désaffiliations religieuses : phénomène social et phénomène de société.....	50
3.1.1 Les désaffiliations religieuses : un « effet » des sociétés modernes, sécularisées et plurielles	50
3.1.2 Les désaffiliations religieuses : objet d'étude, objet d'enjeux.....	56
3.1.3 Les désaffiliations religieuses et l'évangélisme : un terrain à défricher	58
3.2 Les outils pour analyser les désaffiliations religieuses.....	59
3.2.1 Une diversité terminologique, conceptuelle et méthodologique : cerner ses propres objectifs	59
3.2.2 Les théories principales	64
a) Les désaffiliations : l'affaiblissement des conditions sociales et affectives de l'engagement.	64
b) Les désaffiliations : un enchaînement d'événements.....	65
c) Les désaffiliations : une sortie de rôle.....	70
d) Les désaffiliations : les changements au sein de l'organisation.....	73
3.3 Synthèse	74
Deuxième partie : La méthodologie	77
Chapitre 4 Un projet dans un projet	78
4.1 Le projet <i>Evangelical Identity Project</i>	78
4.2 Les méthodes mixtes.....	79
4.3 Les données quantitatives	80
4.4 Les données qualitatives	81
Chapitre 5 Le matériel pour la thèse	85
5.1 Le groupe des « désaffiliés »	85
5.2 Les entretiens : questions semi-directives et narratives, guide d'entretien, transcription	90
5.3 Autres données.....	92

Chapitre 6 L'analyse du matériel.....	93
6.1 Catégorisation et codification	93
6.2 Mise en relation des catégories (<i>codification axiale</i>)	94
6.3 Théorisation (<i>codification sélective</i>).....	95
6.4 Triangulation des données qualitatives et quantitatives.....	95
Chapitre 7 Questions de validité.....	97
7.1 Triangulation des données.....	97
7.2 Triangulation des investigateurs.....	98
7.3 Triangulation méthodologique.....	98
7.4 Caractéristiques de l'échantillon	99
7.5 Les médiations entre « l'histoire vécue » et le récit de celle-ci.....	99
7.6 Les quelques spécificités d'une thèse issue d'un projet de recherche plus large.....	102
Troisième partie : L'analyse des processus de désaffiliation du milieu évangélique	105
Chapitre 8 « L'avant ». Les déclencheurs des désaffiliations	106
8.1 Pourquoi vouloir partir ? Un ensemble de remises en question	106
8.1.1 Des désaccords avec certains fondements évangéliques	107
a) L'exclusivisme des croyances	108
b) Les exigences du milieu.....	111
c) Une séparation trop marquée d'avec la société environnante	115
8.1.2 L'influence de l'extérieur	117
a) Les liens sociaux tissés à l'extérieur du milieu.....	117
b) Les expériences vécues en dehors du milieu	118
8.1.3 Le sentiment de ne plus avoir ou de ne plus être à sa place.....	119
a) L'absence de convictions ou une « crise de la foi »	120
b) Des réponses inadéquates	121
c) Ne pas suivre le modèle évangélique.....	122
8.1.4 Synthèse : pourquoi continuer à s'engager ?.....	124
8.2 Des remises en question aux déclencheurs des désaffiliations : l'altération des mécanismes d'engagement.....	126
8.2.1 La fragilisation des logiques de l'attachement : Les remises en question d'un engagement religieux militant.....	126
8.2.2 L'affaiblissement des structures sociales de l'évangélisme : L'effritement de l'univers symbolique.....	129
8.3 Synthèse sur « L'avant »	131
Chapitre 9 « Le pendant ». Les différentes étapes des désaffiliations	133
9.1 Quitter un monde pour en intégrer un autre	133
9.1.1 Quitter son Eglise – se détacher physiquement et socialement	134
9.1.2 Quitter une façon de penser et d'agir – se détacher mentalement.....	137
9.1.3 Intégrer « le monde » – s'attacher socialement ailleurs.....	140
9.1.4 Synthèse : la perte de l'autocontrôle et du contrôle social	142
9.2 Les difficultés de quitter le milieu.....	145
9.2.1 Un long processus mental	146
9.2.2 L'envie de nouveaux repères et le manque de repères	149
9.2.3 Les quelques barrières sociales.....	152
9.3 De la généralité au particulier : Les éléments clés des désaffiliations et la singularité des trajectoires individuelles de désengagement.....	154
9.3.1 Quelques généralités sur les désaffiliations du milieu évangélique	154
9.3.2 La singularité des parcours de vie	155
a) Les processus de désaffiliation de Mélissa : entre l'épuisement d'un engagement très élevé et l'envie de découvrir d'autres modes de vie.....	156
b) Les processus de désaffiliation de Sabine : ne plus suivre quand l'opportunité se présente	158
c) Les processus de désaffiliation d'Alain : la souffrance de l'exclusivisme évangélique et la recherche d'ouverture pour vivre sa foi.....	158
9.4 Synthèse sur « Le pendant »	160

Chapitre 10 « L'après ». La suite des processus de désaffiliation.....	164
10.1 Regard sur le milieu et sur son passé.....	165
10.1.1 Le milieu évangélique : « à la limite des principes de la secte » ?	165
a) Les comportements des évangéliques.....	166
b) Les modalités et le contenu des croyances et des pensées évangéliques	167
10.1.2 Les évangéliques : entre moquerie et incompréhension	170
10.1.3 Etre évangélique : était-ce mon choix ?	172
10.1.4 Synthèse : La description du milieu évangélique par les désaffiliés.....	174
10.2 Quitter le milieu : un abandon aux multiples facettes	178
10.2.1 Ne plus être membre – ne plus s'engager pour sa communauté.....	181
a) Qu'est-ce qu'un membre évangélique ?.....	181
10.2.2 Ne plus ou pas croire, croire un peu ou croire différemment.....	183
a) Ne plus croire en Dieu.....	184
b) Ne pas être athée.....	185
c) Croire et pratiquer pour soi.....	186
d) Croire et pratiquer avec d'autres	188
e) Bilan des croyances et des pratiques des désaffiliés	188
10.2.3 Quitter une enveloppe identitaire.....	190
a) Ne plus <i>être</i> évangélique.....	191
b) Ne plus suivre le modèle de vie évangélique	192
Le mariage	193
Le divorce.....	194
Les enfants et leur éducation.....	194
L'homosexualité	196
c) Transférer ses acquis ?.....	198
10.2.4 Regrette-t-on quelque chose ?	200
a) Quand on part, on gagne en liberté.....	200
b) ... Mais on perd en liens sociaux.....	201
10.2.5 Synthèse : Les différentes facettes des désaffiliations du milieu évangélique ou l'abandon d'une vie évangélique	202
10.3 Synthèse sur « L'après ».....	206
Chapitre 11 Le regard des affiliés sur les désaffiliations	208
11.1 L'enjeu de la jeunesse	208
11.2 Transmettre et maintenir l'engagement évangélique	210
11.2.1 Transmettre l'engagement : être un modèle pour donner envie, sans forcer	210
11.2.2 Maintenir l'engagement : gérer l'intrusion de l'extérieur.....	212
11.3 Que faire quand l'autre décide de ne plus suivre ?.....	216
11.4 Synthèse sur les désaffiliations du point de vue des affiliés	216
Conclusion.....	219
Les objectifs poursuivis	219
Les principaux résultats et apports de cette recherche	220
Les limites et perspectives.....	222
Bibliographie	224
Annexes.....	257
1. Tableau de l'ensemble des personnes sélectionnées pour le projet EIP (enquête quantitative et enquêtes qualitatives)	258
2. Profil des dix-sept interviewés désaffiliés.....	259
3. Guide d'entretien : personnes désaffiliées (enquête qualitative)	263
4. Règles de transcription	267
5. Questionnaire quantitatif (enquête quantitative).....	268

Introduction : Les désaffiliations du milieu évangélique

Problématique et vue d'ensemble

Avant toute chose, il semble nécessaire de dire quelques mots quant au choix de la thématique des désaffiliations du milieu évangélique pour ce travail de thèse. Ce choix s'explique en deux temps, complémentaires. Tout d'abord, cette thèse ne peut se comprendre en dehors des liens étroits qu'elle entretient avec un projet beaucoup plus large mené par une équipe de chercheurs de l'Observatoire des religions en Suisse de l'Université de Lausanne¹, équipe dans laquelle faisait partie, en tant que doctorante, l'auteure de ces lignes. Ce grand projet sociologique dirigé par le Professeur Jörg Stolz et le Docteur Olivier Favre, initialement appelé *Evangelical Identity Project (EIP)* et soutenu par le Fonds national suisse (FNS) de la recherche scientifique, avait pour but de compléter et d'enrichir une première enquête quantitative menée par Favre sur l'évangélisme helvétique (2006). Dans ce travail, Favre avait dressé un tableau complet des croyances et pratiques des évangéliques dans la perspective théorique du marché religieux. S'inscrivant cette fois dans une approche qualitative, la nouvelle enquête *EIP* cherchait à éclairer les mécanismes de construction, de transmission et de diffusion des identités évangéliques dans un pays sécularisé comme la Suisse, le tout expliqué à partir de l'apport des théories du marché religieux et de celle du milieu social. Une des originalités du projet était de pouvoir « trianguler » (combiner) les résultats respectifs de ces deux types d'enquête afin d'obtenir un degré élevé de précision dans les analyses (éclairer les résultats quantitatifs à la lumière des données qualitatives tout en ancrant ces dernières dans une perspective plus globale). Ce faisant, ce projet s'est intégré dans la méthodologie des *mixed methods*. Il a été publié au début de l'année 2013 sous le titre *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif* (Stolz, Favre, et al. 2013). En tant que doctorante FNS, l'auteure de cette thèse a collaboré dans cette équipe de recherche en vue de l'élaboration et de la finalisation de ce projet, tout en ayant la possibilité de développer son propre travail de thèse en partant des données récoltées pour le projet *EIP*.

Ensuite, le sujet même de cette thèse a vu le jour grâce au caractère exploratoire du volet qualitatif du projet *EIP*. Celui-ci a permis de « découvrir », entre autres, une facette peu développée dans la littérature sur l'évangélisme, mais également peu discutée par les évangéliques eux-mêmes, à savoir les cas de désaffiliations volontaires du milieu évangélique. Face à ce constat, la thématique des désaffiliations s'est présentée comme le sujet de thèse « idéal » : intéressant car novateur dans un champ de recherche principalement axé sur une seule modalité d'existence, celle des entrées (« affiliations » – « conversions » – « expansion »), mais aussi utile car holistique grâce à sa capacité à saisir pleinement les pourtours de l'identité de l'évangélisme, à comprendre les mécanismes qui lui permettent de se conserver et à déceler les rapport qu'il entretient avec la société environnante.

La thématique des désaffiliations du milieu évangélique demande quelques explications pour en cerner pleinement les enjeux. Pour l'individu qui décide de ne plus fréquenter une Eglise évangélique, cela implique l'arrêt de nombreux engagements et activités au sein de l'Eglise, mais aussi et surtout une renégociation de son identité et

¹ L'équipe principale était composée du Professeur Jörg Stolz, du Docteur Olivier Favre et de deux assistantes-doctorantes, Emmanuelle Buchard et Caroline Gachet.

une redéfinition de ses ancrages et liens sociaux. En effet, le milieu évangélique fournit des repères, des codes de conduite, des normes morales qui permettent de construire un socle identitaire relativement fort, englobant le quotidien des personnes qui s'y réfèrent, le tout soutenu par de puissants processus de socialisation. De ce fait, remettre en question le système évangélique (fonctionnement et/ou univers symbolique), c'est remettre en question des fondements identitaires forts. De plus, cette base identitaire est solidement liée à un rapport spécifique d'opposition d'avec la société, rapport qu'il s'agit alors de gérer pour évoluer voire s'intégrer (d'une nouvelle façon) dans « le monde ». Les processus de socialisation et le contenu même de cette socialisation sont donc des données qui jouent un rôle notable dans le travail de renégociation identitaire engagé dans ces désaffiliations. Parallèlement à cela, le milieu évangélique offre une inscription sociale importante (par la valorisation de liens intragroupe, le développement de réseaux, activités en interne) demandant ainsi une redéfinition des ancrages sociaux pour les personnes qui décident de partir.

Ces premières considérations conduisent à considérer le système normatif du milieu évangélique, son univers symbolique, le type de démarche religieuse qu'il valorise (démarche volontaire, conversion), la structuration des liens sociaux qu'il développe (liens intragroupe valorisés au détriment des liens extragroupe) ainsi que son rapport au monde comme toile de fond en vue d'analyser les discours de ces désaffiliés. Plusieurs degrés (voire étapes) peuvent être décelés dans le fait de « quitter le milieu » : le désengagement (participation dans l'Eglise, activités, responsabilités, liens sociaux), la reformulation voire le rejet du « système de représentations évangélique » (croyances, pratiques, vision du monde) ou encore la désidentification au groupe évangélique. En d'autres termes, il s'agit de percevoir les dimensions comportementales, sociales, cognitives et affectives engagées dans les processus de désaffiliation. Approcher de cette façon les désaffiliations du milieu évangélique permettra de souligner les différentes teintes que celles-ci peuvent prendre.

Que dire des études traitant des désaffiliations du milieu évangélique ? Si l'on se tourne, dans un premier temps, vers les *recherches sur l'évangélisme*, nous constatons une prédominance d'études visant à décrire et/ou expliquer son développement. Un des axes dominants de cette littérature est l'analyse des processus d'affiliation qui passent notamment à travers la thématique de la conversion (par exemple Fath 2004, Willaime 2004:167-178, Favre 2006:193-211). Ensuite, différentes théories visent à expliquer le « succès » de l'évangélisme en partant du postulat de la sécularisation. Parmi les volets théoriques les plus importants, il y a celui de l'enclave religieuse : si l'évangélisme « survit » malgré la sécularisation croissante des sociétés occidentales, c'est parce qu'il arrive à se protéger des influences de la modernité en favorisant des enclaves géographiques ou encore sociales (Hunter 1983). Un autre pôle théorique est celui de la socialisation : l'évangélisme se développe grâce à sa capacité à garder les enfants des membres par le biais de la transmission d'une éducation soulignant l'importance, entre autres, d'un rattachement ecclésial (Bibby/Brinkerhoff 1973 ; 1983 ; Ammerman 1988 ; Bruce 2003 ; Stolz/Favre 2005 ; Favre 2006). La théorie du marché religieux (Stark/Finke 2000 ; Stolz 2006), quant à elle, stipule que l'évangélisme progresse grâce à des « produits religieux » plus attractifs que ceux de la concurrence valorisant le surnaturel (Kelley 1972 ; Stark/Bainbridge 1985 ; 1989) et répondant parfaitement à la demande spirituelle actuelle (Smith 1998 ; Barka 2001) tout en demandant un engagement ecclésial fort, évitant ainsi que les individus ne soient de simples consommateurs, mais de réels acteurs du développement du groupe (Kelley 1972 ; Iannaccone 1994). Finalement, d'autres recherches postulent que pour comprendre le

développement de l'évangélisme, il est nécessaire de combiner ces différentes théories (Stolz/Favre 2005 ; Favre 2006 ; Stolz, Favre et al. 2013). Pour compléter ce panorama sur le développement du milieu évangélique, il apparaît capital de prendre également en compte les désaffiliations. Force est de constater un véritable manque de recherche sur cet aspect. Pourtant, sans une compréhension des raisons et des facteurs menant à la désaffiliation, il ne semble pas être possible de comprendre ni d'expliquer pleinement l'évolution du milieu en général, ou tout du moins le plus pleinement possible. Ce travail de thèse envisage de combler ce manque par une investigation qualitative – donc sur un niveau microsociologique – des désaffiliations du milieu évangélique suisse.

Il est nécessaire de s'orienter, dans un second temps, vers la *littérature sur les désaffiliations religieuses en général*. Il s'agit d'une littérature abondante et variée touchant différents contextes religieux et recourant aux méthodes soit quantitatives, soit qualitatives. Elle s'est tout particulièrement développée dans les années 1960-70 lorsque les chercheurs se sont intéressés au déclin des grandes Eglises traditionnelles. Elle a connu un autre développement dans les années 1970-80 quand l'attention de la société s'est focalisée sur l'expansion des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) qui ont, pour certains d'entre eux, connu de spectaculaire dissolution parfois dramatique. Cependant, aucune étude significative n'a été réalisée, dans ce domaine, au sujet des désaffiliations du milieu évangélique, désaffiliations qu'il faudra alors questionner par rapport aux logiques de celles qui sont enrôlées dans les sorties des Eglises traditionnelles ou de celles des NMR.

Cet état des lieux permet d'entrevoir un espace laissé vide par la littérature sur l'évangélisme et par celle des désaffiliations religieuses, espace que cette thèse ambitionne de combler en répondant aux questions de recherche suivantes :

La question centrale de ce travail est la suivante :

Quels sont les processus de désaffiliation du milieu évangélique ?

Et plus spécifiquement, les sous-questions sont :

Pour quelles raisons quitte-t-on le milieu évangélique ?

Comment se passe la désaffiliation et quels sont les effets de cette dernière pour l'individu ?

Comment le milieu évangélique (famille, amis, membres de l'ancienne Eglise) gère et interprète-t-il la désaffiliation d'un membre ?

Pour analyser les désaffiliations du milieu évangélique, le terme de « quitter le milieu » sera employé en tant que concept global, émique et théorique. Nous entendons par là que les comportements, modes de pensée, système représentatif des individus sont étudiés en lien étroit avec la culture évangélique. Plus précisément, ces différents points font sens lorsqu'ils sont analysés d'après le contenu du système de pensée évangélique. De plus, le concept de « quitter le milieu » est non seulement mobilisé par les acteurs eux-mêmes pour signifier leur départ, mais il permet également de relier ce phénomène à une littérature qui théorise le concept de milieu socio-religieux (Stolz/Favre 2005, Favre 2006). Un « milieu social » (Schulze 1990, 1995) renvoie à un grand groupe social qui affiche des points culturels et structurels propres (partage de valeurs, conceptions du monde similaires), des frontières communes (codes de langage, comportements)

ainsi qu'une communication interne élevée reposant sur un langage normé (liens intragroupes valorisés).

Structure de la thèse

Ce travail de thèse se découpe en trois parties. Dans la première partie, il sera question de poser certaines bases en vue d'aborder notre objet de recherche, à savoir les désaffiliations religieuses du milieu évangélique suisse. Pour ce faire, nous fournirons, au premier chapitre, des éléments à la fois descriptifs, historiques, statistiques, mais aussi sociologiques qui nous permettront de définir ce que nous entendons par « évangélisme », « engagement religieux militant » ou encore « milieu social » et qui nous familiariseront avec la culture évangélique de laquelle proviennent nos exemples de désaffiliations. Le deuxième chapitre donnera l'assise épistémologique de notre travail. Nous nous attarderons alors sur nos positions philosophiques et sociologiques, sur notre approche du monde social et des actions sociales, qui porteront l'ensemble de nos analyses. Dans le troisième chapitre, nous ferons le point sur l'état de la recherche. Nous passerons à la loupe la littérature sur l'évangélisme et celle sur les désaffiliations religieuses, voguant entre sociologie des religions, sciences des religions, mais aussi sciences sociales qui nous apporteront de précieux compléments grâce aux études réalisées sur les désengagements militants. Tout en soulignant le manque de recherches sur les désaffiliations du milieu évangélique, nous dégagerons, de cet ensemble de production scientifique, différents outils théoriques utiles pour nos propres analyses.

La deuxième partie sera tournée davantage vers les fondements méthodologiques de cette recherche. Ce travail de thèse étant une partie d'un tout, il s'agira de présenter, au quatrième chapitre, le projet FNS duquel il découle. Nous mettrons l'accent sur les objectifs principaux qui ont soutenu ce large projet sur l'évangélisme en Suisse et sur les différentes méthodes, quantitatives et qualitatives, qu'il a sollicitées et combinées. Le cinquième chapitre exposera plus précisément le matériel retenu pour nos propres analyses des désengagements du milieu évangélique, à savoir des entretiens semi directifs de profondeur, menés auprès de dix-sept désaffiliés, qui ont, pour la plupart, grandi dans une famille évangélique, qui se sont engagés personnellement dans une Eglise de ce mouvement, pour, un jour, décider de se distancier le plus possible du milieu évangélique. A cet ensemble, nous ajouterons d'autres données issues du projet FNS : les septante-huit autres entretiens et les mille cent questionnaires standardisés de membres d'Eglises évangéliques. Le sixième chapitre nous donnera l'occasion d'exposer le type de traitement d'analyse choisi pour nos données qualitatives (codification) et pour combiner ces dernières aux données quantitatives (triangulation). Finalement, le septième chapitre sera le lieu d'une réflexion quant aux résultats obtenus à partir de ces données.

La troisième et dernière partie regroupera l'essentiel de cette enquête : l'analyse des processus de désaffiliation du milieu évangélique et les principaux résultats que l'on en tirera. Les chapitres suivront l'ordre des questions centrales de cette recherche. Ainsi, le huitième chapitre répondra à la question des déclencheurs des désaffiliations. Le « pourquoi quitte-t-on le milieu » permettra de dégager les motifs des désengagements, tout en observant la fragilisation qu'ils provoqueront sur l'engagement religieux des individus. Au neuvième chapitre, poursuivant l'objectif de répondre au « comment », nous montrerons en quoi les désaffiliations du milieu évangélique engendrent, voire nécessitent, une série d'abandons spécifiques, abandons fortement liés au type

d'engagement religieux prôné et vécu au sein des Eglises évangéliques. Nous montrerons également les mécanismes cognitifs, sociaux et affectifs qui peuvent compliquer les processus de sortie, malgré la volonté des individus de quitter leur engagement de type évangélique. Puis, le dixième chapitre correspondra davantage aux « effets » des processus de désaffiliation sur les individus qui ont quitté le milieu évangélique. Il s'agira de montrer qu'à travers ces processus, ces dix-sept personnes quittent davantage une « manière de vivre et de concevoir le monde » propre au milieu évangélique que leur foi ou leurs pratiques religieuses. Ce faisant, toujours en partant des perceptions individuelles, nous observerons les diverses teintes que peuvent prendre les désengagements pour réfléchir également à la signification de ces départs en termes de pertes, de gains, voire en termes de transfert d'acquis vers d'autres secteurs de vie de ces personnes. Finalement le onzième chapitre donnera la parole non plus à ceux qui sont partis, mais à ceux qui sont restés. Le regard se tournera alors en amont des désaffiliations, vers ce qui peut être considéré comme les stratégies mises sur pied par les évangéliques en vue de garantir la transmission de leur engagement et son maintien, en somme ce qui est fait pour éviter les désengagements. Les discours des affiliés résonneront souvent comme un écho aux discours des désaffiliés. Ce dernier chapitre soulignera une dernière fois l'importance d'insérer l'étude des désaffiliations religieuses dans les logiques du groupe qui est quitté.

Première partie : L'évangélisme et ses désaffiliations comme objet de recherche

Cette première partie concerne le cadre conceptuel de notre recherche². Elle se divise en trois chapitres. (1) Le premier chapitre proposera une définition de l'évangélisme axée sur la description de ses principales caractéristiques et des trois tendances que ce courant religieux englobe. Quelques précisions chiffrées quant à la situation évangélique en Suisse compléteront ce tableau. Ce niveau descriptif sera ensuite articulé à une définition sociologique de l'évangélisme ainsi qu'au concept théorique de « milieu social », définition et concept qui apporteront des éléments compréhensifs et explicatifs utiles pour éclairer les spécificités de ce courant religieux. Nous clôturerons ce tour d'horizon par un bref état des lieux au sujet de la littérature sur l'évangélisme en Suisse. (2) Dans le deuxième chapitre, il sera davantage question de positionner notre recherche dans une réflexion épistémologique ainsi que dans l'univers des paradigmes et de la méthodologie en sociologie. Plus précisément, il s'agira de présenter les considérations philosophiques et théoriques centrales à partir desquelles nous comprenons et expliquons le monde social et les actions individuelles. (3) La troisième et dernière section de cette partie sera consacrée à réunir le savoir produit sur la thématique des désaffiliations religieuses et sur celle des désengagements militants, savoir dans lequel nous situerons alors notre propre recherche.

² Toute la structure de cette recherche, dont le cadre conceptuel, s'inspire de l'ouvrage de Maxwell, *La modélisation de la recherche qualitative. Une approche interactive* (1999). Cet auteur propose un modèle simple et cohérent pour construire et lier toutes les étapes essentielles en vue de mener à bien un projet de recherche de type qualitatif. D'après cet auteur, « un modèle en recherche qualitative est un processus itératif qui implique « d'attacher » réciproquement les différents éléments du modèle, évaluant les implications mutuelles des buts, de la théorie, des questions de recherche, des méthodes et des menaces d'invalidation » (1999:20). Tels seront nos objectifs.

Chapitre 1 Le milieu évangélique suisse

Avant d'entrer dans le vif du sujet, à savoir les désaffiliations religieuses du milieu évangélique, il semble nécessaire d'éclairer de manière descriptive, historique et sociologique ce qui est entendu derrière le terme « d'évangélisme », mais également derrière l'expression déjà plusieurs fois employée de « milieu évangélique » et par extension, celle de « quitter le milieu évangélique ».

1.1 L'évangélisme en quelques mots et en quelques chiffres³

Comme le faisait remarquer Fath dans l'introduction de son article sur le « Protestantisme évangélique », « en principe, tous les chrétiens sont évangéliques » (2010:972). En effet, étymologiquement, le terme « évangélique » provient du grec « evangelion » qui signifie « bonne nouvelle ». De ce fait, « être évangélique, c'est faire sienne la bonne nouvelle que Dieu a envoyé un sauveur parmi les hommes » (Favre 2006:35). Cependant, à l'heure actuelle, tous les chrétiens ne se définissent pas d'évangéliques et les évangéliques ne considèrent pas tous les chrétiens d'évangéliques⁴ ! Il convient donc de donner les traits distinctifs et de situer les racines historiques de ce mouvement religieux généralement défini de « christianisme de conversion » (Willaime 2004:167) ou encore de « courant protestant de type piétiste et militant » (Favre 2006:35).

1.1.1 Qui sont « les évangéliques » ?

Les évangéliques se décrivent généralement à partir d'un ensemble d'éléments spécifiques que les spécialistes de ce courant reprennent dans leur propre définition de l'évangélisme en les divisant en quatre points principaux (Bebbington 1989:2-17 ; Fath 2005:23-69 ; Stolz/Favre 2005:170-171 ; Willaime 2005:28-30 ; Favre 2006:36-37 ; Stolz, Favre et al. 2013⁵)⁶. Globalement, les évangéliques insistent sur :

³ Les données fournies dans ce premier chapitre s'inscrivent pleinement dans la production surtout francophone (France, Suisse), faite à ce jour sur l'évangélisme contemporain et européen, production qui se traduit par un certain consensus. De ce fait, la définition que l'on trouvera dans cette partie synthétise les principaux travaux réalisés sur ce courant, notamment sur la base des contributions de l'historien Fath ou encore des sociologues tels que Favre, Stolz ou encore Willaime. L'objectif de ce chapitre est de délimiter et d'éclairer notre objet de recherche en partant de la production actuelle, et non de fournir une nouvelle perspective d'approche de ce courant (Gonzalez 2005:15-48, 2006:53).

⁴ Nous en voulons pour preuve les débats qui se sont tenus par exemple au sein de l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud concernant le vocable « d'évangélique » qui sert à la définir à côté du terme de « réformé » et de sa volonté de se distinguer des Eglises évangéliques. Tout comme nous en voulons pour preuve l'attitude des évangéliques eux-mêmes à créer des barrières plus ou moins importantes entre eux, chrétiens convertis et chrétiens non convertis.

⁵ Dans cet ouvrage, les différents auteurs développent de manière concrète ce que représente chaque trait caractéristique des évangéliques en combinant données qualitatives et quantitatives.

⁶ Dans les principaux travaux sur l'évangélisme actuel, auto-désignation et catégorisation ou données émiques et données étiques s'emboîtent généralement dans la construction des définitions de ce courant. En anthropologie, le concept de « émique » sert à désigner les représentations et savoirs donnés par les acteurs sur eux-mêmes ou sur leur culture en général. Le concept de « étique » renvoie quant à lui au travail de conceptualisation et de théorisation fourni par le chercheur sur ces représentations et savoirs. S'il y a eu des débats entre des auteurs tels que Pike et Harris quant à l'emploi distinctif de chaque type de

- **La centralité de la Bible et sa lecture directe⁷**

Pour les évangéliques, la Bible occupe une place centrale. Largement considérée comme « la parole même de Dieu » (Favre 2006:239), elle possède *un statut d'autorité ultime* qui aura un impact à la fois sur sa compréhension et la fois sur son utilisation pratique.

Tout d'abord, les évangéliques vont prôner un rapport direct à la Bible, sans médiation extérieure apportée par des lectures théologiques ou plus scientifiques⁸. Ensuite en tant que révélation du Saint-Esprit, le contenu de la Bible est considéré comme *inerrant* ce qui signifie qu'il est véridique, « sans erreur » (Fath, glossaire 2004:337 ; 2010:973). Par conséquent, la mort de Jésus-Christ sur la Croix, l'état de péché de l'homme et son besoin de Salut individuel, mais aussi les passages bibliques tels que ceux se rapportant à la réalisation de miracles (par exemple les épisodes de guérison), à l'existence du Diable ou encore à la fin du monde sont considérés comme vrais.

Pendant, comme plusieurs chercheurs l'ont souligné, *l'infaillibilité* qui est accordée à la Bible ne signifie pas automatiquement une interprétation littérale, « au pied de la lettre », de son contenu (Ammerman 1982:170-171 ; Fath 2010:973). Il peut être plus ou moins relativisé, les évangéliques s'accordant en majorité sur des intrusions humaines au sein des textes qu'ils considèrent comme ayant 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 discussion » (Fath 2005:27).

Enfin, sur le plan pratique, la Bible a une véritable portée normative dans l'organisation de la vie des évangéliques, ces derniers s'y référant quotidiennement.

- **La reconnaissance de l'importance de Jésus-Christ⁹**

Les évangéliques reconnaissent la *mort de Jésus-Christ sur la Croix*¹⁰. Bien plus qu'une reconnaissance, ils lient cet épisode à la doctrine de l'expiation qui considère la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice servant à réparer tous les *péchés* commis par les hommes et ainsi, à les sauver (Fath 2005:33-34).

Comme le signale Fath, il s'agit d'un événement central dans l'histoire du Salut telle qu'elle est comprise par les évangéliques découpant un « avant » et un « après » la Croix.

données (Headland, Pike and Harris 1990), à l'heure actuelle, leur utilisation se combine malgré leurs distinctions d'ordre épistémologique (Lett 1990:127-142, 1996:382-383). Les données émiques permettent de fournir de très bonnes connaissances sur la culture du groupe étudié, de mener des enquêtes ainsi que de développer des hypothèses de type étique ; de l'autre côté, les données étiques, grâce aux catégories qu'elles produisent, permettent d'élargir la compréhension du groupe via l'outil des comparaisons. Par conséquent, contenu culturel et approche sociologique de type descriptif peuvent aller de pair (Gonzalez critique l'emploi de données émiques dans les travaux des sociologues pour définir l'évangélisme, 2005, 2006, 2009).

⁷ Typifiée par le terme de « biblicisme » par Bebbington (1989:12-14).

⁸ Dans le glossaire de l'ouvrage sous la direction de Fath, le *Protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* (2004), les auteurs lient ce type de rapport direct à la Bible au « common sense » qui est un courant philosophique ayant marqué la théologie protestante américaine : tout homme devrait pouvoir accéder à la Bible grâce au bon sens que lui a donné Dieu, et y trouver les vérités pour son salut (ibid.:334).

⁹ Ou « crucicentrisme » dans la définition de Bebbington (1989:14-17). Élément que toutes les autres Eglises chrétiennes (catholiques, protestantes, orthodoxes, etc.) reconnaissent. Il y a toutefois des différences sotériologiques notamment sur la participation de l'homme au salut.

¹⁰ Nous mettons majuscule à Croix car comme l'indique Fath, nous le traitons ici en tant que « lieu théologique qui fonde une part de l'identité des chrétiens » (2005:31).

A l'origine, l'être humain vivait en harmonie avec Dieu, son Créateur, « mais poussé par l'illusoire ambition d'être dieu hors de Dieu, à la racine de ce que la Bible appelle « péché », la communion originelle avec le Créateur a été irrémédiablement rompue » (Fath 2005:33). Le sort des hommes était alors de vivre perpétuellement dans le péché, impliquant la condamnation à mort. L'événement de la Croix intervient à ce moment-là : via le sacrifice de Jésus-Christ, Dieu a décidé de prendre sur lui les péchés des hommes (Fath 2005:33-34).

De ce fait, pour les évangéliques, croire en Jésus-Christ permet d'accéder au *Salut*. Toutefois, c'est par un acte individuel qu'il est possible de l'atteindre. Il faut donc croire (avoir la foi), mais cela n'est pas suffisant : il faut également décider d'agir et de se comporter en lien avec sa foi, ce qui nous conduit au point suivant, à savoir la conversion individuelle.

- **La nécessité d'avoir une foi personnelle découlant d'une conversion¹¹**

Les évangéliques accordent une très forte importance à *l'appropriation individuelle du Salut*, appelée alors « *conversion* ». Ainsi, la conversion est une des caractéristiques fondamentales de l'évangélisme, voire la plus importante (Favre 2006:137).

Pour les évangéliques, il s'agit d'une démarche personnelle et pratique à travers laquelle l'individu reconnaît le sacrifice de Jésus-Christ sur la Croix, le regrette et décide de lui donner sa vie (Fath 2005:364 ; Stolz and Favre 2005:171). Quand l'individu décide de donner sa vie à Jésus-Christ, il s'en suit alors un *changement* dans son comportement et dans ses habitudes vis-à-vis du monde extérieur (Favre 2006:138), changement qui sera le plus possible en adéquation avec le modèle de vie offert par Jésus.

A travers l'expérience de la conversion, l'individu dit entrer directement en relation avec Dieu. Il faut encore noter que la conversion et la *relation personnelle avec Dieu* qui en découle ne sont pas uniquement vécues de façon intellectuelle, mais aussi et surtout de manière émotionnelle et quotidienne (Stolz and Favre 2005:171).

- **L'importance mise sur l'engagement religieux individuel¹²**

Pour les évangéliques, leur engagement religieux qui découle de leur conversion va se concrétiser sur trois niveaux principaux (Fath 2005:60) : un *engagement religieux dans la vie privée* – un *engagement dans l'Eglise* et un *engagement social*¹³. Willaime décrit alors l'évangélisme comme un « christianisme de conversion qui insiste sur l'engagement religieux personnel de chacun et les conséquences concrètes et visibles de cet engagement dans la vie individuelle et sociale » (2005:28).

Par rapport au premier point, les évangéliques s'engagent à mener une vie conforme à un certain nombre de normes : abstinence sexuelle avant le mariage, renoncement plus ou moins marqué à l'alcool ou la cigarette, honnêteté en toute circonstance, etc. Fath parle de « logique ascétique » qui guide le quotidien privé des évangéliques (2005:51). A cette conduite de vie s'ajoute une forte piété : les évangéliques mettent

¹¹ « Conversionnisme » pour Bebbington (1989:5-10).

¹² « Activisme » pour Bebbington (1989:10-12).

¹³ Selon les définitions, certains spécialistes ne sélectionnent que le versant social de l'engagement des évangéliques pour rendre compte du quatrième et dernier critère servant à définir ce courant, critère nommé « d'activisme » ou de « militantisme » (par exemple Bebbington 1989:10-12; Willaime 2001:171 ; Stolz and Favre 2005:171). Nous avons décidé d'élargir ce critère en tenant compte des autres aspects qui caractérisent l'engagement individuel de type militant des évangéliques.

l'accent sur une pratique assidue et quotidienne de la lecture de la Bible et de la prière (ibid.). Dans une telle compréhension, les évangéliques acceptent l'enseignement de Jésus-Christ (*orthodoxie*) et s'y conforment concrètement, dans la pratique (*orthopraxie*) (Willaime 2004:171 ; Fath 2005:52 ; Willaime 2005:29).

Au sujet de l'engagement dans l'Eglise, pour une grande majorité des évangéliques, leur démarche dans la foi doit pouvoir *s'ancrer dans une communauté religieuse* (Willaime 2004:171 ; Fath 2005:58-60)¹⁴. Pour reprendre les propos de Fath, « la culture protestante évangélique lie organiquement conversion et insertion dans une assemblée locale, invitant le « solitaire » à devenir « solidaire » à l'intérieur de l'Eglise locale » (Fath 2005:45) Dans le prolongement de ce point, certains auteurs vont souligner le caractère interdénominationnel ou « *l'interdénominationnalité* » de l'appartenance ecclésiale des évangéliques (Willaime 2005:29 ; Favre 2006:36). Par là, il faut comprendre que les évangéliques font primer l'acte de la conversion sur le choix d'appartenir à telle ou telle Eglise. Même si les évangéliques se rassemblent essentiellement dans des Eglises qui se définissent d'évangéliques, certains sont affiliés dans des paroisses réformées par exemple, mais aussi dans des paroisses catholiques¹⁵.

En ce qui concerne l'engagement social, puisque les évangéliques conçoivent que seule la révélation chrétienne est la voie qui sauvera les hommes, ils pensent que tout le monde doit pouvoir connaître le message chrétien. « Dans l'autocompréhension protestante évangélique, devenir chrétien, c'est être converti et chercher à convertir les autres » (Willaime 2004:169). Cela se traduira par l'activité de *l'évangélisation* (le fait de parler de sa foi à des personnes non-chrétiennes) ou par le travail de mission. L'engagement social des évangéliques peut être questionné par leur attitude vis-à-vis de la société. Dans la définition que donne Favre de l'évangélisme, il remarque que l'évangélisme se caractérise par une certaine séparation d'avec le monde (2006:36). Il s'agit plus d'une *distanciation* que d'une véritable rupture. En effet, bien que les évangéliques restent quelque peu distants face au monde non-évangélique, ils ne s'en séparent pas complètement. Leur activité prosélyte mais aussi leur préoccupation et implication sociales les gardent en lien avec le reste du monde (ibid.). Cette attitude, Fath la nomme de « dans le monde, pas du monde » (2005:63). Cela signifie que les évangéliques vivent dans le monde (travaillent – scolarisent leurs enfants dans les écoles publiques, etc.), mais se distinguent de par leur conversion (suivre un modèle de vie d'après celui donné par Jésus-Christ, c'est-à-dire vivre avec des valeurs et normes différentes de l'environnement sociétal) (Fath 2005a:353). Nous parlerons davantage d'un rapport avec l'extérieur qui peut parfois se concrétiser par certaines tensions (Willaime 2004:175).

- **L'évangélisme et ses sensibilités modérées - charismatiques ou conservatrices**

Pour une première conclusion, nous pourrions reprendre les propos de Favre et de Stolz qui s'accordent pour dire que « les évangéliques se distinguent par leur pratique

¹⁴ Comme le fait remarquer Favre, il existe une minorité d'évangéliques qui n'est rattachée à aucune Eglise. Ce choix repose sur l'idée que la foi est supérieure à une quelconque institution religieuse (2006:261). Pour cette raison, ce chercheur n'a pas retenu ce critère dans la définition cadre qu'il a donné de l'évangélisme, sans pour autant l'exclure de « l'ethos évangélique » (ibid.). Par ethos, il s'agit de comprendre une « traduction comportementale, sociale d'une éthique » (Fath, glossaire 2004:335).

¹⁵ Cf. chapitre « Etre évangélique dans une paroisse réformée » qui s'intéresse aux évangéliques ou aux personnes de tendance évangélique dans les paroisses réformées (Gachet 2013:233-256).

religieuse fervente, mais aussi par un style de vie, un langage et une vie culturelle propres » (2009:455), distinctions essentiellement construites via (1) un certain rapport direct et littéral à la Bible (2) la reconnaissance de (la mort) de Jésus-Christ (3) la nécessité d'une conversion personnelle (4) un engagement individuel élevé dans le privé et dans le public ainsi qu'une tendance à (5) faire primer la conversion sur le choix de la dénomination de l'Eglise d'appartenance et à (6) se distancer, surtout dans le choix du mode de vie, de la société environnante.

Cependant, s'ils se distinguent des autres chrétiens à travers ces divers éléments, constituant ainsi le pourtour de leur « identité d'évangéliques » ou les attributs centraux mobilisés en vue de se comprendre et de se présenter en tant qu'évangéliques, cette définition tendrait toutefois à fournir une image trop homogène de l'évangélisme (Fath 2003:7), ce qui, on pouvait se l'attendre, ne se reflète pas tel quel sur le terrain. Un des traits caractéristiques de l'évangélisme est, si l'on veut bien, son aspect polymorphe (Fath 2003 ; Favre 2006:25). Par exemple, sur sol helvétique, état de la recherche et études empiriques montrent des divergences au sein de cet ensemble (Jung 1992 ; Föllmer 1994 ; Stolz and Favre 2005 ; Favre 2006 ; Stolz, Favre et al. 2013). Elles se manifestent essentiellement sur trois niveaux :

- *Les modes d'interprétation des textes bibliques* : Si la Bible est centrale pour les évangéliques qui valorisent un rapport plutôt direct et littéral, cela n'empêche pas une variété de positions quant à l'interprétation même des textes, allant d'une lecture très littérale (au pied de la lettre) à des lectures misant davantage sur le message plutôt que sur la forme¹⁶.
- *Les « dons du Saint-Esprit »* : Au sein de l'évangélisme, on peut également découvrir un panel très différencié de manières de vivre sa foi. Ainsi, certains évangéliques vont essentiellement se concentrer sur une pratique cadrée sur la prière et la lecture de la Bible, alors que d'autres vont ajouter à cela « l'expérience du Saint-Esprit » à travers les « dons spirituels » ou les « charismes »¹⁷. Face à ces dons, différents rapports se développent, allant de leur rejet à leur reconnaissance ou revendication.

¹⁶ Dans un précédent article (Gachet et Stolz 2011), nous avons montré les différents types de lecture que donnent les évangéliques au sujet du récit de la Création, le récit de Genèse 1. Quatre positions ou approches ont été dégagées : littérale ultra-stricte (la création est comprise telle qu'elle est présentée dans la Bible, c'est-à-dire une création en six jours), stricte (une certaine souplesse dans l'interprétation temporelle est introduite dans cette lecture), modérée (l'accent est surtout mis sur le message et les buts de Dieu pour l'homme, moins sur celle de la temporalité) et finalement des lectures plus symboliques et critiques de ce récit des origines (le refus d'une approche littérale, réponse au « pourquoi ») (2011:123-127).

¹⁷ Dans la Bible, les « dons du Saint-Esprit » se sont manifestés lors de la Pentecôte et sont au nombre de neuf (énumérés par exemple dans 1, Corinthiens 12:8-11). Parmi les plus fréquents, citons le don du « parler en langues » (prières à haute voix en langue étrangère ou en langue inconnue), celui des « guérisons » (prières qui permet de guérir des malades) ou encore le don de « prophétie » (par la prière, réception de la Parole de Dieu). Concrètement, certains courants évangéliques supposent que ces dons sont accessibles pour toute personne qui s'est convertie puis qui a fait l'expérience du Saint-Esprit ou du « baptême du Saint-Esprit », ce dernier se manifestant en général à travers le don du « parler en langues » ou « glossolalie », signifiant que l'Esprit de Dieu habite la personne. Pour les autres courants principaux, le Saint l'Esprit a été donné lors de la conversion (Willaime 1999:6-7 ; Willaime et Amiotte-Suchet 2004:16 ; Willaime 2006:217-218).

- *Le rapport à la société environnante* : Notons encore des divergences au sein de l'évangélisme quant à l'attitude à l'égard de la société environnante, attitude plus ou moins méfiante, voire parfois fortement en tension. Conformément aux propos tenus plus haut, les évangéliques se démarquent essentiellement par un mode de vie qui prône des valeurs et des normes différentes de celles qui dominent la société. Cependant, certains évangéliques vont appuyer cette démarcation par une distanciation forte (évitant un maximum tout contact avec le reste de leur environnement sociétal) tandis que d'autres¹⁸ vont continuer les échanges, s'adaptant aux évolutions de la société, tout en gardant l'objectif de transmettre le message chrétien et de mener une vie selon le modèle donné par Jésus-Christ.

Par conséquent, si « de façon générale, les évangéliques désignent des protestants se voulant particulièrement pieux, orthodoxes et prosélytes, l'un ou l'autre de ces différents éléments (peuvent être) plus ou moins accentués selon les sensibilités » (Willaime 2005:29). Ces sensibilités différentes qui prennent parfois la teinte de divergences importantes sont associées à trois tendances principales au sein de l'évangélisme helvétique : une tendance *modérée* ; une tendance *charismatique* et une tendance *conservatrice* (Stolz and Favre 2005:171 ; Favre 2006:105-107). En rapport avec les trois points mis en exergue, on verra schématiquement les évangéliques des tendances charismatiques et conservatrices se distinguer des évangéliques dits modérés par une lecture plus littérale de la Bible ; les évangéliques modérés et conservateurs se distinguer des évangéliques charismatiques par un usage mesuré pour les premiers, par leur refus pour les seconds, des dons du Saint-Esprit ou finalement, on verra les évangéliques conservateurs se distinguer des modérés par leur réticence à développer des projets œcuméniques avec d'autres Eglises chrétiennes.

1.1.2 D'où viennent-ils ?

Historiquement, l'évangélisme, compris dans son sens large, fait partie, comme l'indique le titre de l'article de Fath cité en introduction de cette première partie, de la grande famille du protestantisme¹⁹. De ce fait, l'histoire de l'évangélisme ne peut se comprendre

¹⁸ Précisons au passage que cela concerne la majorité des évangéliques de Suisse.

¹⁹ D'ailleurs Fath (2004, 2005) et Willaime (2004) emploient l'expression « protestantisme évangélique ». Comme le souligne ce deuxième auteur : « (...) historiquement et sociologiquement, de par leur filiation et leur façon d'attester le christianisme, les évangéliques font incontestablement partie du monde protestant » (2011:377). D'après cet auteur, il faut comprendre « évangélisme » et « évangélique » dans la lignée des Anglo-Saxons avec les termes de « *evangelicalism* » et de « *evangelical* » (2005:28-29) d'après toujours, les critères mis en exergue précédemment. Le terme de « protestant » peut être traduit dans d'autres langues par « évangélique », comme c'est le cas en allemand avec le terme « *evangelisch* ». Les personnes de langue allemande interviewées dans le projet EIP se définissent généralement par leur appartenance à une « *Freikirche* », une Eglise libre, et/ou se définissent de « *bekehrt* » (converti), de « *Christ/in* » (chrétien/ne), mais aussi de « *evangelikal* » qu'on peut traduire par « évangélique ». Toutefois ce terme revête en allemand une connotation quelque peu négative. Historiquement, il semble que son apparition découle d'un congrès missionnaire qui s'est tenu à Berlin en 1966 organisé par des théologiens évangéliques. Ce terme visait à redéfinir les objectifs qui devaient être poursuivis par les « vrais chrétiens » (évangélisation, être confessant, centralité et autorité des Ecritures, etc.). Même s'il s'agissait d'un rassemblement à visées plus missionnaires que polémiques, il est probable que l'image négative, voire les préjugés qui entourent le mot « *evangelikal* » proviennent de cet événement.

en dehors de celle du protestantisme²⁰, qui représente l'un des trois courants principaux du christianisme avec le catholicisme et l'orthodoxie.

La naissance de cette importante branche chrétienne est liée à la Réforme appelée « magistérielle »²¹ du XVI^e siècle. Avec des figures centrales telles que celles de Martin Luther (1483-1546) ou de Jean Calvin (1509-1564), la Réforme, en tant que « révolution religieuse » (Baubérot 1998:15) va apporter de profonds changements socioreligieux (ibid.:18) au niveau européen, changements centrés originellement sur « la mise en cause radicale de l'autorité ecclésiastique au nom de (...) : « Dieu seul », « l'Écriture seule », « la grâce seule » » (ibid.:7). Ces revendications²² auront pour effet d'amoidrir considérablement le rôle de médiateur que jouait jusque là l'Église de Rome dans la transmission et la gestion du message chrétien et seront à l'origine de la création de nouvelles Églises protestantes²³ (Bost 2006:1121-1120).

De par la nature même de ses revendications, le protestantisme tend en effet à la division et à la dispersion (Bruce 1990, Willaime 1992). Dès les débuts de son histoire, il va être parsemé de scissions et de formations de nouvelles orientations théologiques²⁴, les premières étant l'orientation luthérienne²⁵, la réformée (zwingliano-calviniste)²⁶ et l'anglicane²⁷ (Bost 2006:1122), mais elles vont être rapidement suivies par une multitude d'autres mouvements de pensée ou de renouveaux plus profonds qui auront des durées de vie variable²⁸. Parmi ceux-ci, quatre courants vont retenir notre attention

²⁰ Tout comme cela a été fait pour la définition de l'évangélisme, nous synthétisons les principaux travaux réalisés par les historiens du protestantisme et de l'évangélisme. Nous sommes conscients que « synthétiser » l'histoire de l'évangélisme est extrêmement réducteur, tout comme nous savons que l'histoire est une approche en elle-même, qui possède ses propres méthodes et qu'elle produit des interprétations sur les faits qui peuvent être sujet à débats ou à controverses. Néanmoins, nous justifions une telle utilisation par le fait que nous ne nous inscrivons pas dans un travail historique de l'évangélisme et par le certain consensus qui se dégage là aussi des principales études produites sur ce sujet.

²¹ La Réforme magistérielle renvoie au mouvement qui a établi une rupture d'avec l'Église de Rome grâce à l'aide des autorités politiques, lorsque les Églises protestantes et les princes se sont alliés (Bost 2006:1120).

²² A côté de ces trois revendications, la Réforme apporte d'autres « propositions théologiques, ecclésiologiques et étiques » : critiques du magistère qui doit constamment se réformer, sacerdoce universel (principe d'égalité entre tous les baptisés), salut par la foi seule (Bost 2006:1121).

²³ Le qualificatif de « protestant » a d'abord été employé par les adversaires de la Réforme pour désigner les partisans de cette dernière (Bost 2006:1120).

²⁴ Contrairement à l'Église catholique qui centralise son pouvoir au Vatican, représentant l'ensemble des institutions catholiques dans le monde, le protestantisme se caractérise par la diversité de courants (théologiques, culturels, historiques) qu'il regroupe et, de ce fait, par la multitude d'Églises qu'il renferme (Bost 2006:1120). De par la désacralisation ecclésiastique découlant du principe de « l'Écriture seule », le morcellement des institutions est tout à fait concevable, le débat de la légitimité religieuse ayant été déplacé dans l'interprétation de la Bible (Willaime 1992:63-64).

²⁵ Issu du mouvement réformateur lancé par Martin Luther au XVI^e siècle, courant protestant de type liturgique (Birmelé et Kaennel 2006:847-848).

²⁶ Courant protestant (XVI^e siècle) issu des enseignements de Jean Calvin et de Ulrich Zwingli (1484-1531), mais reprenant également des éléments fournis par Martin Luther, les cultes sont dépouillés et l'autorité est partagée entre pasteurs et laïcs. (McComish 2006 :179). C'est le courant protestant majoritaire en Suisse (pour plus de détails cf. Bernhardt 2009:121-132 ; Stolz et Ballif 2010).

²⁷ Mouvement qui s'est constitué en Angleterre au XVI^e siècle, il tire des éléments à la fois du calvinisme, et à la fois du catholicisme (Willaime 2006a :27-28).

²⁸ Notre propos n'est pas de détailler la diversité théologique du protestantisme. Cependant ce qu'il faut retenir pour comprendre les raisons qui rendent possible la formation de mouvements de pensée divers et les scissions au sein du protestantisme, c'est bel et bien cette idée parfaitement résumée par Willaime qui est que : « la question de la vérité religieuse, dans le protestantisme, (est devenue) un débat herméneutique » (1992:64). En somme, le monopole de la vérité n'est plus détenu dans une seule main,

car ils sont considérés par les spécialistes comme étant les racines principales dans lesquelles a puisé l'évangélisme actuel. Ils permettent également de donner un ancrage historique au trois tendances évangéliques centrales énumérées précédemment (modérée – charismatique – conservatrice). Nous allons en présenter les points constitutifs et essentiels.

- **Les origines historiques de l'évangélisme contemporain**

- *L'anabaptisme du XVI^e siècle*²⁹ : Peu de temps après les débuts de la Réforme va se constituer une nouvelle Réforme appelée, cette fois, « radicale »³⁰. Dans ce mouvement dissident du protestantisme naissant se constitue, entre autres, l'anabaptisme. Celui-ci insiste sur la séparation entre Eglise et Etat, sur le baptême adulte ainsi que sur l'importance du Saint-Esprit dans la vie du baptisé.
- *Le piétisme du XVIII^e siècle* : Ce courant dont les fondements puisent dans le luthéranisme souligne la centralité de l'appropriation d'une foi personnelle découlant d'une conversion, se traduisant par une pratique religieuse quotidienne³¹.
- *Le Réveil du XIX^e siècle* : L'histoire du protestantisme est parcourue de « réveils », c'est-à-dire de périodes de renouvellement de la foi et de création de nouvelles institutions. Le Réveil qui a inspiré l'évangélisme caractérise un mouvement spécifique du XIX^e siècle qui va insister sur l'engagement social et missionnaire des chrétiens³².
- *Le pentecôtisme du début du XX^e siècle* : Mouvement apparu aux Etats-Unis, regroupant différents courants revivalistes et piétistes, il mise sur l'importance du « baptême du Saint-Esprit » et des « charismes » ou « dons spirituels »³³.

L'évangélisme actuel puise donc dans ces différents courants³⁴. D'autres mouvements doivent également retenir notre attention car ils marqueront plus ou moins fortement l'évangélisme contemporain :

- *Le courant fondamentaliste* : Né aux Etats-Unis à la fin du XIX^e en réaction à la théologie libérale qui commence à se répandre au sein du protestantisme, ce courant réaffirme les « fondamentaux » tels que la foi,

comme c'était le cas avec l'Eglise de Rome avant la Réforme, mais devient objet de « tous » et donc de querelles.

²⁹ Blough 2006:24.

³⁰ Blough 2000:59-61, 2006a:1187.

³¹ Schrader 2006:1069-1070.

³² Gambarotto 2006:1120.

³³ Hollenweger 2006:1059.

³⁴ Pour plus d'informations quant à l'**anabaptisme** cf. Séguy 1977, Gäbler et Ziegler 1995:109-110, Nittnaus 2004 ; au **piétisme** suisse cf. Dellsperger 1995 :175, Gäbler und Benrath 2000 ; au **Réveil** cf. Blandenier 1976, Fatio 1995:200-201 ; au **pentecôtisme** cf. Hollenweger 1997 . **Pour un aperçu rapide** : Baubérot et Bost 2000:67-91. **Pour une vue plus synthétique** : Favre 2006:63-87 ou **pour une vue plus détaillée** voir : Kuen 1998 ; Lüthi 2004 ; Sinclair 2002.

la naissance virginale de Jésus-Christ, sa divinité et sa résurrection. Il se définit largement par la doctrine de l'inerrance (la Bible est sans erreur) et une lecture littérale des textes bibliques³⁵.

- *Les mouvements charismatiques du début des années 1970* : Il s'agit de vagues de renouveau dans la façon de vivre la foi. Axés également sur les dons spirituels comme le courant pentecôtiste, les mouvements charismatiques sont toutefois transconfessionnels, apportent des variations culturelles et ne considèrent pas le don du parler en langues comme la condition ultime du « baptême par l'Esprit »³⁶.

Evidemment résumer l'histoire d'un courant religieux vieux de cinq siècles et qui plus est multiforme comme se présente le protestantisme est un exercice qui peut être quelque peu périlleux. Néanmoins, notre objectif (construit sur des récurrences dans la littérature spécialisée) est de montrer les racines historiques qui ont constitué les pourtours auxquels se réfère l'évangélisme contemporain et la diversité qui le traverse³⁷.

1.1.3 Caractéristiques de l'évangélisme helvétique

Aujourd'hui, la Suisse rassemble une diversité évangélique qui est le résultat de la longue histoire du protestantisme, de sa tendance aux scissions ainsi que des différents mouvements de renouveau qui l'ont traversée.

Depuis la Réforme, la Suisse se caractérise par sa bi-confessionnalité : certains de ses cantons sont catholiques, d'autres protestants. Si cette répartition traditionnelle s'atténue quelque peu au profit d'une plus grande mixité religieuse (notamment dans les zones urbaines), certaines communautés religieuses ne se trouvent que dans des régions bien définies (Baumann et Stolz 2009a:48). En ce qui concerne les évangéliques, ils sont essentiellement répartis dans les cantons de tradition protestante. Cela s'explique historiquement car « les dénominations évangéliques étaient le plus souvent le résultat de mouvements de renouveau à l'intérieur du protestantisme établi d'où provenaient les premiers membres » (Favre et Stolz 2009a:467). Cependant, à l'heure actuelle, l'implantation d'évangéliques en Valais ou en Suisse centrale, régions fortement catholiques, est plus marquée qu'auparavant, même si cette tendance religieuse ne constitue que 1% de la population, contre 4% dans le canton de Berne ou 12% dans le Jura bernois, deux régions traditionnellement protestantes (Favre et Stolz 2009a:142). Le chiffre total d'évangéliques avoisine les 200'000 personnes soit environ 3% de la

³⁵ Willaime 2006b:523-524.

³⁶ Willaime 2006:218. Cf. aussi note de bas de page 17.

³⁷ L'évangélisme peut être si polymorphe que certains spécialistes en viennent à questionner son homogénéité même (Fath, conclusion 2004:291-292). Gonzalez et Buckler (2011) offrent un article intéressant, résumant ce que peuvent représenter « concrètement » la diversité et la complexité évangélique : diversité au sein de l'évangélisme dans le fait d'accorder par exemple la centralité davantage à la Bible ou alors davantage aux charismes ; complexité dans le fait que tous les évangéliques ne sont pas fondamentalistes ou encore tous les pentecôtistes ne sont pas charismatiques.

population suisse totale³⁸. Ils se rencontrent dans plus de 1'400 communautés évangéliques locales³⁹.

Plus précisément, l'évangélisme suisse se partage entre les trois tendances ou « sensibilités » évoquées plus haut. Chaque tendance a ses propres caractéristiques résumées dans ces trois paragraphes :

- *Les évangéliques « classiques »*⁴⁰ ou « modérés » : Ils représentent le groupe évangélique majoritaire de Suisse (53% des évangéliques) (Favre 2006:105-107 ; Favre et Stolz 2009:463). Leurs origines remontent essentiellement aux courants anabaptistes, piétistes et revivalistes. Cet ensemble d'évangéliques insiste sur la conversion et sur une vie conforme à l'enseignement de Jésus-Christ. Le baptême adulte n'est pas une donnée nécessaire et bien que plusieurs Eglises évangéliques de type classique aient été influencées par les vagues charismatiques des années 1970-80⁴¹, une certaine prise de distance peut être témoignée à l'égard de ce genre de manifestations. Elles valorisent l'engagement social et le dialogue intraprotestant (Favre 2006:53 ; Favre et Stolz 2009:455-459).

- *Les évangéliques « charismatiques » ou « pentecôtistes »*⁴² : Ils représentent un tiers des évangéliques de Suisse (Favre 2006:105-107 ; Favre et Stolz 2009:463). Les traits essentiels partagés par ces évangéliques prennent racine dans le courant pentecôtiste américain, renouvelés par les différentes vagues charismatiques qui apparaîtront par la suite. L'expérience du Saint-Esprit via le baptême de l'Esprit, qui se fera après la conversion, est un élément important pour ces individus ainsi que l'ensemble des « dons spirituels », des « charismes » comme le parler en langues, les prières de guérisons ou encore les miracles (Favre 2006:53-57 ; Favre et Stolz 2009:455-459).

³⁸ Il s'agit d'une estimation réalisée à partir des chiffres tirés des recensements fédéraux sur les appartenances religieuses de l'Office fédérale de la statistique (voir Bovay 2004) ainsi que ceux donnés par les Fédérations d'Eglises elles-mêmes (Favre et Stolz 2009, Polo 2010).

³⁹ La plupart des Eglises évangéliques sont rassemblées en Fédération d'Eglises bien qu'il existe également un certain nombre d'Eglises indépendantes. Parmi celles-ci relevons aussi l'existence d'Eglises issues des migrations et qui sont en augmentation en Suisse (Favre 2006:91-97). Ensuite au sujet de la structure de la plupart des Eglises évangéliques, elle peut être assimilée à celle d'une dénomination (ibid.:39-41) de type congrégationaliste et associative ce qui signifie que l'assemblée des fidèles est autonome et souveraine.

⁴⁰ Nous avons opté pour le qualificatif de « classique » pour parler de ce groupe d'évangéliques (Stolz, Favre et al. 2013). Nous emploierons également ce terme dans ce travail. Il permet de signifier que ce groupe est celui qui remonte aux premières racines de l'évangélisme. Par « modéré », il s'agit également de comprendre que selon les thématiques ou positions, il se situe généralement entre les deux autres tendances évangéliques.

⁴¹ Pour avoir une idée de ce que représentent ces « vagues charismatiques » cf. l'article de Poloma and Hoelter qui traite de la dernière vague charismatique, celle dite de Toronto, qui a émergé début des années 1990 (1998:258-260).

⁴² Dans ce travail, on utilisera le terme de « charismatique » ou « évangélique charismatique ». Même si ce vocable peut être également employé pour désigner des « catholiques charismatiques » (étant donné que le mouvement charismatique est à la base transconfessionnel), nous saurons que nous nous référons toujours à l'évangélisme. De plus, les Eglises évangéliques suisses de cette mouvance correspondent davantage aux lignes du mouvement charismatique et moins au pentecôtisme tel qu'il peut être vécu dans les Eglises d'Amérique du Nord, du Sud et d'Afrique (Favre 2006:106).

- *Les évangéliques « conservateurs » ou « fondamentalistes »*⁴³ : Il s'agit de la tendance minoritaire puisqu'ils représentent 10% de l'évangélisme helvétique (Favre 2006:105-107 ; Favre et Stolz 2009:463). Cette tendance tire ses origines du piétisme et du Réveil ainsi que du mouvement fondamentaliste. Elle valorise une lecture littérale de la Bible. La vie du converti est largement conforme à l'enseignement biblique et une certaine méfiance à l'égard de la société environnante, mais aussi vis-à-vis des autres chrétiens, apparaît (Favre 2006:49-52 ; Favre et Stolz 2009:455-459).

Ce découpage en trois tendances ou sensibilités est devenu un outil typologique visant à rendre compte de la réalité de l'évangélisme en Suisse (Stolz and Favre 2005 ; Favre 2006 ; Stolz, Favre et al. 2013).

1.2 Considérations sociologiques sur l'évangélisme

En parallèle aux contributions d'ordre descriptif et historique, les recherches sur l'évangélisme se sont également penchées sur des versants plus théoriques afin de rendre compte de sa complexité. D'un point de vue sociologique et plus précisément d'après les typologies des courants religieux, nous aimerions souligner la composante militante de l'évangélisme. Puis nous relèverons également l'intérêt théorique de conceptualiser l'évangélisme en tant que « milieu social ».

1.2.1 Un engagement religieux de type militant

La sociologie à ses débuts, puis la sociologie spécialisée sur les religions ont toutes deux fourni d'importantes contributions en vue de décrire, comprendre et expliquer l'organisation et le fonctionnement des regroupements religieux. Ces contributions se sont faites notamment sous la forme de typologie dont la première fut élaborée par Weber (1995 [1922]), qui sera complétée par Troeltsch (1984 [1912]), d'où l'appellation courante de « typologie webero-troeltschienne ». Ces typologies se sont concentrées notamment sur les formes sociales des regroupements religieux, leur rapport et évolution dans la société ou encore leur rapport avec l'économie.

Il nous semble important de définir sur quelques lignes le type idéal⁴⁴ de regroupement représenté par la majorité des Eglises évangéliques, notamment pour

⁴³ Pour qualifier ce dernier groupe évangélique, nous emploierons le terme de « conservateur ». Même si une bonne partie de ces individus ne refusent pas le terme de fondamentalisme qui permet de rendre compte de leur rapport à la Bible (d'ailleurs des évangéliques des autres tendances, surtout charismatiques, se nomment aussi parfois de « fondamentalistes »), le terme de « conservateur » permet davantage de souligner leur tendance à défendre ardemment des valeurs morales traditionnelles, mais permet aussi de les distinguer des fondamentalistes américains (Favre 2006:106).

⁴⁴ Suivant la définition de Weber, l'idéal type est un outil pour appréhender un phénomène (1995:31-32). Ségué nous explique qu'un idéal type « renvoie, quasi nécessairement, à un continuum de formes concrètes plus ou moins proches ou plus ou moins éloignées d'un point fixe, facilement repéré, parce que caricaturalement dessiné : il nous réfère aussi à des phénomènes singuliers, plus ou moins proches ou éloignés les uns des autres en référence à cette balise. Ce premier, grossier, repérage et ordonnancement d'un domaine (...) permet une compréhension, c'est-à-dire une appréhension globale, approximative, partiellement intuitive des phénomènes concernés ; celle-ci met sur la voie d'hypothèses à soumettre à la vérification par les procédures ordinaires » (1984:58).

accentuer leurs composantes principales. Pour notre analyse des désaffiliations du milieu évangélique, il faut retenir que ces Eglises étant plutôt des associations volontaires de convertis, des groupes de « virtuoses » c'est-à-dire d'individus pleinement investis dans leur cause (Weber 1995:306-307), « mêlant exigence doctrinale, spirituelle et éthique » (Séguy 1998:141-142), sont ainsi très fortement marquées par le militantisme. Séguy associe les Eglises évangéliques au type-idéal de la dénomination/Eglise libre d'Ernest Troeltsch (ibid.) insistant sur la conversion personnelle, mais aussi sur celles des autres via l'évangélisation. Et en effet, Fath remarque que « se convertir, c'est aussi devenir militant, s'engager » (2005:45) pour soi (orthopraxie, orthodoxie) et pour les autres (prosélytisme) (Willaime 2004:167). Cette composante militante va avoir un impact important sur l'engagement en lui-même des évangéliques, mais aussi sur les processus de désengagement. Elle justifiera d'ailleurs le recours à la littérature sur les désengagements militants de type politique, permettant de ne pas être uniquement enclaver dans la production faite autour des désaffiliations religieuses⁴⁵.

1.2.2 Un milieu social (compétitif)

Dans le prolongement des travaux de Favre et de Stolz (Sotlz et Favre 2005, Favre 2006, Stolz, Favre, et al. 2013), nous comprenons l'évangélisme comme un « milieu social », concept développé par Schulze (1990, 1995).

Le concept de milieu social sert à désigner de grands groupes sociaux qui se distinguent de leur environnement sociétal général. Ces groupes partagent des points culturels et structurels, ont des traits qui permettent de les reconnaître et ont un degré de communication interne élevé (Schulze 1990, 1995, Stolz 1999). Un même milieu social peut regrouper une certaine diversité, ce faisant, il est possible de parler de « sous-milieus » (Stolz 2001). L'ensemble de ces caractéristiques peut être appliqué à l'évangélisme ainsi qu'aux trois tendances énumérées précédemment à savoir le sous-milieu évangélique classique, le sous-milieu charismatique et le sous-milieu conservateur (Stolz and Favre 2005)⁴⁶. Plus concrètement, l'évangélisme est un milieu social car⁴⁷ :

⁴⁵ Pour paraphraser Ion, le militant c'est « celui qui risque sa vie en soldat dévoué à sa cause (...) il fait don de sa personne (...) la longue durée est son horizon ; les combats perdus ne sont que des batailles dans une guerre de longue haleine. L'engagement ne peut donc être ponctuel, même s'il doit être revivifié souvent. L'individu tout entier est requis (...) » (1997:30-31).

⁴⁶ Comme cela a été remarqué dans de précédents travaux, le concept de « milieu social » est proche du concept « d'identité subculturelle » développé par Smith (2008) (Favre 2006:131-133 ; Stolz, Favre et al. 2013:45-46). Le concept « d'identité subculturelle » a été mis sur pied pour expliquer le développement de l'évangélisme contemporain sur sol américain. En résumé, c'est le combat que mène l'évangélisme contre la société plurielle et moderne – qui met en péril, d'après les évangéliques, le salut des individus – ainsi que sa volonté de s'en distinguer continuellement qui constituent les fondements mêmes de son identité (apport de la théorie de l'identité sociale proposée par Tajfel (1978, 1981) : une identité sociale solide se construit par opposition aux autres). Effectivement, nous pensons aussi que la distinction est un élément constitutif essentiel à la formation de l'identité évangélique. Toutefois, de par les différences importantes entre la scène religieuse américaine et l'helvétique, les enjeux des évangéliques américains sont davantage marqués par des visées politiques que ne le sont ceux des évangéliques suisses (cf. Fath 2004a pour un petit voyage sur sol américain).

⁴⁷ Nous résumons les résultats principaux de Stolz and Favre 2005 ainsi que Stolz, Favre et al. 2013:21-54.

- *Des traits structurels et culturels sont partagés par l'ensemble des acteurs constituant ce milieu* : Cela passera par exemple par le partage de caractéristiques socioéconomiques ou des valeurs communes. Dans le cas des évangéliques, la structure familiale est largement similaire d'une famille à une autre : mariage, nombre d'enfants élevés ainsi que rôles homme – femme traditionnels sont des traits récurrents. En ce qui concerne les valeurs, les évangéliques défendent fortement l'existence de Dieu et qu'il s'est fait connaître à travers Jésus-Christ ou encore que la Bible est la parole de Dieu.
- *Des frontières claires et visibles permettent de le distinguer* : Ainsi, certains codes langagiers, vestimentaires vont délimiter qui, mais surtout qui ne fait pas partie du groupe. L'expérience de la conversion est un très bon indicateur de frontière symbolique car pour la majorité des évangéliques, le fait de l'avoir vécue ou non indiquera le « vrai » chrétien de l'autre. Le fait également d'affirmer qu'une seule religion est vraie, à savoir le christianisme, permet encore une fois de délimiter le milieu.
- *Un degré élevé de communication a lieu dans le milieu* : les acteurs constituant le milieu vont chercher à trouver des partenaires au sein même de ce milieu. La majorité des évangéliques développe des amitiés et trouve un partenaire de vie au sein du milieu évangélique.
- *Une différenciation interne permet de distinguer des sous-milieus évangéliques* : conformément à la typologie tripartite, le milieu évangélique est divisé par trois sous-milieus principaux (classique – charismatique – conservateur) qui partagent des traits spécifiques centraux tout en développant des sensibilités diverses selon les thématiques.

Dans la perspective des chercheurs Stolz et Favre, l'utilité de renvoyer l'évangélisme au concept de milieu est de pouvoir traiter le groupe à la fois sous l'angle de ses acteurs, et à la fois sous l'angle de ses organisations, de lier « liberté » et « déterminisme » (Willaime 2004 :173) ou encore « intentions individuelles » et « groupe » (dans une perspective de « l'individualisme méthodologique »⁴⁸ 2005 ; Favre 2006 :131-133), objectifs que l'ouvrage issu du projet EIP a souligné en profondeur (Stolz, Favre et al. 2013:21-54). Plus concrètement, ce projet a montré que les évangéliques participent du et au système évangélique. En s'adaptant aux normes principales du milieu, ils obtiennent une identité sociale forte et participent à son développement en cherchant à transmettre soit de manière interne (enfants des membres) soit externe (personnes extérieures) le contenu évangélique. De plus, le milieu évangélique offre des biens religieux attractifs, à la fois pour les évangéliques, et à la fois pour les personnes qui en sont extérieures (théories du marché religieux), tout en se maintenant dans un contexte

⁴⁸ Brièvement résumé, l'individualisme méthodologique, dans la lignée de Boudon, signifie que 1) « tout phénomène social résulte de comportements individuels » ; 2) tout comportement individuel peut être compris par la reconstitution du sens qu'il revête pour celui-ci ; 3) la cause du comportement résulte des raisons que l'individu a de l'adopter (2012:36). Nous reviendrons sur ces affirmations dans le prochain chapitre.

sécularisé. Dès lors, nous parlons de l'évangélisme en tant que « milieu social compétitif ».

A la base, l'expression « quitter le milieu » ou « quitter le milieu évangélique » tient moins de la volonté de l'ancrer théoriquement dans le concept de « milieu social » tel que nous venons de le définir, que de l'emploi d'un concept émiq. C'est ainsi que la grande majorité des personnes interrogées ont nommé leur sortie du groupe évangélique. Néanmoins, le rapport au concept théorique de milieu est également pertinent. Cela signifie les différentes caractéristiques qui peuvent se recouper sous le concept de milieu évangélique. Le milieu fournit d'importantes ressources pour se construire et pour vivre, autant de structures/ressources qui seront abandonnées lors des processus de désaffiliation. Les désaffiliés ne sont plus des partenaires / acteurs du milieu évangélique.

1.3 L'état de la recherche sur l'évangélisme en Suisse

Depuis quelques années, l'évangélisme sur sol helvétique suscite l'intérêt de plusieurs chercheurs en sciences humaines et sociales. Ceci ne constitue pas un état des lieux exhaustif, mais notons les recherches menées par Stolz avec une première étude ayant permis de délimiter les principales directions morales et identitaires des évangéliques suisses (1993), puis une autre recherche définissant pour la première fois l'évangélisme de milieu social (1999). Lüthi a apporté un éclairage historique sur les origines et le développement d'une des grandes fédérations évangéliques de Suisse romande, à savoir les Assemblées et Eglises évangéliques de Suisse romande (AESR) (1994, 2004), devenues entretemps la Fédération romande des Eglises évangéliques (FREE). Il y a également la première recherche de Favre qui s'est intéressée non seulement à fournir une perspective sociohistorique de l'évangélisme en Suisse, mais aussi à cerner les représentations sociales qu'il peut nourrir (2000). Ce même chercheur a ensuite proposé une étude quantitative plus approfondie sur les origines et les contours identitaires de l'évangélisme en Suisse en proposant d'analyser son dynamisme à travers les théories de marché religieux et de milieu social (article de Stolz and Favre 2005 et Favre 2006). Le dernier livre de Stolz, Favre, Gachet et Buchard a montré, à partir des mixed methods, comment s'opérait concrètement la combinaison théorique marché - milieu (Stolz, Favre et al. 2013). Citons également les actes d'un colloque qui s'est tenu à Lausanne en 2001 et qui s'est intéressé aux racines européennes de l'évangélisme (Campiche 2001). D'autres chercheurs se sont intéressés à des thématiques plus spécifiques au sein de l'évangélisme telles que les conversions (Knoblauch et al. 1998), les prédictions durant les cultes (Gonzalez 2006) ou encore les guérisons, thématique qui a produit de très nombreuses recherches (par exemple Stolz 2007, 2011a ; Monnot 2006 ; Monnot et Gonzalez 2008, 2011 ; Monnot et Kummenacher 2011).

Si l'on s'en tient aux études de large envergure, elles ont permis de proposer un cadre historique pour comprendre les origines de l'évangélisme en Suisse (notamment Lüthi 1994, 2004 et Favre 2006:63-86), mais elles ont aussi permis de dresser un tableau des pratiques et croyances actuelles des évangéliques, d'abord d'un point de vue quantitatif (Favre 2006, Stolz and Favre 2005, 2009, 2010), puis en partant d'une approche

phénoménologique (Gonzalez 2009)⁴⁹ et finalement, en mélangeant données quantitatives et qualitatives (Stolz, Favre et al. 2013)⁵⁰. Grâce à ces études, il nous est possible d'apprendre davantage sur ce milieu religieux qui est souvent inconnu ou très mal connu de l'opinion publique⁵¹.

Cependant, jusqu'à présent, les principales recherches menées sur l'évangélisme en Suisse, si elles ne s'intéressent pas à des thématiques spécifiques, se sont largement penchées sur le versant compréhensif et explicatif de son **développement** (Favre 2006 ; Stolz, Favre, et al. 2013). Par conséquent, nous ne disposons pas d'études sur les **désaffiliations** du milieu évangélique suisse⁵², ni qualitatives, ni quantitatives. Ce présent travail vise à apporter une première pierre à cet édifice qui reste encore à bâtir.

⁴⁹ Gonzalez analyse l'expérimentation même du contenu des croyances et pratiques telles qu'elles sont comprises dans l'expérience évangélique. Ce faisant, il s'inscrit dans une approche phénoménologique de l'évangélisme, approche qui consiste à « (prendre en) considération (ce que) le phénomène manifeste en lui-même » (Meyor 2007:114, Meyor, Lamarre et al. 2005).

⁵⁰ Cet ouvrage a pris forme à partir du projet *Evangelical Identity Project (EIP)* lancé en 2006 et financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), projet que nous détaillerons dans la partie méthodologique de ce travail, compte tenu de l'importance qu'il occupe dans la réalisation de cette thèse. Du projet *EIP* a donc émergé ce travail de thèse, mais également plusieurs travaux d'étudiants en Master. Parmi ceux-ci, notons le mémoire de Gachet (2008) *A la recherche de l'Eglise idéale. Une étude qualitative sur le changement d'Eglise au sein du milieu évangélique suisse* (étude axée sur le caractère interdénominationnel de l'évangélisme, et plus spécifiquement sur la mobilité des évangéliques entre les différentes Eglises évangéliques de Suisse) ; celui de Niederhauser (2008) « *Qu'ils soient éduqués dans l'amour et la vérité* » : une étude qualitative sur la socialisation des enfants au sein du *Evangelischer Brüderverein* (étude approfondie des processus de socialisation au sein d'une communauté évangélique de type conservatrice), le mémoire de Sältzer (2010) *Wie evangelisieren Deutschschweizer Evangelisten* (étude sur les techniques, stratégies mises sur pied par les principaux évangélistes de Suisse, c'est-à-dire les professionnels de l'évangélisation) et finalement le travail de Fortin (2010), *Dieu et des hommes : Mise en présence du divin et gestion organisationnelle d'une Eglise évangélique* (étude de cas sur les exercices de pouvoir et d'autorité dans une Eglise évangélique). Relevons encore le travail de Master de Polo qui n'est pas issu du projet *EIP*, mais qui constitue une source d'informations considérables au sujet de l'évolution des Eglises évangéliques en Suisse durant les trente dernières années : *Quelles croissances pour les principales Eglises évangéliques de Suisse ? Gagnants et perdants de la période 1970-2008*. Tous ces travaux ont été dirigés par le Professeur Stolz (sauf le travail de Fortin, dirigé par Amiotte-Suchet).

⁵¹ Remarque personnelle (c'est toujours plus facile d'être critique quand on connaît)! Mais cela peut se constater dans les médias (radio, presse) qui confondent souvent « évangélistes » et « évangéliques » ou encore lors de discussions banales. On s'aperçoit alors très souvent que ce courant religieux est soit inconnu, soit directement appréhendé sous l'angle de la secte.

⁵² Nous devons toutefois citer le travail de Master de Riem (2012) *Le phénomène de miracles et guérisons dans les milieux pentecôtistes de Suisse romande*. Si dans la première partie de sa recherche, Riem réfléchit aux dispositifs mis en place en vue de maintenir la plausibilité du système pentecôtiste en cas d'échecs des miracles et guérisons, dans la seconde partie de son travail, elle s'intéresse aux personnes qui ont quitté ces milieux et plus précisément aux raisons de leur départ. Citons encore le chapitre sur les désaffiliations contenu dans l'ouvrage collectif de Stolz, Favre et al, 2013, à savoir Gachet 2013:257-278, dont les principaux résultats sont approfondis dans ce travail de thèse.

Chapitre 2 Réflexions autour du discours sociologique

Si notre but premier est la production d'un discours sociologique sur les processus de désaffiliation du milieu évangélique, nous ne pouvons faire l'impasse sur un versant constitutif de ce discours, à savoir la position épistémologique qui va sous-tendre l'ensemble de ce travail. En effet, comme le rappelait Berthelot, un des objectifs que la sociologie s'est fixée dès ses débuts, avec par exemple Durkheim (2007 [1895]), est celui d'avoir le statut de science (Berthelot 2000:7). Le discours sociologique veut par conséquent « atteindre à l'idéal d'objectivité commun aux diverses disciplines scientifiques » (ibid.) et ce faisant, se distinguer des productions de type littéraire, spéculatif ou idéologique (ibid. ; Boudon 2002). « Cette ambition est [alors] affaire de méthode, de raisonnement, de contrôle et induit nécessairement une réflexion sur la nature, la validité et la portée des opérations menées » (Berthelot 2000:7). Le discours sociologique, au-delà de son objet d'étude qui est le social, doit rendre compte de la nature même des connaissances qu'il produit (ibid.:7-8). Seule la réflexion épistémologique permet un tel recentrement.

(2.1) Plus spécifiquement, puisque la finalité d'une recherche de type sociologique est d'élaborer des connaissances sur le social, il est capital de s'interroger, dans un premier temps, sur la nature de la connaissance que nous entendons produire, sur ses fondements et hypothèses (niveau ontologique et épistémologique)⁵³. A cet ensemble s'ajoutent d'autres paradigmes et explications d'ordre sociologique permettant d'interpréter en profondeur nos données. Les questionnements doivent ensuite se tourner vers ce qui permet de constituer ces connaissances (niveau méthodologique)⁵⁴. Le choix du paradigme épistémologique s'avère crucial car les postulats et les représentations qu'il proposera donneront une certaine vision du social qui guidera la pratique de la recherche et la validité des résultats (en fonction du type de réalité, est-ce que les résultats sont valides ?).

(2.2) Dans un second temps, nous présenterons les différentes positions épistémologiques qui existent dans la production sociologique actuelle en vue d'asseoir notre propre perspective.

2.1 Nature de la réalité, système d'affirmations sur le réel, explications sociologiques, méthodologie : que faisons-nous ?

Si l'ensemble de la sociologie se concentre sur son objet qui est le « social » ou la « société », des divergences au sein de cette discipline apparaissent quand il s'agit de se prononcer sur la réalité même du social, sur « l'attribution d'être de [cette] réalité » (Berthelot 2000:35-36). Dans la longue histoire philosophique occidentale, se distinguent schématiquement approches réalistes qui supposent l'existence d'une réalité

⁵³ Par ontologie, il s'agit de l'étude de ce qui est, la nature de la réalité. Par épistémologie, nous entendons l'étude des connaissances, de ses fondements et hypothèses ainsi que de la valeur de ceux-ci (d'après la conception de Piaget 1967:3-14, reprise par Berthelot 2000:8).

⁵⁴ Piaget distingue l'épistémologie de la méthodologie, même si cette dernière en est indissociable (1967:3-14). Par méthodologie, il s'agit de la réflexion sur les méthodes choisies en vue de fabriquer les connaissances. Mais elle est liée à la position épistémologique choisie par le chercheur.

et approches nominalistes pour qui seuls des individus et des réalités singulières existent (ibid.)⁵⁵.

Notre recherche se comprend davantage dans le paradigme **réaliste** tel qu'il a été théorisé en sciences sociales par Bhaskar (1975 [2008], 1979 [1998], 2012)⁵⁶ et dans lequel des auteurs tels que Sayer (1992, 2000), Boudon (1997), Tashakkori et Teddlie (1998)⁵⁷, Miles et Huberman (2003), Vandenberghe (2007), Maxwell (1999) avec Mittapalli (2010) s'inscrivent. Nous ancrer dans ce paradigme nous permet trois choses :

(2.1.1) Nous fournir une conception quant à la nature du réel ;

(2.1.2) Nous permettre une analyse liant à la fois le « pourquoi » (les causes) et le « comment » (les raisons) ;

(2.1.3) Nous donner des fondements pour notre méthodologie qui combinera qualitatif et quantitatif.

Derrière ces propositions et objectifs philosophiques et théoriques, il faut retenir deux points centraux qui sous-tendent ce deuxième chapitre :

- Tout d'abord, les lignes ontologiques, épistémologiques et méthodologiques directrices de cette recherche sont celles qui ont constitué le projet *EIP* duquel elle émerge⁵⁸ ;
- Ensuite, de ces principales lignes découlent la définition de notre objet ainsi que nos questionnements de recherche. Dans ce travail, nous définissons les désaffiliations religieuses comme des processus sociaux dynamiques, fruit **d'actions individuelles** et **d'interactions**. Ces mêmes processus se trouvent également influencés par des **facteurs et mécanismes sociaux externes**. A partir de là, nous chercherons à répondre au « **pourquoi** », « **comment** » et « **avec quels effets** » se déroulent les désaffiliations du milieu évangélique en alliant à la fois explication et compréhension.

⁵⁵ Mais comme le remarque Berthelot, ce niveau de conception de la réalité intéresse davantage les philosophes que les sociologues. Ces derniers transposent cette question au niveau méthodologique entre collectivisme ou holisme d'une part, et individualisme d'autre part (2000:35-36 ; Vandenberghe 2007:501). Nous reviendrons par conséquent sur ces aspects dans la partie 2.1.2 lorsque nous aborderons les paradigmes et explications de type sociologique.

⁵⁶ Bhaskar a d'abord réfléchi au réalisme pour le compte des sciences naturelles (*A Realist Theory of Science* 2008 [1975]) pour ensuite se demander, toujours dans le cadre du réalisme, si les phénomènes naturels et sociaux, humains pouvaient être étudiés de la même manière (*The Possibility of Naturalism*, 1998 [1979]).

⁵⁷ Boudon parle de « positivisme doux » ou de « néo-positivisme » (1997:265-287) alors que Tashakkori et Teddlie décrivent leur approche de « post-positiviste » (1998:8-9). Mais à y regarder de près, nous ne voyons pas beaucoup de différences, mise à part l'appellation qui change, entre ces postures et celle du réalisme. D'ailleurs dans d'autres recherches, on voit que des auteurs classent sous « post-positivisme » ce que d'autres rangent sous « réalisme ». Pour une question de clarté et puisque nous avons recours aux travaux de Bhaskar, nous garderons le terme de « réalisme ».

⁵⁸ Cette thèse est indissociable d'un plus large projet de recherche que nous avons brièvement évoqué dans l'introduction, le projet *Evangelical Identity Project* que nous abrégons avec les initiales *EIP*. En tant que partie d'un tout, les bases épistémologiques et méthodologiques du projet *EIP* seront celles sur lesquelles nous construisons ce travail. Pour une question de clarté, nous avons fait le choix de présenter plus en détails le projet *EIP* dans la deuxième partie de ce travail (méthodologie).

2.1.1 Du réalisme critique (ontologie, épistémologie)

Dans la famille des paradigmes⁵⁹ ontologiques, pour certains auteurs, le paradigme réaliste apparaît comme une troisième voie ou une alternative aux paradigmes positivistes et constructivistes (House 1991 ; Sayer 1992, 2000 ; Maxwell and Mittapalli 2010)⁶⁰. A contrario d'une position positiviste qui postule l'existence d'une réalité régie par des lois et donnée en dehors du sujet, et d'une autre qui met en son centre la construction continue de la réalité ou des réalités par les sujets, que propose la position réaliste ?

Comme le font remarquer Maxwell et Mittapalli, il existe différentes versions du réalisme⁶¹, mais un trait se dégage et concerne l'ontologie de la réalité basée sur le postulat qu'il y a un monde réel qui existe de manière indépendante de nos perceptions ou théories, mais que notre compréhension de celui-ci est inévitablement une construction à partir de nos perceptions, nos perspectives qui sont toutes singulières (2010:146). Ce faisant, Maxwell et Mittapalli décrivent ce paradigme de réaliste avec une épistémologie constructiviste (ibid.) ou Miles et Huberman le définissent de « réaliste à visée compréhensive » (2003:16)⁶². Ces deux derniers auteurs en donnent une très bonne description qui correspond à nos vues :

« Nous croyons que les phénomènes sociaux existent non seulement dans les esprits, mais aussi dans le monde réel et que des relations légitimes et raisonnablement stables peuvent y être découvertes. Le caractère légitime de ces relations vient des régularités et des séquences qui lient les phénomènes entre eux. De ces modèles nous pouvons tirer des construits qui sous-tendent la vie individuelle et sociale. Le fait que la plupart des construits sont invisibles à l'œil nu ne les rend pas pour autant invalides. Après tout, nous sommes tous environnés de mécanismes régis par des lois physiques dont nous sommes, dans le meilleur des cas, à peine conscients » (2003:16)

⁵⁹ Selon la discipline en question, modèle cohérent d'affirmations proposant une vision du monde. Nous y reviendrons un peu plus loin.

⁶⁰ Pour faire suite à notre remarque concernant l'appellation « post-positiviste » ou « réaliste » de la note 60, une des grandes difficultés quand on parcourt les ouvrages en sciences sociales est de voir clair dans les différents découpages donnés quant aux paradigmes. Si généralement ce sont deux grands paradigmes qui se dégagent à savoir le positiviste et le constructiviste, il peut se rajouter, selon les auteurs, celui de l'interprétativisme ou celui du réalisme. Par exemple, le paradigme interprétativiste peut alors être conçu comme indépendant (Geertz 1973) ou comme lié au constructivisme (Guba et Lincoln 1989). Il est d'ailleurs difficile de voir clair au sein du constructivisme tant il ressemble à une « galaxie » plutôt qu'à une « école » (Corcuff 2009:7-20). Certains auteurs proposent de distinguer paradigmes postmoderne, réaliste / néopositiviste et concordiste (Duchastel et Laberge 1999) ou comme nous venons de le citer, le paradigme réaliste côtoie le positiviste et le constructiviste (House 1991 ; Sayer 1992 ; 2000 ; Maxwell and Mittapalli 2010).

⁶¹ Plus spécifiquement, ces deux auteurs parlent de « critical realism » qui renvoie aux travaux de Bhaskar (Bhaskar 1975 [2008], 1979 [1998], 2012 ; Harré et Secord 1972 ; Miles et Huberman 2003:16). Le réalisme critique se distingue du réalisme dit naïf qui suppose que les phénomènes perçus existent vraiment en dehors de toute perception et connaissance.

⁶² Pour souligner une dernière fois la complexité des découpages, si Maxwell et Mittapalli (2010) ou Miles et Huberman (2003) désignent leur approche de réaliste avec une épistémologie compréhensive, Guba et Lincoln (1989) classent l'approche réaliste dans le paradigme purement positiviste.

Derrière cette citation, plusieurs postulats sont posés outre celui qui suppose que le monde existe indépendamment des connaissances que nous en avons. Nous reprenons les sept autres postulats donnés par Sayer (1992: 5-6) :

- Nos connaissances sur le monde sont faillibles et se comprennent dans des cadres théoriques.
- Nos connaissances ne se développent ni continuellement ni de manière discontinue.
- Les objets (naturels ou sociaux) ont un pouvoir causal.
- Le monde est différencié et stratifié : il est fait non seulement d'événements, mais aussi de structures et de mécanismes qui peuvent générer des événements (pas de manière régulière).
- Les phénomènes sociaux doivent être à la fois expliqués, et à la fois compris. S'ils sont expliqués et compris d'après le cadre d'analyse du chercheur, ils existent indépendamment de ses interprétations.
- La production de connaissances est une pratique sociale. La connaissance est donc contingente et historique.
- Les sciences sociales doivent être critiques à l'égard de leur objet : pour être en mesure de mesurer, d'expliquer et de comprendre les phénomènes sociaux, il faut les évaluer de manière critique.

Plus spécifiquement, Bhaskar (2008 [1975]) suppose que le monde est fait de trois niveaux ontologiques : un niveau réel – un niveau actuel et un niveau empirique (ontologie stratifiée) :

- Le premier niveau, qu'il s'agisse du réel naturel ou du réel social, existe en dehors de l'expérience ou des connaissances qu'on peut en avoir. Les mécanismes générateurs, causaux se situent à ce stade et ont la capacité d'agir ou de réagir et de modifier ainsi leur environnement. Dans le réel social, les objets sociaux, produits par l'homme, ont une influence sur lui sans qu'il s'en rende forcément compte.
- Le niveau actuel ou effectif est celui dans lequel les événements ont lieu, dans lequel ils prennent place. C'est à ce niveau que les individus perçoivent les objets qui découlent d'une certaine configuration des mécanismes causaux.
- Au dernier niveau, le niveau empirique, les individus donnent un sens aux objets observés, en fonction de leurs connaissances et expériences.

Ces postulats ontologiques supposent donc d'un point de vue épistémologique que la réalité n'est pas totalement donnée. A partir des événements observables et des faits observés, il faut chercher à expliquer les mécanismes (domaine du réel) qui les génèrent :

« (...) le réel n'est pas identique à l'actuel [événements observables] ni à l'empirique [faits observés], mais il s'actualise et se manifeste dans et par ses effets et que, pour expliquer les effets observés, le scientifique doit postuler l'existence de mécanismes générateurs dont il cherche à comprendre la structure et le fonctionnement » (Vandenberghe 2007:493).

Les connaissances que l'on peut donner aux phénomènes sociaux dépendent de catégories et concepts propres à une communauté. La question de la relation sujet – objet dans l'approche réaliste se comprend à l'intérieur de cette idée et peut être considérée comme une séparation modérée : le sujet (chercheur) est extérieur à son objet d'étude, puisqu'il existe en dehors de lui. Cependant, il le construit également via ses outils. Par conséquent, à la suite de Tashakkori et de Teddlie, nous pouvons dire que la recherche est influencée par les valeurs des chercheurs (« value-ladenness of inquiry »), par les théories et hypothèses que ces derniers utilisent (« theory-ladenness of facts ») et qu'au final leur compréhension construit la réalité (« nature of reality ») (1998:8).

Quant à la causalité telle qu'elle se comprend dans le paradigme réaliste, il semble également nécessaire d'en dire deux mots, notamment pour la distinguer de celle utilisée par le paradigme positiviste. Du point de vue du réalisme, la causalité ne s'explique pas selon un modèle de successions régulières d'éléments ou d'événements. Le paradigme réaliste défend une vision qui conçoit l'existence de structures (niveau du réel) dans lesquelles il y a des éléments inter-reliés et qui, sous certaines conditions, peuvent se combiner entre eux et produire certains événements. Par conséquent, les effets des mécanismes causaux dépendent de certaines configurations (Maxwell 2004 ; Sayer 2000:13-17). La recherche de régularité ou de loi universelle ne participe pas du modèle causal prôné par le réalisme.

En transposant ces grands traits ontologiques et épistémiques à notre recherche, cela signifie que nous admettons **l'existence d'une réalité externe aux sujets interviewés même si celle-ci est toujours construite par les individus**. Adopter un tel angle suppose l'existence de **causalités sociales** qui se terrent derrière **les propos, comportements et significations des individus**. En s'appuyant sur un paradigme réaliste, nous nous distinguons d'une position purement constructiviste, mais aussi d'une position positiviste, comme nous le montrerons sous forme de tableau au point 2.2 lorsque nous présenterons les différences qui existent entre notre approche et celle du positivisme, du constructivisme ou du constructivisme radical.

2.1.2 Les paradigmes et explications sociologiques

Nous voilà en possession d'un fil rouge pour l'analyse de notre objet, mais nous devons continuer à le tisser. Il s'agit maintenant de définir un programme de recherche (Berthelot 2000:35-36) ou un paradigme (Kuhn 2008[1962]:30-31 ; Bryman 2004[1988]:453)⁶³ dans lequel « lire » le social, programme ou paradigme qui fournit des affirmations spécifiques sur le monde social dans lequel s'insère notre propre objet d'étude. Quelle grille de lecture théorique adoptons-nous en vue d'apporter une explication sociologique à nos données ?

En suivant la perspective de Weber que nous définirons un peu plus tard, nous avons le projet d'une lecture du social qui vise à comprendre le sens et les motifs des actions individuelles ainsi qu'à reconstituer les mécanismes et processus qui se terrent derrière ceux-ci (1995:28), projet que Berthelot qualifie de « double polarité complexe » (2000:262). En effet, nous sommes au cœur du « débat classique » en sociologie (Cuin

⁶³ Si Berthelot préfère parler de « programme de recherche », il ne s'éloigne pas des objectifs poursuivis par les paradigmes tels que le comprend Kuhn ou Bryman. Dans le cadre de la sociologie, un paradigme correspond à un ensemble de postulats sur la réalité sociale qui va guider la recherche ainsi qu'orienter l'interprétation des résultats.

2000:71), mais aussi de ce qui a pu causer d'importants désaccords au sein des différentes communautés de sociologues qui se sont succédées à partir de Durkheim – à qui on attribue le paradigme explicatif – et de Weber – qu'on renvoie au paradigme compréhensif – et ce faisant, au centre de l'opposition entre une perspective holiste⁶⁴, à joindre au premier, et une perspective individualiste⁶⁵, correspondant au second (Berthelot 2000:259-266 ; Cuin 2000:71)⁶⁶. Au final, dans un tel débat la question étant de savoir ce qui peut « supporter » l'explication sociologique : les structures ou les individus (Berthelot 2000:264) (ou les deux) ?

Très schématiquement, de ces deux propositions, une troisième a émergé dans l'histoire des sciences sociales. Elles tentent toutes de porter l'explication sociologique :

- Les structures sociales déterminent les actions des individus (paradigme fonctionnaliste ou structuraliste)⁶⁷ ;
- Les actions individuelles créent les structures sociales (paradigme de l'individualisme méthodologique ou de l'interactionnisme symbolique)⁶⁸ ;
- Ou alors, il faut davantage concevoir une dialectique entre structures sociales et actions individuelles : les individus déterminent les structures sociales qui déterminent les individus ou inversement (paradigme du constructivisme social ou du réalisme critique) (Mouzelis 2007).

Tel que nous comprenons notre travail et d'après les objectifs que nous nous sommes fixés, ce serait dans la troisième proposition que nous nous situerions. Nous pensons effectivement qu'il existe une logique dialectique entre individus et société, les premiers influençant la seconde, la seconde déterminant les premiers. Toutefois, les choses ne sont pas si simples, ontologiquement parlant ! Tout d'abord, même si le constructivisme social et le réalisme critique s'accordent pour dire que les structures sociales sont à la fois symboliques et à la fois réelles, ils diffèrent quant à la conceptualisation de l'impact (causalité) des structures sur les pratiques sociales et ne donnent pas le même poids ontologique aux individus et à la société : si Bhaskar penche davantage pour un dualisme

⁶⁴ Par holisme, le tout est supérieur à la somme des parties. L'explication sociologique partira du système plutôt que des éléments (comportements, conduites des individus).

⁶⁵ Par individualisme, il s'agit d'une explication sociologique qui partira des comportements individuels et de leurs combinaisons pour expliquer le système, les phénomènes sociaux.

⁶⁶ Notre découpage est très schématique et ne correspond pas réellement au contenu des travaux de ces deux auteurs cités, à savoir ceux de Durkheim et de Weber. Bien que plusieurs ouvrages de sociologie ont tendance à présenter de la sorte ces deux sociologues pour ensuite inscrire le paradigme explicatif et le paradigme compréhensif, force est de constater que l'analyse que font ces deux auteurs du social prend appui sur ces deux démarches. Par exemple, si Durkheim est « holiste » dans ses *Règles de la méthode sociologique* et veut expliquer le social par le social (2007 [1895]), il recourt aux raisons des actions individuelles dans son analyse sur *Le Suicide* (2007 [1897]). « A l'instar de tous les « grands classiques », jusqu'à Weber lui-même, le talent de Durkheim est bien d'analyser l'action sociale en *reconstituant* les motifs et les logiques des acteurs sans se risquer jamais à l'herméneutique douteuse du texte de leurs discours » (Cuin 2000:158, souligné par l'auteur). Dans le travail de sociologie, il semble en effet bien difficile de vouloir séparer société et individus. Nous aurons l'occasion de développer nos propos, notamment la perspective de Weber, dans les prochaines lignes de cette section.

⁶⁷ Rapidement dit, dans ce type de paradigme, l'éclairage sera surtout mis sur les structures, moins sur les individus, donc moins sur le travail de signification et par conséquent, moins sur la *compréhension*.

⁶⁸ Toujours de manière brève, dans ce nouveau paradigme, l'accent sera cette fois mis davantage sur les individus, leurs motivations, et moins sur les structures, donc moins sur l'*explication*.

ontologique⁶⁹, le constructivisme social propose de concevoir individus – société comme les deux faces d’une même pièce⁷⁰ (Mouzelis 2007⁷¹). Ensuite, quand on revient à notre recherche, à la concrétitude de notre enquête, le « véritable » enjeu qui semble alors se poser est celui de cerner ce qui sera le plus utile pour expliquer notre objet. Il devient alors parfois bien difficile de dégager, mais surtout de connecter ce qui relève de l’épistémologie, de la théorie et du terrain⁷². Néanmoins, nous voulons orienter notre regard vers deux programmes ou paradigmes qui nous apparaissent comme producteurs de sens et d’explications sociologiques fécondes pour notre travail, à savoir le constructivisme social tel que Berger et Luckmann l’ont conçu (2008 [1966])⁷³, mais aussi l’individualisme méthodologique pensé par Boudon (1992, 1997). Ces deux programmes, qui « agiront » en toile de fond, nous semblent compatibles avec les grandes lignes développées dans le point 2.1.1.

⁶⁹ Dans le deuxième chapitre de son livre *The Possibility to Naturalism* (1998 [1979]), Bhaskar critique notamment la position de Berger et Luckmann dans leur *Construction sociale de la réalité* (2006 [1966]), qui donneraient un poids égal aux réaliés objectives et aux réalités subjectives. Pour Bhaskar, les structures existent avant les individus. Toutefois, Berger et Luckmann, en introduction de leur célèbre livre, annonce directement la couleur : « Nous avons (...) exclu de la sociologie de la connaissance les problèmes épistémologiques et méthodologiques (...) notre dessein est (...) théorique ». (2008:59-61). Ces deux auteurs ne se prononcent pas sur la réalité *ontologique*, mais bien sur la réalité telle qu’elle est construite par les individus (ibid.:61).

⁷⁰ Cf. Giddens (2012 [1984]) qui a cherché, via sa théorie de la structuration, de sortir du déterminisme des structures ou de la focalisation sur le sujet individuel, en offrant une vision circulaire entre société et individus. Il parle de « dualité » pour signifier que individus et société sont les deux faces de la même pièce (cf. par exemple Mouzelis 2007:5-6).

⁷¹ Dans son article, Mouzelis veut apporter une voie de conciliation entre ces deux positions. S’il s’accorde avec le réalisme pour dire que les structures sociales ont aussi un pouvoir causal, il pense toutefois, avec le constructivisme social, que celui-ci est différent du pouvoir causal des individus (2007). Il cherche alors à relier ces deux causalités dans des processus d’interactions. Ce projet peut être mis en parallèle avec celui contenu dans le livre de Corcuff, *Les nouvelles sociologies*, dans lequel il propose un relationnisme méthodologique.

⁷² Nous trouvons que Berthelot résume parfaitement nos propos en soulignant les deux pôles de tension de la sociologie avec d’un côté : « [sa] prétention au statut de science [qui l’] oblige à rompre avec les discours non scientifiques, à expliciter, et dès lors à problématiser les principes de scientificité qu’elle promeut dans la connaissance du social ; de l’autre, le mouvement de la science en marche, l’activité au quotidien de chercheurs, rassemblant des hypothèses, « bricolant » des appareils conceptuels, transposant des modèles, crée un paysage chaotique, reposant régulièrement la question de son unité » (2000:83). Lire aussi la petite réflexion proposée par Berger dans son *Invitation à la sociologie* (2012 [1963] :46-47) et qui a pour titre « Ni un spécialiste de la méthodologie ».

⁷³ Que nous dit Bhaskar (1998 [1979]), partant de sa position réaliste, concernant la conception de la réalité sociale, c’est-à-dire dans la transposition de ce paradigme en sciences naturelles aux sciences sociales ? A ses yeux, la société ne se réduit pas « à une représentation sociale (...) mais (...) [à] un ensemble complexe et stratifié entre des positions sociales qui préexistent aux individus et dont on peut dire que, en vertu des effets émergents qui le composent, il existe relativement indépendamment des individus » (Vandenberghe 2007:490). Par conséquent, si la société est constituée d’événements et de faits, derrière lesquels se trouvent des mécanismes, des structures qui ont un pouvoir causal, il faut chercher à les découvrir en vue d’expliquer les événements observables et les faits observés. Plus précisément, toujours en reprenant les propos de Vandenberghe lisant Bhaskar : Les structures sociales n’existent pas en dehors des actions individuelles ; elles existent car elles produisent des effets sur les individus, mais elles ne peuvent se réduire à ceux-ci. Les structures sociales n’existent pas en dehors des conceptions des acteurs. Les structures sociales sont des structures historiques ; les individus peuvent les changer (2007:495). La perception véhiculée ici met l’accent sur les relations sociales comme fil conducteur des analyses sociologiques plutôt que sur les individus ou les groupes d’individus. La lumière est mise sur les relations qui se tissent entre individus qui assument certaines positions ou rôles. Ces positions ou rôles vont alors définir certains types de relations qui font système (Vandenberghe 2007:495-497 ; Bhaskar 1998 [1979]).

Avec les propositions de Berger et Luckmann, nous voulons observer, au travers des exemples de désaffiliation du milieu évangélique, **les liens qui se tissent** – la dialectique qui prend place – **entre individus et structures notamment au niveau de la construction de la réalité et de sa « re-construction »**. Cependant, nous voulons également **mettre en lumière les actions des individus** dans le cadre des désaffiliations d'un univers religieux. C'est pourquoi nous aurons également recours aux propositions de Boudon. Avant de dégager et de lier les propositions les plus importantes de ces deux programmes pour notre travail, nous voulons encore préciser comment nous concevons « l'explication sociologique ».

a) Lier explication et compréhension

Nous l'avons rapidement évoqué lorsque nous avons regroupé explication – holisme et compréhension – individualisme, il faut être conscient que les positions dégagées précédemment posent en elles-mêmes la question de la « forme » et du « ressort logique » donnés aux explications sociologiques (Berthelot 2000:263). Derrière ces propositions se trouvent des modèles spécifiques pensés et conçus pour approcher le réel.

« S'il fallait dégager un vecteur historique du mouvement de définition de l'objet en sociologie, on pourrait à bon droit retenir celui de l'objectivisme et de ses dénégations successives » (ibid.:32)⁷⁴. Et effectivement, l'histoire de la connaissance en sociologie est largement parcourue par cette tension entre un modèle naturaliste et objectiviste (*les phénomènes sociaux et les objets de la nature sont épistémologiquement du même statut, de ce fait le même type d'explication basé sur la recherche de lois causales ou fonctionnelles peut leur être fourni*) et un modèle intentionnaliste (*les phénomènes sociaux relèvent de raisons significatives et ne peuvent être traités comme des objets de la nature, nécessitant ainsi un autre cadre épistémologique*) (ibid.:32-33 ; Cuin 2000:116). La perspective sociologique change profondément si on considère le monde social en termes de causalité ou alors en termes de significations. Deux positions extrêmes se dégagent (ibid.; Cuin 2000:46, 114-120 ; Biesta 2010:102-103) :

(1) Si on suppose que le monde est fait de causes et d'effets ainsi que de liens entre eux, quand on observe un événement X, on peut prétendre à identifier la cause qui l'a produit et ainsi *l'expliquer*,

(2) Mais on ne peut pas donner le sens de cet événement. Il faut donc supposer que le monde est fait d'intentions et de raisons afin de *comprendre* l'événement.

Faut-il choisir son camp ? Ou peut-on opter pour une vision conciliant explication et compréhension dans l'interprétation de notre objet ? A l'instar de plusieurs sociologues, mais aussi parce que notre intérêt est d'apporter un maximum d'éclairage à notre objet d'étude, nous reconnaissons le « dualisme ontologique » des phénomènes sociaux (Cuin 2000:116) : la société est faite à la fois de la subjectivité des individus, de leurs actions, mais elle est également objective, constituée de structures pouvant avoir un effet sur les

⁷⁴ Une telle récurrence fait dire à Berthelot que cela « montre exemplairement la solidarité unissant en sociologie, définition de l'objet, modèle de scientificité et programme d'analyse » (2000:33).

actions individuelles⁷⁵ (ibid.:101-121). Nous adhérons à la réflexion proposée par Dubet :

« Il n'y a pas à choisir entre l'individu et la société, les deux objets nous étant donnés ensemble avec le paradoxe qui leur est associé : l'individu est pleinement social et la société est la résultante des actions individuelles. On ne gagnera pas en clarté en déplaçant le problème vers une opposition entre « subjectivisme » et « objectivisme », entre « compréhension » et « positivisme » puisque chacune a besoin de l'autre ; il n'est guère imaginable d'expliquer sans comprendre et de comprendre sans expliquer. En fait, le problème du sociologue reste des plus classiques : l'individu est le lieu où s'articulent l'acteur et le système, l'action et les faits sociaux, la subjectivité et l'objectivité, la construction de la société et l'imposition de la société aux acteurs » (2005:3).

Dans ce travail, nous souhaitons dépasser le débat classique (cf. Corcuff 2009:7-20) qui opposerait donc « explication et compréhension, holisme et individualisme » (Berthelot 2000:264)⁷⁶ pour apporter une explication sociologique tenant compte des deux versants du social⁷⁷. Pour cela, nous nous tournons vers Weber⁷⁸ et son explication causale qui se base sur la compréhension des acteurs :

⁷⁵ Nous pensons que la position réaliste, telle que nous l'avons décrite précédemment, supporte une telle posture. Si la tendance est d'associer « explication » et « compréhension » on peut s'interroger à la suite de Vandenberghe – par ailleurs très critique face à cette tendance (2007:502-503) – devant certaines études qui ont recours à ce type d'interprétation qui ne semble pas en totale cohérence avec leur posture ontologique : « Combiner la négation ontologique de l'existence des entités collectives et des faits sociaux avec une affirmation de leur pertinence méthodologique dans l'explication sociologique des actions individuelles, ne me semble pas consistant pour un sociologue et conduit directement à une contradiction performative » (2007:490). D'après Berthelot, « le sociologue peut travailler sans avoir à se déterminer sur la nature ultime des entités qu'il manipule. En revanche il ne peut éviter de se poser la question de la légitimité de les introduire comme causes agissantes dans le processus explicatif » (2000:263). Des auteurs comme Sismondo (1993) ou Burningham et Cooper (1999) répondent aux critiques réalistes qu'il faut faire une distinction entre plusieurs postures constructivistes et que la plupart d'entre elles acceptent généralement l'existence d'une réalité, car pour celles-ci, leur position ontologique n'étant pas de nier l'existence d'une réalité, mais d'adopter plutôt une attitude sceptique face à une telle question (Andrews 2012:43).

⁷⁶ Ces deux paradigmes pourraient presque s'opposer encore à un troisième paradigme, celui de l'ethnométhodologie de l'École de Chicago (Baudry 2007). L'approche valorisée par ce courant – plus précisément par la deuxième École de Chicago, à partir des années 1940 – vise notamment à dépasser la problématique entre d'un côté « expliquer » et d'un autre « comprendre » les faits sociaux. Pour ce faire, elle prône l'observation participante : connaître la réalité sociale, être dans le contexte, la situation étudiée pour ensuite dégager les processus qui sont *en train de se faire*, l'idée étant que les individus adaptent continuellement leurs attitudes et comportements aux situations qui sont toujours changeantes. Les principaux tenants de cette approche sont Becker (1963), Goffman (1959, 1963, 1967) ou encore Strauss (1959), cf. Breton (2004).

⁷⁷ « Expliquer » dans le sens de la recherche, selon le modèle des sciences de la nature, des liens de cause à effet, des déterminants extérieurs qui produisent les faits sociaux. « Comprendre » dans le sens de dégager les motifs internes aux conduites sociales. Que nous nous situons au niveau de *l'explication* ou au niveau de *la compréhension*, nous produisons une interprétation sur les phénomènes observables (Cuin 2000:46) : « (...) il s'agit bien d'inscrire le « réel » dans un savoir et, pour ce faire, de traduire les faits momentanément insignifiants dans un langage connu au sein duquel ils acquerront une signification, c'est-à-dire de les faire passer de l'incohérence et de la discontinuité à la cohérence que leur confère leur organisation dans une structure douée de sens » (ibid.). L'interprétation peut être autant l'affaire d'une explication causale que celle d'une approche plus significative. Cuin départage l'interprétation de type

« La compréhension peut signifier d'une part la compréhension *actuelle* [*aktuelles Verstehen*] du sens visé dans un acte (y compris une expression) (...) Elle peut également signifier d'autre part une compréhension *explicative* [*erklärendes Verstehen*] Nous « comprenons » parce que nous saisissons la *motivation* [*motivationsmässig*] » (1995:34-35, souligné dans le texte)

Weber propose donc deux types de compréhension : 1) la compréhension de l'acte en lui-même 2) la compréhension « explicative » qui consiste à « saisir la motivation » en reconstituant les séquences selon une logique causale (1995:28, 34-35). Pour Weber, afin d'obtenir une bonne interprétation, il faut une adéquation entre les significations et les causes. Il faut pouvoir lier les deux niveaux de compréhension :

« Une *interprétation causale juste* d'une activité concrète signifie que le déroulement extérieur et le motif sont reconnus comme *se rapportant l'un à l'autre et compréhensibles* significativement dans leur ensemble. Une interprétation causale juste d'une activité *typique* (type d'acte compréhensible) signifie que l'on peut établir que le déroulement de l'activité reconnue comme typique est aussi bien significativement adéquat (à un degré quelconque) que causalement adéquat (à un degré quelconque) » (ibid.:38-39, souligné dans le texte)

Des auteurs tels que Boudon (1997), Esser (1999:194-201) ou Stolz (2001b) poursuivent ce genre de raisonnement que nous voulons appliquer à notre analyse. Nous concluons avec Cuin :

« Sans doute l'objet des [sciences sociales] est-il constitué par des oeuvres humaines résultant elles-mêmes d'une action, c'est-à-dire de conduites subjectives. Mais, pour autant que l'entreprise sociologique ait un sens, elle doit considérer ces conduites et leurs produits comme explicables – quelles que soient les procédures de cette explication : références à des contraintes externes ou à des choix délibérés, à la rationalité ou à l'affectivité, aux déterminismes ou aux significations. Même les démarches les plus résolument herméneutiques ne peuvent, sans accepter de sortir du cadre de la science, se dispenser de construire leur objet d'analyse en objectivant la subjectivité de l'acteur et en faisant un *fait* » (souligné par l'auteur, 2000:120)

Telles seront les grandes lignes de notre travail qui s'inscrit dans deux paradigmes sociologiques spécifiques comme les prochaines sections vont le souligner.

explicatif qui se résumerait dans un « comprendre pourquoi » dont le sens serait extérieur au phénomène à un « comprendre pourquoi » dont le sens serait cette fois intérieur à celui-ci (2000:48, 47-54, 55-65).

⁷⁸ Pour Weber, la sociologie est « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets » (1995:28).

b) Le constructivisme social avec Berger et Luckmann

Plus précisément une des bases qui servira à l'analyse des processus de désaffiliation du milieu évangélique se rapporte au constructivisme social tel qu'il s'est déployé dans l'ouvrage principal de Berger et Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (2008 [1966])⁷⁹.

La lecture que Berger et Luckmann appliquent au social postule l'existence d'une réalité qui est à la fois objective et subjective⁸⁰. La réalité s'extériorise des individus qui la produisent continuellement au travers de leurs perceptions, représentations, connaissances. Cette même réalité est également objectivée car son existence est perçue comme autonome, institutionnalisée, elle est transmise et partagée. En somme, les deux auteurs cherchent à montrer par quels processus (typification, externalisation, objectivation, institutionnalisation, légitimation, intériorisation) s'établit socialement en réalité objective toute connaissance subjective⁸¹.

Partant de leur proposition que « la société est une production humaine. La société est une réalité objective. L'homme est une production sociale » (2006:128), la construction sociale de la réalité se déroule ainsi sur plusieurs temps, liés et complémentaires : l'externalisation – l'objectivation – l'intériorisation.

Notre intérêt concernant cette théorie se focalise essentiellement sur le dernier point. Il se concentre tout particulièrement sur les processus pensés par Berger et Luckmann qui permettent de transmettre et de maintenir un corps de connaissances que s'est approprié, en tant que réalité, un groupe d'individus donné. Ainsi, nous nous focalisons sur les processus d'intériorisation (socialisation) et sur les processus de légitimation mis en place pour garantir la réalité défendue, processus que les mécanismes de désengagement religieux peuvent ébranler, remettre en question. Interviennent alors les

⁷⁹ Nous nous accordons parfaitement aux propos tenus par Corcuff qui nous explique que si ces auteurs (parmi tous ceux qu'il a choisis dans ses *nouvelles sociologies*) « supposent bien un *moment de déconstruction* – c'est-à-dire d'interrogation de ce qui se présente comme « donné », « naturel », « intemporel » et/ou « homogène » – (ils) appellent ensuite des investigations sur les processus de construction de la réalité sociale (*moment de re-construction*). Dire qu'une maison est « construite » signifie simplement qu'elle est le résultat d'un travail humain et qu'elle n'a pas été là de toute éternité, et non qu'elle n'existe pas, bien au contraire. Le langage constructiviste ainsi entendu participe donc de *nouvelles formes de réalisme*, se distinguant toutefois des formes classiques de positivisme, car interrogeant le « donné » (2009:18, souligné par l'auteur). D'ailleurs nous reprenons la référence donnée par Corcuff à savoir « Un entretien avec Thomas Luckmann » de Ferreux dans lequel le chercheur dit être presque « matérialiste » comparé à certains constructivistes : « la notion que les choses sont construites socialement, arbitrairement, très arbitrairement, est tout à fait vraie. Mais sur aucune base du tout, sur aucune base psychologique, cela c'est totalement erroné » (Ferreux 2006:50).

⁸⁰ Ces deux auteurs s'inscrivent dans la sociologie de la connaissance qui postule que la réalité est construite socialement. Par conséquent, cette sociologie doit analyser les processus qui permettent sa réalisation (2008:41) ; elle « s'intéresse à tout ce qui est considéré comme « connaissance » dans une société » (ibid.:61). Les influences théoriques de ces deux auteurs sont multiples. Il y a tout d'abord Alfred Schütz (1972 [1932]) et sa sociologie phénoménologique concernant notamment les fondements de la connaissance dans la vie quotidienne ; Durkheim pour sa vision de la réalité sociale à laquelle a été ajoutée la conception dialectique de Marx, permettant ainsi d'apporter la contribution de Weber au sujet de la subjectivité de la réalité sociale ; finalement Mead complète l'ensemble en donnant des bases plus socio-psychologiques pour l'analyse de l'intériorisation de la réalité sociale par l'individu (cf. « Introduction. Le problème de la sociologie de la connaissance », Berger et Luckmann 2008:41-67). Les fondements sont ainsi posés pour étudier une réalité qui est à la fois objective et à la fois subjective.

⁸¹ D'ailleurs ces deux auteurs font sien de montrer le « caractère duel de la société » : son versant objectif et son versant subjectif produisent sa réalité (2008:66). Ainsi, pour Berger et Luckmann, il n'y a pas de contradictions entre les propositions d'un Durkheim et celles d'un Weber (ibid.).

processus de socialisation secondaire, c'est-à-dire l'apprentissage de nouvelles normes et de nouveaux comportements propres à d'autres groupes.

c) L'individualisme méthodologique avec Boudon

Avec le paradigme ou le programme proposé par Boudon, connu sous le nom de la sociologie de l'action ou actionniste (1992), le regard du sociologue se dirige dans un premier temps vers les actions individuelles qui auront alors un effet sur les structures qui à leur tour agiront sur celles-ci. Trois postulats sont à la base de ce paradigme (Boudon 2012:35) :

1. Tout phénomène social est le *résultat de comportements individuels* ;
2. Pour analyser les comportements, il faut les *comprendre*, c'est-à-dire reconstruire le *sens* qu'ils ont pour les individus qui les produisent ;
3. Les individus ont des *raisons* d'agir.

Derrière cela, il faut détailler deux principes : celui de l'individualisme méthodologique et celui de la rationalité.

Par *individualisme méthodologique*, cela signifie que pour expliquer un phénomène social, il est nécessaire de « retrouver ses causes individuelles, c'est-à-dire comprendre les raisons qu'ont les acteurs sociaux de faire ce qu'ils font ou de croire ce qu'ils croient » (Boudon 1992:27). Si l'individu et ses motivations constituent le nœud de l'explication du phénomène social, Boudon met en garde de considérer « l'acteur social comme suspendu dans une sorte de vide social » (ibid.:28). La socialisation de celui-ci, les interactions qu'il entretient et qui le lie avec les autres, mais aussi le contexte social fait de contraintes et de normes sont autant d'éléments qui s'imposent à lui (ibid.). Il s'agit alors de prendre en considération ces différents paramètres, tout en axant l'analyse sur les actions.

Par *rationalité*, il s'agit de trouver le « pourquoi » de ces comportements, cerner leur sens. En tant que postulat méthodologique, l'acteur social est considéré comme rationnel (ibid.:35). Boudon opte pour l'expression de « bonnes raisons » : elles permettent « de repérer les cas où l'acteur s'appuie, sans être déraisonnable pour autant, sur des raisons dont il n'est pas sûr qu'elles soient objectivement fondées » (ibid.:41). La rationalité dépend non seulement des « caractéristiques sociales » de l'acteur, mais peut également dépendre des valeurs auxquelles il croit (Boudon et Bourricaud 1994:481).

Dernier point à retenir dans l'explication proposée par la sociologie actionnelle est celui des effets de composition ou d'agrégation : à savoir « la relation entre les actions et préférences individuelles et les effets collectifs qu'elles produisent » (ibid.:16). En ce qui concerne notre thématique, c'est bel et bien le moment où plusieurs individus agissent selon leurs « bonnes raisons » en quittant leur environnement religieux, actions qui, mises en relation, créent le phénomène des désaffiliations du milieu évangélique.

d) Lier les paradigmes

Lier ces deux paradigmes nous permet d'apporter un éclairage explicatif au phénomène à l'étude. En effet, la perspective de Berger et Luckmann permet de comprendre comment un milieu tel que l'évangélisme arrive à se reproduire, à garder sa réalité, à

travers la succession des générations. Par l'intériorisation via les processus de socialisation, l'individu intègre la réalité du milieu qui devient alors sienne. Toutefois, cette reproduction n'est pas sans faille et unilinéaire. La perspective de l'individualisme méthodologique de Boudon permet quant à elle d'expliquer pourquoi malgré la socialisation des individus, ils peuvent quitter leur groupe. Ainsi si le milieu se reproduit essentiellement par la socialisation, des changements peuvent intervenir au niveau des individus qui modifieront leurs comportements produisant un nouveau phénomène social tel que celui des désaffiliations du milieu évangélique. En somme, l'individu socialisé dans un monde objectif (socialisation primaire) peut être socialisé dans un autre monde objectif (car il y a un pluralisme de réalités et d'identités) (socialisation secondaire), passage qui se comprend également car l'individu a des raisons d'agir ainsi tout en tenant compte des contextes normatifs ainsi que des ressources dont il peut bénéficier. Lier ces deux paradigmes permet finalement d'apporter un éclairage qui sera à la fois macrosociologique et à la fois microsociologique.

2.1.3 Des méthodes mixtes (méthodologie)

En fonction du type de nature du réel et des possibilités de le connaître, différentes façons de l'appréhender *concrètement* vont être possible. Un certain découpage prévaut encore largement en sciences sociales renvoyant à l'idée que les recherches quantitatives et qualitatives sont ontologiquement (nature du réel social) et épistémologiquement (relation sujet – objet) différentes, et de ce fait elles le deviennent méthodologiquement car les techniques pour découvrir ou connaître l'objet dépendent de ces deux premiers niveaux (Groulx 1997:2)⁸². Ainsi, les premières se comprennent dans le paradigme de type positiviste cherchant à appliquer à la réalité sociale un mode d'analyse propre à la réalité naturelle dont la recherche de généralisation, de régularité et de causalité en constitue les points forts, valorisant une logique déductive (hypothèses, du général au particulier). Les statistiques sont le moyen d'appréhender ce type de réalité. Pour les secondes, de type constructiviste, la réalité sociale ne peut se comprendre selon ce paradigme positiviste car elle est constituée du sens et des significations (multiples) que les individus projettent sur elle. De ce fait, elles mettent en avant d'autres modèles axés sur le relativisme ontologique, le subjectivisme épistémologique et l'herméneutique méthodologique ainsi que sur une logique davantage inductive (du particulier au général) (ibid.:2-3 ; Creswell 1994:1-19 ; Tashakkori and Teddlie 1998:7 ;10 ; Bergman 2008:12)⁸³. Discours ou observations sont alors quelques techniques en vue d'appréhender ce type de réalité(s)⁸⁴. Cependant,

⁸² A l'heure actuelle, le débat entre compatibilité et incompatibilité semble moins fort, mais dans les années 1970-1980, il a créé d'importants clivages (Howe 1988 ; Hammersley 1992 ; Bryman 2004 [1988]) ce qui a conduit Tashakkori et Teddlie, entre autres, à parler de « paradigm wars » (1998:3-4).

⁸³ Nous pouvons citer Guba et Lincoln (1989) ou Denzin et Lincoln (1998:27) comme défenseurs des approches de type constructiviste ou Le Moigne (2002, 2003, 2006) et Morin (1984) pour la France.

⁸⁴ Ce découpage posé, dans la concrétude de la pratique de la recherche, un certain nombre d'études qualitatives partent de positions réalistes voire positivistes (Maxwell and Mittapalli 2010:151). Et comme le dit Vandenberghe, bien qu'il soutienne l'importance d'avoir un cadre épistémologique : « (...) on ne peut pas faire de la recherche sur un objet et mettre réflexivement en question en même temps les conditions de possibilité de l'objet de la connaissance » (2007:502). De tels constats conduisent Nguyễn-Duy et Luckerhoff, sur la base d'une lecture de Hacking qui a revisité les origines et les emplois divers du « constructivisme » en sciences (2008), à remettre en question le lien quasi naturel entre paradigme constructiviste et recherche qualitative, le second comme la « créature méthodologique » du premier (2007:8).

depuis quelques années, des chercheurs travaillent à dépasser les oppositions supposées de ces deux méthodes et à montrer les possibilités de les combiner entre elles. On parle alors de *mixed methods*, de **méthodes mixtes** (Tashakkori and Teddlie 1998, 2009, 2010 ; Creswell 2003⁸⁵). Selon Creswell et Plano Clark (2011:5) une recherche qui prend appui sur les méthodes mixtes est :

« a research design with philosophical assumptions as well as methods of inquiry. As a methodology, it involves philosophical assumptions that guide the direction of the collection and analysis of data and the mixture of qualitative and quantitative data in a single study or series of studies. Its central premise is that the use of quantitative and qualitative approaches in combination provides a better understanding of research problems that either approach alone »

Nous concernant, nous voulons à la fois expliquer les causes des désaffiliations en partant de certains mécanismes (régularités), mais aussi comprendre le sens que les individus (les désaffiliés) donnent à leur expérience (singularités). D'un point de vue méthodologique, les données recueillies en vue de construire notre discours sociologique seront à la fois des données qualitatives et quantitatives. Précisons toutefois que les deux types de données ne seront pas traités de manière égale. Notre analyse des processus de désaffiliation se construira d'abord sur le matériel qualitatif, puis dans une moindre mesure sur les données quantitatives⁸⁶. Il faut faire une distinction entre le type de recherche et le matériel empirique, entre le cadre qui produit les données et le type de données récoltées (Avenier et Thomas 2011:4). Comme cela a déjà été précisé, notre thèse est une partie d'un tout, à savoir une partie du projet *EIP* dont le *design* ou plan de recherche s'inscrit dans les méthodes mixtes. Par conséquent, le matériel employé pour cette thèse sera davantage qualitatif, mais découle d'un design de recherche associé à la méthodologie des méthodes mixtes. Nous aurons l'occasion d'explicitier ces divers points dans la deuxième partie de ce travail, lorsqu'il sera question d'aborder plus en détails les différentes phases de la méthodologie.

Reste que quand le projet de recherche est de vouloir combiner données qualitatives et quantitatives, plusieurs questions se posent : Est-ce possible ? Peut-on associer différentes affirmations sur le réel ? Quel ensemble épistémologique est le plus approprié pour rassembler les connaissances issues de cette combinaison ? (Biesta 2010:100). Face à ces questions, ce « troisième » courant méthodologique (Tashakkori and Teddlie 1998, 2009, 2010) apporte deux types de réponse.

Un certain nombre d'auteurs proposent une posture pragmatique (Howe 1988 ; Tashakkori and Teddlie 1998, 2010 ; Creswell 2003). Pour ces derniers, cette conception suppose que la recherche doit être guidée par des objectifs méthodologiques, définie par les questions de recherche plutôt que par des objectifs épistémologiques (Tashakkori and Teddlie 1998 ; Creswell 2003). En fonction de ses questions et buts, le chercheur

⁸⁵ De nombreux ouvrages méthodologiques sur les méthodes mixtes ont été publiés, ouvrages essentiellement anglo-saxons. Nous nous axons sur des auteurs tels que Tashakkori, Teddlie ou Creswell en particulier, notamment pour leur intense production et les nombreuses rééditions de leurs livres.

⁸⁶ Dans la deuxième partie de ce travail appelée « méthodologie », il s'agira de présenter concrètement les données utilisées dans ce travail, les techniques de récolte, mais aussi les critères de validité. Ici, nous nous situons sur le niveau réflexif de la méthodologie, ce qui permet de lier (le maximum possible) l'ontologie et l'épistémologie (nature des connaissances et possibilités d'y accéder) à la pratique de la recherche (moyens concrets utilisés en vue de fabriquer ces connaissances).

optera alors pour un certain design de recherche⁸⁷. A l'opposé, si Maxwell et Mittapalli, s'accordent pour dire que la pratique de la recherche n'est pas nécessairement liée à un ensemble d'affirmations sur le réel, la position épistémologique a une influence et une importance sur la recherche en elle-même car elle dit quelque chose sur sa valeur, sur sa validité :

« ontological, epistemological, and axiological assumptions are real properties of researchers and evaluators, part of what Henry et al. (1998 ; Mark et al. 2000) call values » (2010:146-147).

Par conséquent, ils optent pour la posture du réalisme car selon eux :

« As a philosophical perspective that validates and supports key aspects of both qualitative and quantitative approaches while identifying some specific limitations of each, realism can constitute a productive stance for mixed methods research and can facilitate a more effective collaboration between qualitative and quantitative researchers » (2010:146).

D'après ces deux auteurs, le paradigme réaliste permet d'apporter un soutien méthodologique à cette combinaison de méthodes qualitatives et quantitatives au niveau des explications causales, de la question des significations et de la réalité, de la validité et de la diversité. En argumentant chaque point, les deux chercheurs veulent, via la position réaliste, dépasser les critiques formulées à l'encontre de l'une ou de l'autre approche (Maxwell and Mittapalli 2010:154-160)⁸⁸ :

- En ce qui concerne les explications de type causal, les phénomènes sociaux ne peuvent être analysés par l'intermédiaire de modèles construits sur des lois universelles (Sayer 1992:2-3). Il faut davantage axer sur les processus de causalité entre les événements (Maxwell and Mittapalli 2010:155). En somme, la perspective change car il faut essayer de découvrir comment ces processus fonctionnent dans certaines configurations, et non chercher les régularités qui lient un événement social à un autre quel que soit le contexte (Sayer 1992:241-251). En liant la description causale (contexte sociohistorique) et l'explication causale, Maxwell et Mittapalli veulent dépasser la « simple » recherche de régularités.
- Dans la perspective réaliste, le domaine du sens, des significations, des croyances est considéré comme égal au domaine physique. Toutefois, comme le rappellent Maxwell et Mittapalli, il ne s'agit pas de penser en termes de dualité : un monde mental et un autre physique. Pour les réalistes, la réalité est unique, mais il y a différentes perspectives, diverses façons de le concevoir et de le comprendre (2010:157). Les perceptions ne peuvent pas être appréhendées par des chiffres, mais par l'interprétation (Sayer 2000:17-18).

⁸⁷ Les divers plans de recherche seront présentés dans la méthodologie.

⁸⁸ Dans ces quelques pages, les deux auteurs présentent ces quatre points en lien avec de nombreuses références bibliographiques.

- La question de la validité dans le paradigme réaliste ne relève pas uniquement de procédures, mais aussi de relations entre les explications données et le phénomène expliqué : la validité relève des méthodes employées, mais aussi du contexte dans lequel prend place l'étude (Maxwell and Mittapalli 2010:159).
- La diversité est un phénomène réel et peut être davantage analysée par le biais des techniques des deux méthodes. Alors que les méthodes quantitatives auront tendance à créer des descriptions générales et causales simplifiant les phénomènes – la variété des significations et la diversité des contextes n'étant pas prises en compte – les méthodes qualitatives, quant à elles, tenderont également à produire des résultats uniformes sur des situations particulières – sur la base d'échantillons trop réduits. En combinant ces deux méthodes, leur complémentarité semble évidente pour Maxwell et Mittapalli (ibid.:159-160).

Ainsi, Maxwell et Mittapalli concluent :

« To sum up (...) we are not simply claiming that realism is a productive stance for mixed method research because it is compatible with both qualitative and quantitative research and treats the two perspectives as equally valid and useful. We have also argue that realism has important implications for both approaches, ones that push both qualitative and quantitative researchers to examine more closely some issues that they typically dismiss or ignore. Realism can therefore not only help to integrate the two approaches into a more coherent combination, and promote closer and more equal cooperation between qualitative and quantitative researchers, but can serve to increase the usefulness of both approaches » (2010:160)⁸⁹

Pour notre part, nous pensons, à l'instar des chercheurs défendant la position pragmatique, que les objectifs et questions de recherche sont importants et qu'ils guident les choix méthodologiques. Au final, tout sociologue veut faire son travail, à savoir produire un discours sur le social et les individus qui le composent. Mais nous pensons aussi que ce discours ne peut se passer d'une réflexion de type ontologique et épistémologique. Une réflexion plus approfondie est nécessaire en vue de construire un programme de recherche qui soit le plus cohérent possible, de ses débuts à sa finalité. Il faut bien savoir de quel « monde » ou « réalité » nous parlons pour que notre discours soit jugé de pertinent (ou non). Par conséquent, nous pourrions dire que nous sommes dans une **posture pragmatique modérée et réaliste**.

2.2 Les autres positions épistémologiques

Avant de clore ce deuxième chapitre, il nous faut préciser que notre perspective ne constitue pas le courant dominant de la production sociologique (qualitative) actuelle

⁸⁹ Dans un ouvrage qui vient de sortir, Maxwell développe plus en détails l'approche du réalisme dans la conduite d'une recherche de type qualitatif (2012).

qui est largement inscrite dans le paradigme constructiviste (Boudon 1997a ; Cuin 2000:19 ; Kremer Marietti 2002:66-67 ; Vandenberghe 2007:489, 501-503)⁹⁰. D'importantes différences quant à l'approche du social émerge selon que l'on soit « constructiviste » ou « réaliste ». Pour en comprendre les divergences, nous allons présenter les traits centraux des principales approches généralement rangées dans le paradigme constructiviste, puis constructiviste radical qui se sont développés par opposition au paradigme positiviste (Berthelot 2000:32-37 ; Nguyễn-Duy et Luckerhoff 2007:5) puis réaliste. Ce détour est capital pour comprendre ce que nous faisons par rapport au reste de la production, et permet de résumer nos fondements épistémologiques ainsi que nos buts méthodologiques et théoriques en opposition aux autres approches. Afin d'exprimer au mieux les différentes positions que l'on peut trouver dans les travaux sociologiques actuels, nous avons opté pour la présentation sous forme de tableau (T1). Il tient compte des quatre positions évoquées précédemment d'après ce qu'elles nous disent quant aux trois niveaux traités dans ce chapitre (ontologique – épistémologique – méthodologique).

⁹⁰ Sous le terme de « paradigme constructiviste » se regroupent, en réalité, plusieurs approches, cf. note 63.

Tableau 1 (T1) : Tableau récapitulatif concernant les principales orientations épistémologiques en sociologie en fonction de trois questionnements : ontologique – épistémologique – méthodologique⁹¹

	Position « positiviste »	Position « réaliste » (nous)	Position « constructiviste »	Position « constructiviste radical »
<p>Niveau ontologique :</p> <p>Qu'est-ce que le réel et que peut-on en connaître ?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Existence d'un réel indépendant des conceptions du chercheur. - Réel déterminé par des causes externes (selon modèles des lois de la nature). 	<ul style="list-style-type: none"> - Existence d'un réel indépendant mais aussi construit par les conceptions du chercheur. - Réel déterminé par des causes externes et construit. 	<ul style="list-style-type: none"> - Existence de multiple réels socialement construits. - Pas de lois causales. 	<ul style="list-style-type: none"> - Existence d'un réel vécu, expérimenté (multiple ou unique, pas de postulats). - Pas de postulats quant au fondement du réel.
<p>Niveau épistémologique :</p> <p>Quelle est la relation entre le sujet et l'objet ? Comment asseoir « la vérité » ?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Séparabilité entre chercheur et objet. - Mode de connaissance du réel transparent et complet. 	<ul style="list-style-type: none"> - Séparabilité partielle entre chercheur et objet. - Mode de connaissance du réel par le biais d'explications et d'interprétations (la réalité n'est pas donnée dans sa globalité). 	<ul style="list-style-type: none"> - Non séparabilité entre chercheur et objet. - Mode de connaissance du réel par schéma conceptuel. L'investigation crée, construit la « vérité ». 	<ul style="list-style-type: none"> - Non séparabilité entre chercheur et objet. - Mode de connaissance du réel par schéma conceptuel. Le réel se donne via son apparence phénoménale.
<p>Niveau méthodologique :</p> <p>Comment fabriquer, élaborer les connaissances sur le réel ?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Méthode expérimentale et vérification des d'hypothèses. 	<ul style="list-style-type: none"> - Combinaison de méthodes. 	<ul style="list-style-type: none"> - Méthodes de type herméneutique. 	<ul style="list-style-type: none"> - Possibilité de plusieurs méthodes.

⁹¹ Pour construire ce tableau, plusieurs sources ont été sélectionnées, par ordre alphabétique, toutes positions confondues : Avenier et Thomas (2011) [vue générale]; Duchastel et Laberge (1999) [vue générale]; Gavard et al. (2008) [vue générale]; Glaserfeld (2001) [constructivisme radical]; Guba et Lincoln (1989) [constructivisme]; House (1991) [réalisme]; Le Moigne (2007) [vue générale sur « les constructivismes »]; Riegler (2001) [constructivisme radical]; Vandenberghe (2007) [réalisme]; Watzlawick (1996) [constructivisme radical]. Les références à Gavard et al. (2008) et à Avenier et Thomas (2011) sont à classer en sciences sociales de gestion ou de management. Cela peut paraître étonnant pour un travail en sociologie. Toutefois, nous sommes pour dépasser certains clivages disciplinaires, d'autant plus que les problèmes d'ordre ontologique, épistémologique et méthodologique sont les mêmes. De plus, les ouvrages consultés étaient fort éclairants et synthétiques. D'ailleurs, le texte de Avenier et de Thomas peut être extrêmement utile en vue « d'élaborer un design de recherche globalement cohérent » (2010:2) notamment en vue d'appliquer les mixed methods.

Pour résumer notre position :

- Nous supposons l'existence d'une réalité en dehors du sujet contrairement aux deux positions constructivistes pour qui la réalité n'existe pas en dehors des constructions individuelles ou de l'expérience qu'on en fait. Toutefois, à l'instar de ces deux dernières, nous pensons également que le sujet construit cette réalité.
- Il est possible de dire quelque chose sur cette réalité, mais elle n'est pas totalement donnée contrairement à ce qu'affirme la position positiviste.
- Si nous pensons à l'instar des positions de type constructiviste, que la recherche conduit à construire une réalité et que nous mobilisons un matériau théorique pour la comprendre et l'expliquer, nous pensons toutefois que cette réalité *est* là, en dehors du cadre de la recherche qui n'est qu'un vecteur pour l'expliquer et la comprendre.
- Nous pensons qu'il est possible de chercher les causes des phénomènes comme le suppose la position positiviste. Cependant, contrairement à celle-ci, le postulat de l'existence de lois universelles, invariables n'est pas le nôtre. Différents mécanismes causaux (leur combinaison qui peut avoir lieu ou non) peuvent permettre d'expliquer les régularités observées.
- Plusieurs méthodes, issues à la fois du quantitatif et à la fois du qualitatif, permettent de cerner au mieux le phénomène à l'étude.
- Finalement, dans l'analyse théorique, nous relions aussi bien l'explication que la compréhension.

2.3 Synthèse

Cette recherche sur les processus de désaffiliation religieuse du milieu évangélique s'inscrit dans le **paradigme réaliste** qui suppose l'existence d'une réalité extérieure aux individus bien qu'ils la construisent constamment. Les apports théoriques offerts tant par le **constructivisme social** de Berger et Luckmann que par **l'individualisme méthodologique** défendu par Boudon soutiennent cette réalité double : dans une perspective qui combine micro- et macrosociologie s'insère une conception de l'acteur à la fois social et à la fois subjectivement rationnel, qui reproduit autant le système qu'il peut le changer, système qui agit en retour sur ce dernier par des contraintes ou des normes. Cet ensemble d'affirmations sur le monde social et les comportements nous permet de lier questions de causalité (les comportements sont déterminés par des causes externes) et question de motivation (les comportements découlent aussi de raisons individuelles), dans un projet **d'expliquer** et de **comprendre** les phénomènes sociaux. Finalement, la posture **réaliste** permet d'asseoir méthodologiquement notre travail qui s'inscrit dans les **mixeds methods : données qualitatives et quantitatives** permettront de construire un discours sociologique sur les processus de désaffiliations religieuses.

Chapitre 3 Etat de la recherche

Dans ce troisième chapitre, nous passerons en revue les recherches les plus significatives, majoritairement en sociologie des religions mais aussi en sciences des religions, qui ont traité le sujet des désaffiliations religieuses. Il s'agira tout d'abord de contextualiser cette thématique : quelles conditions sociohistoriques ont permis de penser les désaffiliations religieuses et de quelle manière l'ont-elles été (à la fois résultat de et objet de) ? Quels ont été ou sont les enjeux principaux – scientifiques, idéologiques, médiatiques – de cette littérature ? Que nous dit la littérature sociologique et historique de l'évangélisme quant aux désaffiliations ? Une fois le cadre général posé, nous nous attellerons à dégager les apports conceptuels et théoriques les plus importants et les plus féconds émis au sujet des désaffiliations religieuses. Pour compléter ce tableau, nous plongerons également dans le champ des sciences politiques, plus spécifiquement dans la production sur les désengagements de type militant. Au final, cet état des lieux permettra de situer notre recherche dans cet ensemble de connaissances tout en ciblant les manques en vue d'apporter une contribution théorique dans l'explication et la compréhension des désaffiliations religieuses en général, des désaffiliations du milieu évangélique en particulier.

3.1 Les désaffiliations religieuses : phénomène social et phénomène de société

3.1.1 Les désaffiliations religieuses : un « effet » des sociétés modernes, sécularisées et plurielles

A l'heure de la valorisation de l'individu et de ses choix personnels, décider de quitter son travail, de divorcer, de déménager tout comme décider de ne plus fréquenter son groupe religieux relève, aux yeux de la majorité, de la sphère privée et, de ce fait, de la liberté individuelle. Toutefois, pour en arriver à une telle évidence, il a fallu que nos sociétés occidentales passent par de profonds et importants changements tant structurels que fonctionnels. Dans une perspective macrosociologique, les désaffiliations religieuses peuvent être observées comme le résultat de larges processus sociaux amorcés par la *modernité* et la *modernisation*⁹². En effet, elles peuvent être comprises comme une conséquence des processus de *sécularisation* – résultat de la rationalisation

⁹² La modernité peut être considérée comme une période historique qui a commencé au XVI ou XVII^e siècle en Europe et qui s'est poursuivi au XIX et au XX^e siècle (Touraine 1992). La modernité peut également être observée à partir de certaines transformations sociales et sociétales qu'on lui attribue : individualisation – rationalisation – urbanisation sont quelques processus centraux qui ont modifié profondément et durablement les sociétés occidentales. La modernisation peut être analysée comme les processus par lesquels une société de type traditionnel est devenue une société de type moderne (Bernstein 1971). Ceci dit, « modernité » comme « modernisation » sont des paradigmes, des lectures spécifiques du monde. En tant que tel, ces deux concepts sont sujets à des critiques ou à des révisions. C'est pourquoi certains chercheurs ont proposé d'autres concepts pour signifier ce qu'ils pensent être de nouveaux changements apparus ces dernières décennies dans nos sociétés et que le concept de modernité ne peut plus recouvrir (par exemple la « post-modernité » cf. Lyotard 1979 ; la période « post-industrielle » cf. Giddens 2006 [1991], Touraine 1976 ; ou encore « l'hyper-modernité » cf. Pages 1998 [1979]).

et de la différenciation des sociétés – mais aussi comme le fruit de l'accroissement de la *diversité religieuse* – résultat de l'autonomisation des secteurs, de l'individualisation et de la mondialisation (Stolz et Baumann 2009:74-80). C'est sur ce pan d'analyse qu'un ensemble de recherches sur les désaffiliations religieuses va se situer. Nous le présentons ci-dessous.

Pour situer brièvement nos propos et comme nous venons de l'évoquer, la **sécularisation**⁹³ peut être comprise comme le résultat des processus de différenciation et de rationalisation (Dobbelaere 1981:15-22 ; Stolz et Baumann 2009:75)⁹⁴. Au cours du XIX^e siècle, suite à la différenciation institutionnelle, les sociétés dites modernes se sont caractérisées par la constitution d'institutions sociales autonomes. Le politique, le droit, l'économie, l'éducation, la santé mais aussi et surtout la religion sont devenus des sphères indépendantes les unes des autres, des domaines spécialisés, développant et déployant leur propre idéologie. Ces domaines se sont fondés sur une organisation rationnelle valorisant ainsi l'idée que les actions humaines pouvaient être calculées et contrôlées, valorisation qui s'est faite au détriment des conceptions surnaturelles véhiculées par les institutions ecclésiales traditionnelles (Dobbelaere 1981:15-22). Ces deux processus ont ainsi provoqué la perte de l'importance et de l'emprise des institutions religieuses dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie de tous les jours (Wilson 1966). C'est cette lecture spécifique des sociétés modernes et des changements qu'elles englobent qui a orienté ce que l'on peut considérer comme étant les premières recherches sur les désaffiliations religieuses.

Empiriquement, la sécularisation a souvent été assimilée aux taux de défection au sein des Eglises chrétiennes traditionnelles, opérationnalisés, par exemple, par la fréquence de la pratique religieuse ou par celle de la participation aux services religieux. S'il faut plutôt voir les désaffiliations comme un effet de la sécularisation et non la sécularisation en elle-même (Dobbelaere 1981:2-3), il existe bel et bien un affaiblissement de l'intégration ou de l'attachement religieux à ces Eglises en particulier (ibid.:26-30)⁹⁵. Ce constat a été mis en avant dans plusieurs études soulignant le déclin

⁹³ La problématique de la sécularisation, ou pour être plus précis les théories sur la sécularisation ont nourri de très larges débats entre spécialistes. Ici, il ne s'agit pas d'entrer dans les détails, mais simplement de poser les bases du sujet. Tout d'abord il faut être conscient que la sociologie et les réflexions sur la sécularisation (comprise dans un sens large) sont nées en quelque sorte en même temps : le développement de la sociologie « est un élément même de la modernité et (...) le questionnement inhérent à celle-ci sur le devenir du religieux dans les sociétés industrielles lui est constitutif » (Willaime 2004:89). Dès le début, la sociologie va alors opposer « modernité » perçue en termes de progrès à « religion » vue en termes de déclin (ibid.:89-91). Voir aussi Willaime (2006c) qui propose une vision synthétique des débats autour du concept de sécularisation depuis les années soixante montrant comment ce concept est passé de paradigme admis par tous les chercheurs, à sa remise en question notamment car sa pertinence se remarque essentiellement sur sol européen et pas américain par exemple, à la tendance actuelle qui est d'associer sécularisation et reconfiguration du religieux. S'il est important de faire un détour épistémologique pour réfléchir à la notion de sécularisation, ce concept peut être utile à condition d'en préciser clairement l'emploi (Willaime 2004:96-98). Cf. aussi note de bas de page 98. Pour aller plus loin, le lecteur peut se référer aux ouvrages classiques suivants : Wilson 1966 ; Berger 1969 ; Luckmann 1970 ; Martin 1978 ; Dobbelaere 1981, 2002. Pour une analyse systématique cf. Tschannen (1992). Pour une vue sur le modèle classique de la sécularisation cf. Wallis and Bruce 1995:693-715. Voir aussi Martin qui critique l'emploi de la sécularisation car trop lié à une vision spécifique du religieux et de la modernité, mais aussi car difficile à opérationnaliser (1969:9-22).

⁹⁴ Il s'agit de deux dimensions constitutives de la modernisation. Il y a également l'individualisation (l'individu devient la principale mesure des choix) et la mondialisation (internationalisation des échanges en tout genre).

⁹⁵ Comme le soulignent Bobineau et Tank-Storper, les processus de la sécularisation sont complexes et ne doivent être regardés ni de manière linéaire ni de façon unidimensionnelle (2007:67-68). Il ne s'agit pas

des Eglises chrétiennes notamment à cause des désaffiliations de leurs membres⁹⁶, tendance se confirmant dans la majorité des pays européens⁹⁷. En Suisse, les Eglises réformées et catholiques connaissent une diminution du nombre de leurs membres. En 1970, 95.8% de la population suisse se déclaraient membres de l'une ou l'autre de ces deux Eglises. En 2000, les Suisses n'étaient plus que 74.9% à le faire. Les pratiques individuelles et les convictions religieuses sont elles aussi en baisse (Stolz et Baumann 2009:65-66)⁹⁸. Les Eglises évangéliques, quant à elles, semblent « épargnées » par ces processus. En effet, un bref coup d'œil sur les chiffres montrent que, sans parler de croissance spectaculaire, comparativement aux deux autres Eglises, elles se développent progressivement⁹⁹. Ce maintien s'explique en grande partie par les processus de socialisation agencés au sein du milieu évangélique.

Plus concrètement, les effets de la sécularisation sur les affiliations religieuses et donc sur les désaffiliations religieuses s'opèrent sur plusieurs plans. Tout d'abord, jusqu'aux bouleversements décrits plus haut, la famille, la communauté et l'institution religieuse étaient les principaux agents de la **socialisation**¹⁰⁰ religieuse d'un individu : la famille donnait son identité religieuse à l'enfant, identité qui était ensuite partagée par l'ensemble de la communauté et soutenue par l'institution religieuse. La perte de la centralité des institutions religieuses dans la vie sociale a eu un impact important sur ces trois types de transmission et les a profondément fragilisés (Milot 2010 :1168-1173). Les gens étant de moins en moins religieux, la transmission d'une identité religieuse est de moins en moins fréquente. Dans le cas de la socialisation telle qu'elle est pratiquée de manière générale au sein du milieu évangélique suisse, nous constatons que plusieurs instances de transmission sont également mobilisées. Encore une fois, il y a la famille qui est le premier agent socialisateur. Elle se trouve rapidement soutenue

« simplement » du déclin continu du religieux dans le contexte de la modernité, tout comme la sécularisation n'agira pas de la même intensité ou forme selon que l'on se situe au niveau de l'Etat, au niveau des institutions religieuses ou au niveau des pratiques religieuses individuelles (ibid.:68) (sans parler des différences liées à la variété des contextes nationaux, historiques ou encore politiques, cf. Willaime 2006c:92-96). C'est pour faciliter l'analyse de ces processus que Dobbelaere propose d'observer la sécularisation en fonction des trois niveaux cités quelques lignes plus haut (1981). Dans notre cas, notre intérêt se porte donc sur le troisième niveau, à savoir le déclin de la pratique religieuse individuelle.

⁹⁶ Par exemple Bromley 1988 rassemblant différentes études sur les désaffiliations religieuses.

⁹⁷ Par exemple, voir études de Lambert 1985, 2000, 2001 ; Davie 1990, 1996, 1999, 2003, 2004 ; Need et de Graaf 1996 ; Birkelbach 1999 ; Düttemeyer 2000 ; Te Grotenhuis and Scheepers 2001 ; Pollack 2001 ; Bruce 2002 ; Voas and Crockett 2005 ; ou en tant que phénomène global cf. Norris et Inglehart 2004.

⁹⁸ Pour l'évolution des croyances et pratiques religieuses des Suisses durant ces dernières décennies cf. Campiche et Dubach 1992, Campiche 2004.

⁹⁹ La recherche de Polo que nous avons cité en note 53 a montré, en partant des chiffres de l'OFS et de ceux des Fédérations des Eglises, que les Eglises évangéliques de Suisse avaient, comparativement aux Eglises réformées et catholiques, connu une croissance durant les trente dernières années. Toutefois, en reprenant la typologie des trois sous-milieus, cette croissance (nombre de membres sur ce laps de temps) est surtout le fait des Eglises charismatiques. D'après Polo, il faut combiner trois théories pour expliquer la croissance globale du milieu évangélique : la *strictness theory* (demande d'un engagement élevé) (Kelley 1972), la *competitive market theory* (biens religieux attractifs) (Stark and Finke 2000) et la *retention theory* (taux de natalité élevé et structures de socialisation importantes) (Bibby and Brinkerhoff 1973, 1983). Plus particulièrement, les Eglises de la tendance charismatique associent le mieux dans la pratique cette combinaison théorique.

¹⁰⁰ Nous aurons l'occasion de revenir plus en détails sur les processus de la socialisation. Mais pour en donner une définition, ici nous parlons de la « socialisation juvénile (qui) est le processus par lequel les enfants intériorisent les modes de penser, les valeurs, les normes, les conduites et les connaissances pratiques de leur environnement » (Milot 2010:1168), en somme les rudiments nécessaires pour vivre en et dans sa communauté. Précisons encore que les processus de socialisation s'étalent sur toute une vie, accueillent différents contenus et sont relationnels.

par les Eglises qui ont développé et mis sur pied un nombre considérable de structures de socialisation¹⁰¹, structures regroupant à leur tour une multitude d'autres agents de socialisation. En somme, la vision du monde défendue par l'évangélisme est fortement maintenue par ses propres moyens, calfeutrée au sein du milieu (cf. les structures de plausibilité de Berger et Luckmann (2008 [1966])), chose qu'ont de la peine à faire Eglises catholiques et réformées¹⁰² confondues. Nous insisterons sur la socialisation et ses impacts sur l'engagement et le désengagement tout au long de notre analyse. Elle est en effet un rouage important, voire central, pour expliquer le maintien des affiliations au sein de l'évangélisme¹⁰³ et cela malgré le contexte général tel que nous venons de le décrire.

Cela dit, même si la socialisation garantit largement le maintien des appartenances évangéliques, elles peuvent elles aussi, comme toute autre appartenance religieuse contemporaine, être affaiblies par d'autres éléments externes. D'ailleurs, preuve en est la thématique de cette thèse. Parmi les **facteurs sociodémographiques** les plus déterminants sur les désaffiliations, des auteurs comme Sandomirsky et Wilson (1990), Need et de Graaf (1996) ou encore Te Grotenhuis et Scheepers (2001) soulignent l'influence du :

- Contexte familial de l'individu ;
- Son niveau d'éducation ;
- Le type de dénomination religieuse ;
- Son état civil ;
- Son âge ;
- Son sexe.

Par rapport à ces différents facteurs, retenons l'essentiel pour nos propos. Par exemple, en ce qui concerne le contexte familial, cela rejoint ce qui a été dit au sujet de la socialisation. Comme le soulignent Sandomirsky et Wilson, « the family of *origin* is the first to determine commitment. The family of origin has more or less religious authority » (souligné dans le texte, 1990:1214). Ainsi, si le couple formé par ceux-ci est de type hétérogame (par exemple seulement l'un des deux parents est religieux), une identité religieuse homogène a moins de chance d'être transmise et, de ce fait, la désaffiliation sera plus probable (Sandomirsky et Elison 1990:1215 ; Need et de Graaf 1996:93 ; Te Grotenhuis et Scheepers 2001:593). La fréquentation des services religieux durant l'enfance et l'adolescence est également à mettre en lien avec le futur parcours

¹⁰¹ Cela concerne majoritairement les Eglises charismatiques et classiques, touchant dans une moindre mesure les Eglises conservatrices bien que celles-ci tentent de s'actualiser et commencent à développer des structures plus adaptées aux jeunes (par exemple l'introduction du groupe de jeunes qui est relativement récente cf. Gachet « L'évolution du milieu évangélique : entre continuité et changements » 2013:279-296).

¹⁰² Concernant les Eglises réformées, cf. réflexions de Bruce (1990) et de Willaime (1992) sur les effets du libéralisme (courant de la théologie protestante allemande du XIX^e siècle, qui valorise, entre autres, l'idée de concilier le christianisme avec son temps, d'appliquer une lecture historico-critique des textes bibliques, de refuser des approches trop orthodoxes des croyances et pratiques, etc.) sur les Eglises s'y référant, notamment sur leur manque d'efficacité en ce qui concerne la socialisation (Willaime 1992:92) tant au niveau du contenu (trop relativiste et ouvert) que des structures (pas assez « contraignantes », demandant peu d'engagement). Au final, l'identité religieuse transmise n'est pas assez solide et affecte sa durabilité.

¹⁰³ Cf. Buchard « Eduquer et être éduqué dans la foi évangélique, 2013:165-186, qui développe en profondeur les processus de socialisation au sein du milieu évangélique et leur « participation » au développement en termes de pérennité de celui-ci.

religieux de l'individu : moins l'enfant, mais surtout l'adolescent ne fréquente son groupe religieux, plus il est probable qu'il cesse totalement de le fréquenter (Grotenhuis et Scheepers 2001:593). L'âge est ainsi véritablement un facteur crucial avec encore une fois l'adolescence en point de mire. En effet, durant ces périodes, les individus sont confrontés à d'autres personnes pouvant de ne pas partager leur vision. En tant que groupe de pairs, ces dernières peuvent également influencer l'engagement d'individus socialisés dans un contexte familial religieux (ibid.). Finalement, le choix du partenaire amoureux peut lui aussi déterminer l'engagement religieux de l'individu. On le voit, tous ces facteurs tendent à montrer que l'individu s'il est « coupé » d'un environnement religieux continu, cohérent ou s'il est partiel, a des chances d'abandonner l'engagement religieux reçu en éducation.

Ensuite, les sociétés modernes se sont caractérisées par une **individualisation** croissante. Par ce biais, les appartenances groupales relèvent de plus en plus de choix individuels que d'héritages familiaux ou de contraintes sociales quelconques. L'appartenance religieuse n'échappe pas à ces processus ; l'individu est libre de choisir son groupe religieux, de le quitter, de changer ou encore de « fabriquer » ces propres croyances et pratiques sous l'influence de la pluralisation religieuse (Hervieu-Léger 1999:61-88). Dans le prolongement de l'idée que l'affiliation à un groupe religieux est un choix, certains auteurs ont établi des listes de raisons à la base de départs définitifs ou vers un autre groupe religieux (Roozen 1980 ; Hoge 1988 ou encore Bahr et Albrecht 1989)¹⁰⁴. Les chercheurs ont dégagé des discours, les raisons les plus habituellement données pour expliquer pourquoi les gens quittaient leur groupe religieux, définitivement, temporairement, pour rejoindre un autre groupe ou non. La liste des auteurs et recherches pourrait ainsi être plus longues mais, globalement, les raisons sont relativement similaires bien que les groupes étudiés, le découpage des catégories ou encore leur terminologie soient différents¹⁰⁵. Il s'agit essentiellement de raisons relevant de la sphère personnelle ou de choix individuels car comme le dit David Bromley : « religious affiliation and disaffiliation are motivated largely by individual status- and lifestyle- related factors » (1988:11). Parmi les raisons principales, il y a :

- Des motifs liés à certaines périodes de la vie. Dans ce cas, le moment spécifique de l'adolescence avec ses rébellions, ses conflits familiaux, ses contraintes, mais aussi le passage de l'adolescence à l'âge adulte sont des moments cruciaux. Une fois l'adolescence finie et l'autorité parentale moins lourde, certains ont ressenti une *liberté* (Hoge 1988:93) et une *maturité* (Roozen 1980:438) pouvant s'accompagner d'un changement de conception de vie.

¹⁰⁴ Tout un pan de la littérature américaine en sciences des religions s'est intéressé, à partir des années 1970, à investiguer les facteurs sociodémographiques pouvant expliquer et prédire les changements quant aux préférences religieuses ou les taux de défection (Bromley 1988:23). Les USA connaissent une forte pluralité religieuse corrélée à une importante mobilité géographique. Ainsi plusieurs auteurs ont analysé les désaffiliations religieuses comme le résultat de la forte mobilité religieuse (résultat entre autres de la pluralité religieuse et de la mobilité géographique). Dans ce cadre, les désaffiliations sont comprises comme des réaffiliations dans d'autres groupes (Albrecht and Bahr 1983:367 ; Roof et Hadaway 1977, 1979 ; Hadaway 1980 ; Sandomirsky and Wilson 1990 ; Sherkat and Wilson 1995).

¹⁰⁵ Par exemple, dans le cas des trois études citées : Roozen est parti d'une enquête de Gallup sur les Américains ne fréquentant plus d'Eglise depuis un minimum de deux ans (dénominations protestantes et catholiques) (1980:431-433) ; Hoge a enquêté sur les désengagements de catholiques américains (1988:91) ; quant à Albrecht et al., ce sont les désaffiliations de Mormons qui ont fait l'objet de leur recherche (1988:185-186, 1989).

- Certains choix de vie peuvent également favoriser une prise de distance plus ou moins importante. Dans ce cas, nous pouvons citer un mariage interreligieux, un déménagement, la carrière professionnelle ou encore un changement de groupe religieux (Roozen 1980:443). Ces choix de vie peuvent, par la force des choses, fragiliser l'affiliation (distance physique ou temporelle), mais ils peuvent également révéler des points de dissonance entre le nouveau mode de vie et celui prôné par son groupe religieux (Hoge 1988:95).
- D'autres raisons sont mises en lien avec certains problèmes au sein de l'Eglise. Il peut s'agir de désaccords avec l'enseignement, les pratiques, avec d'éventuels changements (par exemple Vatican II) (Hoge 1988:95) tout comme il peut s'agir de se mettre à dos le pasteur ou les autres membres de l'Eglise (Roozen 1980:443 ; Bahr et Albrecht 1989:182-183).
- Des besoins spirituels, personnels, sociaux ou relationnels non satisfaits peuvent eux aussi être des facteurs de défection (Bahr et Albrecht 1989:183).
- Finalement, relevons encore le motif du désintérêt (insignifiance ou ennui) vis-à-vis de la participation ou des croyances (Roozen 1980:443 ; Hoge 1988:95 ; Bahr et Albrecht 1989:182).

Comme le soulignent Bahr et Albrecht, une seule raison suffit rarement pour expliquer un désengagement ou une désaffiliation (1989:190). C'est la combinaison qui fait effet¹⁰⁶.

Finalement la **pluralité religieuse**¹⁰⁷ est un autre élément, toujours issu de ce contexte sécularisé et produit par les processus de la modernisation, qui doit être pris en compte pour visionner pleinement le phénomène des désaffiliations religieuses. Par exemple, d'après les théories du marché religieux, dans un contexte de concurrence, les groupes religieux qui se maintiennent et se développent sont ceux qui s'adaptent aux attentes et besoins des individus. Par conséquent, les groupes qui ne le font pas, ont plus de chance de voir leurs membres partir et éventuellement rejoindre des groupes plus attractifs. L'analyse macrosociologique des désaffiliations s'intègre alors dans une problématique d'offres, de demandes et de concurrence entre les groupes religieux (Stark and Iannaccone 1994 ; Stark and Finke 2000)¹⁰⁸. Toujours dans cette perspective découlant de la théorie connue sous le nom de *rational choice*¹⁰⁹, un dernier

¹⁰⁶ Brinkerhoff et Burke proposent d'employer des éléments issus de la sociologie des migrations avec les facteurs « push » et « pull » (1980:44), en regroupant ce qui, dans les groupes religieux, fait partir ou ce qui retient les individus.

¹⁰⁷ La pluralisation est un effet de la différenciation institutionnelle. En perdant leur monopole, les institutions religieuses se sont de plus en plus spécialisées dans leur propre produit, à savoir le religieux (Bobineau et Tank-Storper 2007:62). La perte de monopole des grandes Eglises a également permis davantage de schismes (ibid.).

¹⁰⁸ Les principaux tenants de cette approche théorique sont Iannaccone (1990, 1992, 1994) ou encore Stark et Bainbridge (1985, 1989), Rodney Stark et Roger Finke (2000)

¹⁰⁹ La théorie du *rational choice* a été développée par l'économiste Becker (1976). A la base de cette théorie, il y a le postulat de la « maximisation du comportement humain » : l'individu anticipe les coûts et

aspect nous semble important à relever, à savoir que les biens et les valeurs des institutions religieuses entrent directement en concurrence avec ceux proposés par la société sécularisée (Stolz 2009).

Pour résumer, nous pouvons dire que ce premier versant de la recherche sur les désaffiliations se caractérise par une analyse spécifique des conditions sociohistoriques (modernisation – sécularisation – pluralisation) qui les ont créées et sur les diverses formes qu’elles peuvent prendre, toujours dans et en fonction de ce contexte sécularisé et pluriel. Cela explique toutes ces enquêtes sur les sorties des Eglises « mainline » pour des Eglises plus conservatrices (engagement plus élevé pour biens plus attractifs), sur l’augmentation des « sans appartenance religieuse » (sécularisation, individualisation des choix) ou encore sur l’apparition de nouveaux mouvements religieux (accroissement de la pluralité religieuse) (Bromley 1988:10). Précisons encore que de par cette perspective macrosociologique, ces recherches, surtout américaines, sont essentiellement de type quantitatif, bénéficiant des données offertes par de larges sondages tels que ceux réalisés par le General Social Survey ou Gallup.

De ces études, nous retiendrons l’importance de prendre en compte le contexte de nos sociétés modernes et sécularisées. Même si notre étude s’intéresse davantage à la compréhension des acteurs quant aux événements qui leur arrivent ou expériences qu’ils vivent et que nous ne procéderons pas à des analyses de corrélation (deux variables) ou de régression linéaire (plusieurs variables), nous devons garder à l’esprit que les désaffiliations religieuses peuvent également subir l’influence de certains facteurs externes et que la société en général se présente comme une alternative possible en proposant d’autres modes de vie.

3.1.2 Les désaffiliations religieuses : objet d’étude, objet d’enjeux

Si un versant important de la recherche sur les désaffiliations religieuses s’est penché sur ce qui peut les produire, d’autres études se sont intéressées aux désaffiliations en tant que telles, c’est-à-dire en tant qu’objet d’étude à part entière, se focalisant davantage sur les mécanismes ou processus propres aux désaffiliations. Cela dit, ce type de raisonnement a coïncidé avec l’émergence de ce que les spécialistes appelleront les nouveaux mouvements religieux (NMR), et des profondes controverses que ceux-ci ne tarderont pas à susciter, dans un premier temps, au sein de la société américaine (médias et chercheurs compris) du début des années 1970 (Bromley 1988:17-18 ; Wright 1987:1-3 ; Richardson and Introvigne 2007:92) avant de se répandre un peu partout dans le monde et spécialement en Europe¹¹⁰(Melton 1995). C’est sur ce second pan d’études que nous allons poursuivre l’état de la recherche.

Avant toute chose, il est capital de préciser que nous n’allons pas nous étendre sur les polémiques et les considérations éthiques présentes dans un certain nombre de recherches sur les conversions et les sorties de ces groupes religieux (Bromley and Richardson 1983 ; Altglas 2005). Nous n’allons pas non plus entrer dans les débats

les bénéfiques de ses actions. Il agira en vue de la maximisation des bénéfiques. D’après Becker, le pouvoir explicatif de sa théorie ne se limite pas au champ économique, mais peut être élargi à l’ensemble des disciplines visant à expliquer les comportements et actions des individus. Les tenants des théories sur les marchés religieux s’appuient sur les travaux de cet économiste à l’image de Iannaccone qui explique « *rational choice theory assumes that people approach religion in the same way that they approach other objects of choice* » (1992:124). Pour une critique de cette approche cf. Bruce 1993, 1999 ; Chaves 1995.

¹¹⁰ Pour centrer notre regard sur une production plus européenne : cf. Champion et Cohen 1999 ; Luca et Lenoir 1998 ; Luca 2004 ; Mayer 1991, 1993, 1995, 2001, 2004.

terminologiques qui ont préoccupé les chercheurs quant aux concepts à appliquer à ces groupes, qui s'apparentaient à des sectes ou *cults* d'après les typologies sociologiques classiques¹¹¹, mais auxquels on a préféré, pour permettre l'avancement de la recherche et couper quelque peu avec les polémiques, la proposition de « nouveaux mouvements religieux » (NMR) (Bromley 1993:91-93 ; Melton 2007:29-40 ; Beckford 2010:808-814)¹¹². Nous retenons simplement que la recherche scientifique semble avoir été happée par le sujet des conversions et sorties des NMR¹¹³ et par les importantes controverses sociales que ces groupes ont soulevé¹¹⁴ (Altglas 2005). Ce faisant, certaines conceptions spécifiques ont marqué l'étude des sorties de NMR, mais aussi celle des désaffiliations religieuses plus généralement (Wright 1988:158-162 ; Altglas 2005:165).

Par exemple, c'est au travers des problématiques sur les sorties de NMR que dans les recherches se sont mises à circuler deux conceptions opposées du membre : celle de l'adhérent, converti volontaire et celle du membre victime de lavage de cerveau (*brainwashing*) (Wright 1988:158). A partir de ces conceptions, les chercheurs ont distingué deux formes de désaffiliation (Bahr et Albrecht 1983:370 ; Wright 1988:160-161) : les volontaires (décision personnelle) d'une part, les non-volontaires d'autre part, regroupant les désaffiliations forcées de type expulsion du groupe, plutôt pratiquées par les Eglises établies (Brinkerhoff et Burke 1980 ; Capps 1979 ; Mauss 1969) ou les déprogrammées liées intimement aux sorties des NMR¹¹⁵ (Richardson 1985).

Force est de constater que malgré les controverses sociales et scientifiques (ou grâce à elles), ce domaine de recherche a contribué considérablement à augmenter les

¹¹¹ Notamment de par la tension plus ou moins forte avec la société et par conséquent la tendance de repli du groupe vis-à-vis d'elle.

¹¹² La littérature sur les NMR est très abondante, en particulier sur le sol américain. Pour le lecteur désireux de se plonger dans l'univers des NMR (définitions plus approfondies, perspectives théoriques, problèmes méthodologiques ou éthiques, ou d'autres thématiques plus spécifiques comme les études genre, etc.), Bainbridge propose un essai bibliographique regroupant les études classiques mais également des études plus récentes sur ces phénomènes sociaux (2007:331-355).

¹¹³ Comme le fait remarquer Wright concernant l'apparition de ces nouveaux mouvements religieux : « From a macrolevel perspective, it is generally known that most social movements have a very short life expectancy, and that they often arise as a result of cultural disorganization and social strain. During periods of rapid social change accompanied by anomie, the birth of novel religious movements is a predictable phenomenon. The spawning of new religions in the late 1960s and early 1970s correspond with a prolific era of social turmoil and unrest » (1988a:163). Si les affiliations à ces mouvements peuvent s'expliquer par certains facteurs sociaux et culturels, le même type de raisonnement peut être appliqué aux désaffiliations : « (...) a proposition cogently supported by the fact that in the politically and socially conservative climate of the 1980s, the focus has turned to disaffiliation » (ibid.).

¹¹⁴ Si certains NMR sont mondialement connus pour leurs suicides collectifs ou leurs attentats (Temple du Peuple, Temple Solaire, Aum Shinrikyo - attentat au gaz sarin Tokyo), la plupart d'entre eux sont généralement non-violents. Mais malgré cela, ils ont suscité ou suscitent encore des « controverses » au sein de la société civile, parfois soutenue par les autorités étatiques qui mettent sur pied des législations tentant de les réguler (Beckford 1985, 2010). Comme le souligne Beckford, les controverses sectaires sont multiples, mais certaines thématiques ressortent fréquemment telles que les modes de recrutement et de rétention des membres ; l'exploitation et le leadership ; la mobilisation et le désarroi des familles ; l'entrave aux droits de l'homme ; etc. (ibid.).

¹¹⁵ Faisant suite aux propos tenus dans la note précédente, Wright fait remarquer en regroupant les résultats de plusieurs études menées sur les NMR dans les années 1980, que les taux de départ étaient très élevés et que les gens partaient sans difficulté et sans l'aide de personne (1987:2). Malgré cela, l'opinion publique continuait à penser que les membres de ces groupes avaient subi un lavage de cerveau et étaient manipulés. Ce type de vision était partagée (ou renforcée) par les travaux de chercheurs qui visaient à mettre en place des projets de « déprogrammation » pour les personnes « victimes » des NMR (pour les références bibliographiques cf. ibid.). D'après cet auteur, si cette opinion était répandue, c'est parce qu'un engagement religieux élevé ne pouvait pas coller avec l'image véhiculée par la modernité (ibid.:2-3). Pour un développement de ces propos cf. Wright 1984.

connaissances sur les désaffiliations des NMR, mais aussi celles sur les désaffiliations religieuses en général en ayant recours, notamment, à différentes approches théoriques. En effet, ce sont surtout les études faites sur les NMR qui se sont efforcées à comprendre et à expliquer non seulement les raisons des affiliations à ces groupes, mais surtout les mécanismes de désaffiliation (Wright 1988:163). Ce type de questionnement a été favorisé par le choix de la méthodologie : il s'agit en général d'études qualitatives – études de cas, entretiens, observation – valorisant la compréhension des acteurs (parcours, significations, etc.). Ce genre d'approche offre ainsi la possibilité d'entrer en profondeur dans les processus dynamiques engagés dans les désaffiliations religieuses alors que les études sur les groupes religieux établis, bénéficiant des données issues de sondages nationaux, fournissent davantage d'informations quant à l'étendue sociale de tels phénomènes (Bromley 1988:23-24). Nous reviendrons sur cette richesse théorique dans la prochaine section.

Toutes ces remarques doivent nous pousser à réfléchir au type de sortie face auquel nous nous trouvons lorsque l'on investigate les désaffiliations du milieu évangélique. Pour cela, nous sommes obligés de passer par un travail de définition du groupe lui-même, des relations valorisées à l'interne, du contenu de son univers symbolique ou encore des rapports qu'il entretient avec l'extérieur, avec l'environnement sociétal. Il faut aussi être attentif aux caractéristiques de la population que l'on étudie et des modalités de sortie.

3.1.3 Les désaffiliations religieuses et l'évangélisme : un terrain à défricher

Nous ne pouvons pas terminer cette section sans nous demander ce qu'il en est de la littérature sur l'évangélisme et des traitements apportés aux désaffiliations. Le constat se fait rapidement : aucune étude d'ensemble n'a été produite à ce jour¹¹⁶. Ce territoire reste donc largement à investiguer !

Ainsi, lorsque l'on se penche sur les recherches sur l'évangélisme, nous constatons une prédominance d'études visant à décrire et/ou expliquer son développement. Un des axes dominants de cette littérature est l'analyse des processus d'affiliation qui passent notamment à travers la thématique de la conversion¹¹⁷ (par exemple Favre 2006:193-211 ; Fath 2004 ; Willaime 2004:167-178). Ensuite, différentes théories visent à expliquer le « succès » de l'évangélisme en partant du postulat de la sécularisation. Parmi les volets théoriques les plus importants, il y a celui de l'enclave religieuse : si l'évangélisme « survit » malgré la sécularisation croissante des sociétés occidentales, c'est parce qu'il arrive à se protéger des influences de la modernité en favorisant des enclaves géographiques ou encore sociales (Hunter 1983). Un autre axe est celui de la socialisation : l'évangélisme se développe grâce à sa capacité à garder les enfants des membres par le biais de la transmission d'une éducation soulignant l'importance, entre

¹¹⁶ Des éléments peuvent être trouvés dans Ammerman (1995), au sujet des crises de la Southern Baptist Convention, dans Bruce (2002) ou par exemple dans Mottier (2012) qui évoque les départs d'une Eglise pentecôtiste suite à des échecs de prophétie. Notons encore l'enquête d'une journaliste sur « la conquête de la France par les évangéliques ». Dans son livre, Caille (2013) traite des « déçus », ces personnes toujours chrétiennes mais qui ont décidé de quitter leur Eglise évangélique. Nous soulignerons davantage les nombreux parallèles entre les « déçus » de son travail et les « désaffiliés », notamment au chapitre 8. Toutefois, ces diverses références bibliographiques constituent surtout des pistes, mais pas de véritables enquêtes sur les désaffiliations en tant qu'objet à part entière.

¹¹⁷ Conversion endogène (socialisation primaire dans le milieu) et conversion exogène (socialisation secondaire).

autres, d'un rattachement ecclésial (Bibby and Brinkerhoff 1973 ; 1983 ; Ammerman 1988 ; Bruce 2003 ; Stolz and Favre 2005 ; Favre 2006). La théorie du marché religieux (Stark and Finke 2000 ; Stolz 2006), quant à elle, stipule que l'évangélisme progresse grâce à des « produits religieux » plus attractifs que ceux de la concurrence valorisant le surnaturel (Kelley 1972 ; Stark and Bainbridge 1985 ; 1989) et répondant parfaitement à la demande spirituelle actuelle (Smith 1998 ; Barka 2001) tout en réclamant un engagement ecclésial fort évitant ainsi que les individus ne soient de simples consommateurs, mais de réels acteurs du développement du groupe (Kelley 1972 ; Iannaccone 1994). Finalement, d'autres recherches postulent que pour comprendre le développement de l'évangélisme, il est nécessaire de combiner ces différentes théories (Stolz and Favre 2005 ; Favre 2006 ; Stolz, Favre et al. 2013).

Pour compléter le panorama sur le développement du milieu évangélique, il apparaît capital de prendre également en compte les désaffiliations. Sans une analyse des raisons et des facteurs menant à la désaffiliation, il ne semble pas être possible de comprendre ni d'expliquer pleinement l'évolution du milieu en général. Ce présent travail envisage de combler ce manque par une investigation sociologique des désaffiliations du milieu évangélique suisse.

3.2 Les outils pour analyser les désaffiliations religieuses

3.2.1 Une diversité terminologique, conceptuelle et méthodologique : cerner ses propres objectifs

L'emploi de bonnes théories nécessitent, au préalable, une bonne définition de l'objet de recherche. Au sein des recherches sur les désaffiliations religieuses apparaît rapidement une certaine difficulté à se mouvoir dans l'ensemble des définitions et des termes mobilisés par les chercheurs. En effet, une variété de concepts coexistent dans ce champ de littérature : *apostasy* ; *dropping out* ; *exiting* ; *disidentification* ; *disinvolment* ; *leavetaking* ; *defecting* ; *disaffiliation* ; *disengagement*¹¹⁸ (Bromley 1988:23). Comme la section précédente a pu en témoigner, sous le terme générique de « sorties de groupes religieux », les chercheurs n'investiguent pas toujours le même phénomène, ce qui reflète sa complexité, mais ce qui peut également en compliquer la compréhension (Wright 1988:144, 2007:196). Nous allons nous arrêter sur plusieurs étapes qui nous semblent capitales pour avoir une vue d'ensemble de ce que peut être une désaffiliation religieuse.

De manière générale, les auteurs distinguent différents niveaux à l'intérieur du processus de désaffiliation (ou, dit autrement, les divers aspects que les gens peuvent abandonner lorsqu'ils quittent un groupe religieux). Dans un premier temps, cela concerne la participation au groupe et l'identification à celui-ci. Par exemple, Albrecht, Cornwall et Cunningham qui s'intéressent aux cas de départ chez les Mormons (1988:62-80), définissent le « religious disengagement » comme le processus d'arrêt de toute participation active dans un groupe religieux. Ils opèrent une distinction entre un « behavioral disengagement » (un désengagement comportemental) qui concerne les personnes qui ne fréquentent plus aucun service religieux et un « attitudinal

¹¹⁸ Nous replongeons dans la littérature nord américaine, grande productrice de l'analyse des faits religieux. Ces termes se traduisent, par ordre d'apparition, par « départ », « sortie », « désidentification », « apostasie », « désaffiliation », « désengagement », « défection ».

disengagement » (un désengagement d'attitude) qui renvoie aux personnes qui estiment que leur groupe religieux n'est pas important dans leur vie même si elles continuent à s'identifier à celui-ci (1988:63-64). Ils définissent la « disaffiliation » comme un processus de changement au niveau de l'identification sociale, à l'organisation. Un individu qui se désaffilie peut soit adopter une nouvelle identification, soit décider de ne s'identifier à aucun autre groupe religieux (1988:70-71). C'est ce niveau d'identification qui distingue une personne désengagée d'une personne désaffiliée : la première peut garder certaines « identifications psychologiques claires » à son groupe alors que la seconde a totalement rejeté toute forme d'identification (1988:64).

Dans son étude sur les catholiques américains, Hoge fait une distinction entre « disidentification », « dropping out » et « disaffiliation » (1988:81-82). Le premier concept, employé dans certaines enquêtes quantitatives, doit permettre d'analyser la stabilité ou non, dans le temps, des référents identitaires religieux des individus. Un individu peut durant toute sa vie se considérer catholique ou alors il peut, pour x raisons, changer d'identification religieuse et se définir d'évangélique. De ce fait, une personne qui ne s'identifierait plus en tant que catholique ne signifie pas pour autant qu'elle est devenue non religieuse. « Dropping out » sert à signifier l'arrêt de la fréquentation des messes. On peut tout à fait imaginer qu'un individu cesse sa participation aux messes, tout en continuant à s'identifier en tant que catholique. Hoge termine avec le concept de « disaffiliation » qu'il juge pertinent pour les groupes religieux qui tiennent des listes de membres. Par conséquent, il lie ce concept à une forme spécifique d'organisation. L'arrêt de la participation aux services religieux et/ou la « désidentification » au groupe sont des éléments à prendre en compte pour définir une sortie de groupe (avec ou sans changement d'Eglise) (Richter 2000:22-24).

Dans un second temps, les chercheurs se rejoignent plus ou moins à l'unanimité pour cerner un autre niveau dans la sortie de groupe. Il s'agit de l'« apostasie », c'est-à-dire le rejet du contenu religieux. Pour Hadaway et Roof, qui proposent la définition la plus sommaire, les « apostates » sont « those who held a religious identity at one time, but who now have rejected that identity » (1988:29).

Albrecht, Cornwall et Cunningham s'accordent à cette définition de l'apostasie et rajoutent qu'il s'agit d'un « process by which individuals cease to believe in the teachings of a particular religious group » (1988:80). Il s'agit d'un élément important à distinguer des deux autres niveaux : « disengagement and disaffiliation are not necessarily accompanied by a rejection of Mormons beliefs » (ou de toute autre forme de croyances religieuses) (ibid.) car comme le supposent Bahr et Albrecht, dans un autre article, la désaffiliation (dans le sens d'apostasie) « is technically distinct from « disengagement » or « dropping out », terms that are more aptly applied to periods of greatly reduced activity in the life history of a church member » (1989:181).

D'autres chercheurs à l'image de Brinkerhoff et Burke vont insister sur le lien entre la dimension communautaire (participation et identification au groupe) et la dimension de la religiosité (accord et adhésion au système de croyances) dans cette « dernière » étape (1980:43).

Finalement, Wright (2007) offre la définition la plus complète du désengagement en général et de l'apostasie en particulier, deux conceptions correspondant le plus à notre compréhension du phénomène de désaffiliation du milieu évangélique. A la suite de Mauss (1969) qui identifie trois dimensions dans le désengagement religieux

(intellectuelle ; sociale ; émotionnelle)¹¹⁹, Wright insiste sur les différentes dimensions que comprend le désengagement religieux ou la défection religieuse¹²⁰ :

« Disengagement is best understood as a multidimensional dynamic that occurs at varied levels. At the very least, we can identify the following components : affective (disaffection), cognitive (disillusionment), and social organinzational (disaffiliation) » (2007:197).

Ailleurs, il complète sa définition de défection (terme politique, équivalent du terme théologique d'apostasie) :

« Defection (refers) to the repudiation of one's identity, belief-system, and social support structure, and the concomitant reconstruction of the same apart from one's previous group or movement. Like the political usage of the term, it is meant to convey a rather serious and fundamental transformation of ideas and behavior (...) Defection (...) entails a substantial alteration of subjective reality, the abandonment of an identity, friends, and worldview for another way of life » (1987:3-4).

Alors que la dimension affective concerne tout ce qui a trait à l'affect, aux sentiments, aux liens qui unissent les individus entre eux au sein d'une collectivité, la dimension cognitive renvoie à l'adhésion à un système de croyances qui offre notamment une certaine conception du monde dans lequel se situe et agit l'individu (Wright 2007:197). Ces deux dimensions peuvent donc être elles aussi sujettes à des remises en question et, éventuellement, être abandonnées. Généralement, l'apostasie ou la défection se superposent à la dimension comportementale (participation) et à celle de l'identification et de l'appartenance sociales conduisant alors à la considérer comme le stade ultime de la sortie. A la suite de plusieurs essais typologiques¹²¹, on constate qu'au sein de chaque

¹¹⁹ La dimension intellectuelle concerne le désengagement vis-à-vis du système de croyances, la dimension sociale renvoie à la désintégration, dissolution des liens sociaux et finalement la dimension émotionnelle/spirituelle signifie le détachement émotionnel, affectif (Mauss 1969:129-130).

¹²⁰ Pour Wright, désengagement ou défection peuvent être employés de manière indifférenciée (2007:197).

¹²¹ Cf. Brinkerhoff et Burke 1980 ; Bahr et Albrecht 1989 ; Albrecht, Cornwall et Cunningham 1988 ; Mauss 1969 ou encore Dandelion 2002. En partant de ces éléments conceptuels et terminologiques, certains chercheurs ont élaboré des typologies. Elles ont souvent visé des buts théoriques, empiriques et généralisables (Brinkerhoff et Burke 1980:44 ; Dandelion 2002:216 ; Mauss 1969:128) pouvant servir, par exemple, à réfléchir aux passages entre plusieurs catégories durant les processus de désaffiliation (Brinkerhoff et Burke 1980 ; Bahr et Albrecht 1989), à intégrer les types de désaffiliation dans la culture du groupe religieux (Dandelion 2002) ou encore à dégager les dimensions sociales, intellectuelles et émotionnelles engagées dans ces processus spécifiques (Mauss 1969). Ainsi, dans la désaffiliation qui est considérée comme un processus social de désengagement de la communauté et de son système de croyances, il y a également l'idée d'un « passage de statut » : selon sa position par rapport au contenu de croyances, aux pratiques, à la participation, l'individu peut passer du statut de « ritualiste », au « outsider » ou à « l'apostat » (Brinkerhoff and Burke 1980:43). Albrecht, Cornwall et Cunningham ont établi une typologie relativement similaire à celle de Brinkerhoff et Burke (1988:63-64) : (1) il y a les *engaged believers* qui fréquentent les services religieux au moins une fois par mois et qui considèrent leur groupe religieux comme central dans leur vie ; (2) les *engaged nonbelievers* qui fréquentent les services religieux au moins une fois par mois, mais qui ne considèrent pas leur groupe comme un élément central de leur vie ; (3) les *disengaged believers* qui fréquentent moins d'une fois par mois des services religieux tout en définissant leur Eglise comme importante à leurs yeux ; (4) finalement, il y a les *disengaged nonbelievers* qui ne fréquentent plus les services et qui ne pensent pas que leur Eglise soit centrale dans leur vie

dimension, plusieurs degrés de détachement sont imaginables : les sorties de groupes peuvent être simplement de l'ordre du désengagement participatif ou alors être de l'ordre de l'apostasie, suivies ou non d'une affiliation à un autre groupe religieux.

Pour résumer cette somme d'informations, nous proposons le tableau T2 ci-dessous découpé en fonction des principales dimensions retenues comme composantes d'une affiliation (comportementale – sociale – affective – cognitive) et, par voie de conséquence, d'une désaffiliation.

Tableau (T2) Les différentes dimensions possibles des désaffiliations

	Affiliation religieuse	Désaffiliation religieuse
<i>Dimension comportementale</i>	Participation, vie dans le groupe	Désengagement, arrêt pratique, distanciation physique par rapport au groupe
<i>Dimension sociale</i>	Identification au groupe	Désidentification groupale
<i>Dimension affective</i>	Attachement et liens affectifs	Détachement affectif et rupture liens sociaux
<i>Dimension cognitive¹²²</i>	Adhésion, consonance, maintien des structures de plausibilité	Dissonance, érosion du maintien des structures de plausibilité (croyances – vision du monde)

Parallèlement aux différents niveaux qui peuvent structurer une désaffiliation, Fillieule, dans son ouvrage sur *Le désengagement militant* (2005), nous permet de reprendre les propos que nous avons tenus précédemment et d'aller un peu plus loin dans le travail de définition. Il souligne la portée de définir clairement ce qui est entendu derrière un désengagement car

« (...) le processus de désengagement a toutes les chances de changer de nature selon qui le provoque, le coût de la défection, la manière dont il se déroule et donc ce que deviennent ceux qui sortent » (ibid.:19)¹²³.

Même si cet ouvrage se rapporte aux organisations politiques et, par conséquent, aux désengagements de ces regroupements sociaux spécifiques, les remarques faites par Fillieule doivent être prises en compte pour l'étude des désaffiliations religieuses (2005:19-20). Leur emploi est d'autant plus approprié et justifié qu'organisations politiques et organisations religieuses du type des Eglises évangéliques partagent des logiques d'engagement individuel et collectif similaires, notamment en ce qui concerne leurs composantes militantes respectives. Fillieule relève donc plusieurs éléments centraux qui donnent déjà certaines orientations théoriques, orientations reprises et argumentées dans la prochaine section :

(1988:63-64). Dandelion propose un modèle de six types de désaffiliés Quaker (2002), etc. Toutes ces typologies ont surtout montré la diversité des combinaisons possibles dans la « carrière » d'un désaffilié (référence au concept de « carrière déviante » de Becker, 1963).

¹²² Pour une définition plus complète, il faudrait encore rajouter la dimension politique de l'affiliation religieuse.

¹²³ Ces recommandations sont également formulées par les chercheurs étudiant les désaffiliations religieuses. Toutefois, nous trouvons les propos de Fillieule plus précis.

- Un désengagement n'est pas le même selon qu'il découle de la *volonté individuelle*, de la *dissolution du groupe* ou d'une *expulsion*. Nous ajoutons, suite aux apports de la littérature sur les NMR, la seconde possibilité de sortie forcée à côté de l'expulsion, à savoir le fait d'*être sorti du groupe par une ou des tierces personnes*.
- Le désengagement dépend aussi des *coûts* qu'il engendre pour l'individu. Les coûts peuvent être *matériels* et/ou *psychiques*. Ils sont liés à l'engagement et à la socialisation dans le groupe, avec des degrés variables d'attachement au groupe et de développement ou non de réseaux sociaux en dehors du groupe (ressources variées).
- Ensuite, il faut prendre en compte les *contraintes* que le groupe quitté peut exercer sur l'individu. Il peut jouer un rôle plus ou moins fort dans les processus de désaffiliation ou de désengagement en sanctionnant, par exemple, les personnes qui décident de partir selon leur propre volonté (ou la peur des sanctions comme mécanisme de rétention).
- L'analyse des désengagements doit également considérer les *modalités de sortie*, c'est-à-dire les différentes attitudes que peuvent adopter les désaffiliés par rapport au groupe qu'ils ont quitté (critiques, accusations, indifférence).
- Finalement, la *gestion sociale* des désaffiliations est un dernier aspect à examiner. Il s'agit d'observer à quel point la société accepte la sortie en question – qu'elle soit de type politique, religieux, mais elle peut aussi concerner les sorties de prison par exemple – et à quel point elle lui reconnaît une identité sociale alternative.

Pour résumer et lier ces précieuses considérations à notre propre projet, nous considérons que les désaffiliations¹²⁴ du milieu évangélique sont des processus dynamiques qui prennent diverses formes et qui peuvent, par conséquent, s'observer à partir de différents angles. Tout d'abord, il semble capital de cerner précisément les modes de socialisation et d'engagement que valorisent la plupart des Eglises évangéliques. Ces points conduisent à examiner ensuite les modes d'entrée dans le groupe : dans notre cas, il s'agit principalement d'entrées via les processus de socialisation primaire. Nous devons encore tenir compte qu'un désengagement touche la participation aux services religieux (départ immédiat ou aller et retour jusqu'au départ), l'identification au groupe, l'insertion dans le tissu social du groupe ou encore l'adhésion au système de croyances, mais également l'adhésion à une vision générale du monde. Les contraintes que le groupe peut exercer sur l'individu ainsi que les conséquences de son départ seront elles aussi étudiées. Nous désirons également obtenir une large vision

¹²⁴ Nous parlerons généralement de « désaffiliation », parfois de « désengagement », quelques fois de « déconversion » : le premier terme reflète, à l'inverse, l'idée d'une affiliation voulue (via la démarche de conversion, autant pour les personnes nées dans le milieu que pour les personnes externes) dans une communauté de croyants ; le deuxième permet de souligner la composante de l'engagement élevé demandé aux évangéliques ; le dernier permet de refléter certains parallèles possibles avec le modèle théorique de la conversion. Toutefois, la terminologie à proprement parler nous semble moins capitale que ce que nous y mettons dedans, à savoir l'ensemble des éléments qui vont être cités dans ce dernier paragraphe.

des désaffiliations du milieu évangélique en liant le plus finement possible analyses des départs et la culture du milieu évangélique, notamment les rapports que ce dernier entretient avec l'extérieur. Pour ce faire, nous prendrons en considération à la fois le discours des désaffiliés et à la fois celui des affiliés. Du point de vue des méthodes, nous cherchons là aussi à étendre notre regard : les entretiens côtoieront ainsi les statistiques, grâce à leur triangulation.

3.2.2 Les théories principales

Les multiples aspects des désaffiliations religieuses sont autant de portes d'accès pour leur étude plus théorique. Comme le résume Wright (1988:143-158, 2007:197-199), les chercheurs se sont penchés sur différents points : les raisons ou motifs des désaffiliations, les éléments qui ont pu influencer les parcours de sortie, les différentes stratégies pour partir ou encore « l'après engagement ». Nous allons présenter les modèles théoriques dominants, mais aussi les plus utiles pour nos propres investigations.

a) Les désaffiliations : l'affaiblissement des conditions sociales et affectives de l'engagement

Pour analyser les désaffiliations religieuses, il est capital de prendre en compte certains facteurs externes tels que le contexte actuel qui fragilise les appartenances de type religieux ou encore les interactions avec l'extérieur qui peuvent, quant à elles, fragiliser l'univers symbolique de l'individu. Ces éléments viennent perturber les cadres installés lors de la socialisation religieuse de l'individu. Notre compréhension de la socialisation de type religieux ainsi que les conditions permettant à celle-ci de se maintenir et de se développer dans un contexte pluriel sera largement redevable des contributions théoriques de Berger et Luckmann (2008).

Conjointement à cela, il semble nécessaire d'ajouter un autre angle d'approche pour éclairer davantage les désaffiliations. Il s'agit des logiques psychosociologiques de l'engagement : ce qui permet de maintenir les engagements ou, ce qui nous intéresse ici, les mécanismes qui permettent les désengagements. La dimension affective est donc un autre élément capital dans ce type d'analyse. Dans la perspective développée par Kanter (1968), on prend en compte non seulement les mécanismes d'affection liant l'individu à son groupe, mais également ce que celui-ci met en place pour créer un attachement en retour. Il s'agit de souligner que l'engagement dans un mouvement social ne s'auto-entretient pas tout seul (Klandermans 2005:98) : sacrifice et investissement de l'individu pour son groupe créent un attachement à celui-ci – sentiment d'appartenance et rapports sociaux dans le groupe créent une cohésion interne – identification et dévouement pour le groupe permettent un contrôle du groupe sur l'engagement de l'individu (Kanter 1968 ; Meyer, Allen and Gellatly 1990 ; Meyer et Allen 1991 ; Fillieule 2005:40-42). Dans une telle perspective, le désengagement peut être analysé en termes de coût – gratification pour la personne, mais cela permet aussi d'expliquer comment un engagement peut s'affaiblir, voire être « perdu » (Wright 1988:144).

En combinant approches théoriques des conditions propices au maintien de la socialisation ainsi que celles maintenant cette fois l'engagement en termes de liens affectifs, nous mettrons un accent particulier sur les structures, les groupes qui agissent en vue de « provoquer » l'engagement de l'individu. Cependant, il s'agira également de concevoir le désengagement comme un choix possible de l'individu, reflétant ses

propres calculs en termes de bien-être, de coût, de gratification, de ressources sociales ou encore en termes de contraintes. Il nous semble ainsi possible de concevoir l'engagement sous l'angle dialectique groupe – individu (« donnant – donnant »).

b) Les désaffiliations : un enchaînement d'événements

Un certain nombre de recherches se sont attelées à montrer les différentes imbrications de causalité qui peuvent se présenter dans le parcours de personnes se désaffiliant, allant jusqu'à formuler des modèles de désengagement (Bahr et Albrecht 1983:367 ; 1989:181-182 ; Wright 1987 ; Skonovd 1983). Ce type de raisonnement s'appuie sur les recherches qui ont étudié les conversions religieuses en soulignant les relations de cause à effet conduisant à ce type d'expérience (par exemple Lofland and Stark 1965 ; Lofland and Skonovd 1981 ; Snow and Machalek 1984). En partant du même modèle mais inversé, ces recherches montrent les différentes étapes qui peuvent prendre place dans le cadre d'une désaffiliation religieuse (notamment Skonovd 1983 ; Wright 1983). Si en effet, les désaffiliés eux-mêmes expliquent leur prise de distance d'avec leur groupe selon un ordre logique, causal, il semble également possible de déceler l'existence de facteurs externes et internes dans leur désaffiliation et de reconstruire l'enchaînement des événements.

Des modèles se trouvent dans certains essais typologiques pensés par des chercheurs. Bahr et Albrecht ont repris et revisité la typologie de Brinkerhoff et Burke (1980) pour la tester sur les cas de désaffiliation chez les Mormons (1989:191-192). Dans leur étude, ils se sont attachés à illustrer et à généraliser les processus de désaffiliation en réfléchissant notamment aux éléments qui permettaient le passage entre différents types de croyants et pratiquants pour amener certains d'entre eux à l'apostasie. Neuf types ont donc été construits en fonction du degré d'identification au groupe et en fonction du degré de religiosité. Ainsi est défini de *fervent follower* celui qui a un haut degré d'identification et un haut degré de religiosité, de *marginal saint* celui qui a peu de sentiment d'identification à son groupe et peu de religiosité ou encore de *apostate* celui qui rejette à la fois l'identification et la religiosité. D'après l'analyse de leur échantillon de trente ex Mormons, la plupart des apostats n'a jamais vraiment été « dans la foi ». Le passage par la catégorie *marginal saint* est un moment clé dans la plupart des cas de désaffiliation (apostasie) (ibid.:193). En général, on devient *marginal* une fois que la participation au groupe et l'adhérence aux croyances se sont affaiblies (ibid.:195). Toutefois, la marginalisation n'implique pas automatiquement l'apostasie (ibid.:196). Les deux auteurs s'arrêtent également sur les cas de désaffiliation de *fervent followers*. Il s'agit souvent de défection intellectuelle, les personnes n'estimant plus l'enseignement comme étant véridique (ibid.:196).

D'autres auteurs ont dépassé les essais typologiques pour tenter de comprendre davantage les interactions entre l'individu et son environnement, mais également les événements d'ordre psychologique qui peuvent avoir un impact sur le désengagement. Par exemple, Skonovd (1979)¹²⁵ est parti des travaux de Lofland et de Stark sur la

¹²⁵ Nous n'avons pas réussi à obtenir le document relatif à la référence citée car il s'agit d'un papier faisant suite à une conférence annuelle de la Pacific Sociological Association (Skonovd Norman (1979) « Becoming Apostate : A Model of Religious Defection »). Toutefois, nous nous fions au résumé qu'en fait Wright (1988:150-151). Ce dernier a également recours au travail de thèse de Norman Skonovd et le cite régulièrement (notamment dans 1987) (Skonovd Norman (1981) *Apostasy : The Process of Defection From Religious Totalism*. Ph.D Dissertation. Ann Arbor, MI : University Microfilms International). Encore une fois, nous nous fions à Wright et citerons l'une ou l'autre de ces deux références.

conversion qui ont mis en exergue un « avant » et un « après » conversion (1965), pour étudier les désaffiliations. Dans un modèle qu'il veut généralisable à tout type de sortie religieuse, il recense six moments :

(1) Il y a tout d'abord la *crise* qui est provoquée :

- Soit par des facteurs internes tels problèmes relationnels, physiques ou émotionnels ;
- Soit par des facteurs externes tels éducation, carrière professionnelle, motifs affectifs, déménagement.

(2) Vient ensuite une période de *reconsidération* et de *réflexion* :

- Réévaluation de son identité, de son mode de vie, de ses conceptions du monde pouvant conduire à des dissonances cognitives.

(3) Un *éloignement* :

- Une distance cognitive et physique s'opère entre l'individu et son groupe.

(4) Une phase de *repli sur soi* :

- La décision de partir est prise et des stratégies de départ sont mises en place (surtout pour les groupes de convertis et les « sectes »).

(5) Une *transition cognitive* :

- Redéfinition de son identité d'avant et recherche d'une nouvelle identité, recherche de sens.

(6) Puis s'opère une *réorganisation cognitive* :

- Ou l'étape finale, l'individu a plus ou moins résolu ses dilemmes cognitifs et s'est réintégré dans la culture ambiante.

Un autre modèle d'imbrications causales a été proposé par Wright dans son étude sur les désaffiliations volontaires de nouveaux mouvements religieux (1987)¹²⁶. Dans ce modèle, il insiste davantage sur *l'avant* et *l'après* de la désaffiliation, deux moments que le modèle de Skonovd observe moins attentivement, étant plus focalisé sur les bouleversements cognitifs et les reconfigurations identitaires qu'il perçoit entre ces deux étapes. Notons encore que si Skonovd a visé un modèle de désaffiliation religieuse qui soit « universel », celui de Stuart Wright est beaucoup plus spécifique. Il s'est construit sur les désaffiliations de nouveaux mouvements religieux qui impliquent alors des bouleversements d'ordre affectif ou encore cognitif n'apparaissant pas forcément

¹²⁶ Son étude s'appuie sur les sorties de NMR (Les Enfants de Dieu, Hare Krishna, l'Eglise de l'Unification). Nonante interviews ont été menées, interviews à la fois avec des questions ouvertes (en profondeur) et à la fois fermées (pouvant être traduites en données chiffrées). Dans ces grandes lignes, cette étude poursuit les mêmes objectifs que notre enquête : expliquer les processus de désaffiliation religieuse d'individus tout en mettant en parallèle le discours de membres. Une des différences entre son étude et la nôtre se concentre sur le type d'individu sortant : alors que les NMR se caractérisent plutôt par une sorte de brassage, les gens viennent et partent (1987:2-3, 22), dans le cas des Eglises évangéliques, les gens proviennent en général de famille évangélique. La durée de la socialisation change, par conséquent son intensité également, ce qui peut avoir une influence notable sur les processus de désengagement.

dans les désaffiliations d'Églises établies. Toutefois, comme le souligne l'auteur lui-même, ses analyses peuvent apporter un éclairage important sur toute forme de désengagement social (1987:6) dont celui du milieu évangélique comme nous le verrons.

Wright inscrit les désaffiliations dans la perspective de la socialisation et des conditions de maintien de la réalité sociale dans laquelle l'individu a été socialisé donnant alors sens à ses croyances et engagements (dans la perspective théorique de Berger et Luckmann 2008), conditions de maintien dépendantes également des logiques de l'attachement (Kanter 1968, 1972). Lorsque des éléments viennent perturber cet univers symbolique et affaiblir l'attachement, cela peut engager les processus de dissonance cognitive conduisant à une désaffiliation (1987:13-14). En vue de construire un modèle causal de désaffiliation qui puisse observer la défection en marche (« deflection process into motion ») (ibid.:25), le chercheur met en avant plusieurs facteurs qui peuvent altérer les mécanismes de maintien de l'univers symbolique de l'individu (ibid.). Contrairement à Skonovd qui débute directement avec la crise, Wright s'attache à dégager un premier groupe de facteurs qu'il nomme les « precipitating factors » (ibid.:25-51). Ces facteurs conduisent à réduire les mécanismes de maintien de l'engagement. Rappelons encore une fois que les caractéristiques de ces facteurs sont fortement liées au type de groupe, à savoir les nouveaux mouvements religieux.

- (1) Une première menace peut provenir de la société pour les raisons évoquées dans la partie 3.1.1. La société devient menaçante pour le groupe si celui-ci voit son isolation par rapport à celle-ci se réduire. Ainsi, Wright constate que les personnes qui se séparent du groupe durant une certaine période, pour rendre visite à leur famille par exemple, sont moins susceptibles de le rejoindre par la suite. L'explication à cela est que :

« Insulation is an attempt by the movement to strategically create and maintain the most conducive conditions for intensive socialization (...) insulating boundaries will keep members away from adverse evaluations of the movement while internally promoting cohesion, conformity, and commitment » (ibid.:25).

De ce fait, s'en distancier peut affaiblir ce type de mécanisme de maintien de plausibilité.

- (2) Une relation sentimentale non officielle avec une personne ne faisant pas partie du groupe, peut également fragiliser l'univers symbolique.
- (3) La non réalisation des prophéties du groupe est un autre élément.
- (4) Le décalage perçu entre les discours et les actes des leaders peut lui aussi amener à affaiblir la stabilité de la cohérence des croyances.

Dans un deuxième temps, Wright regroupe d'autres facteurs secondaires pouvant contribuer à altérer un peu plus ce qui a été affaibli dans un premier temps. Plus précisément, il ne s'agit pas de facteurs déterminants, mais ils permettent de légitimer la décision de partir (ibid.:53-66).

(1) Un changement de foi ou l'adoption d'un ensemble différent de croyances¹²⁷.

(2) La jeunesse et les expériences : l'intégration de groupes radicaux peut être liée à la jeunesse. Une fois, « assagi », le jeune décide de prendre une voie plus « mainstream ». La famille ainsi que l'envie de poursuivre ses études sont deux autres éléments ayant un pouvoir sur la prise de décision finale.

A la suite de Skonovd (1981), Wright suggère qu'il existe différentes modalités de sortie. Il en identifie trois (67-73) :

(1) La sortie cachée : elle se fait de manière discrète, voire secrète en vue d'éviter tout problème ou question.

(2) La sortie déclarée : le départ est connu par les autres membres, parfois cela implique quelques négociations avec les leaders.

(3) La sortie déclarative : elle se fait de manière très ouverte parfois avec beaucoup d'émotion, donnant les raisons du départ.

La dernière étape de ce processus est de s'insérer à de nouvelles structures sociales dans lesquelles l'individu trouvera de nouveaux autrui significatifs. Cette étape est partie intégrante du processus de désaffiliation :

« It should be recognized that defection is not merely a process of detachment, but also a process of reformulation and selection of an alternate identity and worldview » (1987:75).

Cela passe par la recherche de nouvelles structures de plausibilité. Wright montre que la famille, l'université, le travail ou encore l'intégration dans un autre groupe religieux offre de telles structures. Nous pouvons mettre en lien l'étude de Derocher (2008) qui s'intéresse presque exclusivement à cette phase, celle de la sortie du groupe. Basée sur la sortie de groupes religieux très fermés du type sectaire (rapports tendus avec la société environnante, séparation plus ou moins forte d'avec celle-ci), son étude souligne l'importance pour les individus de se rattacher à de nouvelles structures, mais montre les difficultés qu'ils rencontrent lors du passage entre deux univers symboliques différents, voire totalement opposés.

Dans un autre article, mais toujours en partant de l'étude de personnes quittant des NMR, Wright (1991) insiste davantage sur les effets que provoquent ces désillusions, cette instabilité des structures de plausibilité se rapprochant ainsi des propositions de Skonovd sur les périodes se situant entre la crise et le départ. Wright compare les prémisses de la désaffiliation religieuse à la dissolution d'un mariage ; la personne doute, se distancie et se retire graduellement. D'après le chercheur, l'individu engage un processus de détachement qui vise à réduire la dissonance liée au départ et à préparer l'après, la nouvelle vie en dehors du groupe (ou en dehors du mariage) (ibid. ; Wright 2007:197). Cette contribution permet de souligner une nouvelle fois le caractère processuel et donc dynamique du désengagement qui implique des fluctuations

¹²⁷ Wright souligne que certains désaffiliés cherchent parfois un autre groupe religieux après la crise de la désaffiliation. Il ne s'agit donc pas d'un facteur déterminant (ibid.:53).

alternant entre des phases intermédiaires entre « dedans » et « dehors » comme le soulignaient déjà Brinkerhoff et Burke :

« The journey to apostasy may occur in a number of different ways. First, a person may pass through a period of disbelief to the abandonment of communal ties ; or alternatively, he may become an Outsider because of other factors and subsequently disavow his beliefs. Naturally, others may stop short of ever becoming Apostates to remain Ritualists or Outsiders » (1980:44)¹²⁸.

Relevons un dernier modèle de défection qui a été trouvé, cette fois-ci, dans le champ de la psychologie sociale et plus précisément dans la littérature sur les engagements dans des mouvements sociaux. A la question de savoir pourquoi des individus investis dans un mouvement de type militant décident parfois de le quitter, Klandermans (2005) propose un modèle censé représenter les dynamiques de défection à l'intérieur de telles organisations. Il l'insère notamment dans la conceptualisation des mécanismes de maintien des engagements développée par Meyer et Allen (1990, 1991). Contrairement aux deux modèles précédents, celui de Klandermans est plus linéaire et met en son centre la centralité de la gratification et de l'intérêt. Ainsi, il combine la baisse du sentiment de gratification lié à l'engagement à la perte d'intérêt pour la cause, tous deux provoquant le déclin de la participation effective. Survient alors un événement qui déclenchera la défection. Mais comme le souligne l'auteur :

« (...) l'événement lui-même ne joue là qu'un rôle de déclencheur. Il ne faut pas en surestimer l'impact. Après tout, la défection est avant tout le produit de l'insuffisance des gratifications et de la perte d'intérêt pour la cause » (2005:95-96).

A la suite de Wright (1988:154), nous pouvons relever une limite principale dans l'application de ces schémas causaux pour notre propre analyse : les modèles de causalité doivent être généralisés avec précaution car ils sont fortement corrélés aux groupes religieux étudiés. Ainsi tant la conversion que la déconversion dépend des caractéristiques du groupe pris en compte, de sa culture et de ses normes. Toutefois l'idée d'enchaînement d'événements, à l'image d'une conversion est utile. Ensuite, bien que leur étude se soit intéressée aux sorties de *cults* ou nouveaux mouvements religieux qui représentent un type très spécifique de désengagement de part ses effets cognitifs et émotionnels relativement lourds (Wright 1987:6), Wright et Derocher mettent à jour des éléments qui peuvent être théoriquement et empiriquement féconds pour l'étude des désaffiliations du milieu évangélique. Evidemment, l'évangélisme ne peut être assimilé à un nouveau mouvement religieux. Toutefois, certains mécanismes de désengagement trouvent un écho dans les analyses de ces deux chercheurs probablement parce que comme dans ces nouveaux mouvements, l'engagement au sein du groupe évangélique est un engagement très élevé sur plusieurs niveaux, rendant ainsi

¹²⁸ Les termes spécifiques proviennent de la typologie de désaffiliés de Brinkerhoff et Burke. Ils l'ont construite à partir de deux éléments qu'ils jugent centraux dans la définition de la religion. Ils distinguent la religiosité qui concerne l'acceptation d'un ensemble de croyances et de doctrines, de la communauté qui renvoie au sentiment d'appartenir à un groupe (1980:42). Quatre types apparaissent (1) Le *Fervent Follower* qui croit et participe ; (2) Le *Outsider* qui croit, mais ne participe pas ; (3) Le *Ritualist* qui ne croit pas, mais qui participe ; (4) L'*Apostate* qui ne croit pas ni ne pratique.

le désengagement plus difficile (Wright 1987:6). Notons encore que Wright relève aussi l'idée de stratégies de départ qui peut être un concept éclairant. Par exemple, il fait un lien entre le choix du type de stratégie de sortie et l'implication de la personne dans le groupe. Plus l'individu était engagé, plus sa démarche sera rendue publique. Le degré ou l'intensité de l'engagement peut donc avoir un effet sur la manière de quitter son groupe. Finalement, la littérature sur les désengagements militants souligne l'importance de prendre en compte les ressources dont disposent les individus pour assurer leur sortie, entre autres l'importance des réseaux sociaux créés en dehors du groupe. Le sentiment de gratification lié à son engagement, mais aussi l'intérêt de celui-ci sont également des paramètres à considérer dans les désaffiliations de type religieux.

c) Les désaffiliations : une sortie de rôle

Dans ces imbrications de causalité au sein des parcours de désaffiliation, certains chercheurs ont essayé de décrire la place de l'individu dans ces processus en prenant pour cadre d'analyse les théories des rôles sociaux et de carrières. Les contributions s'inscrivant dans ces perspectives théoriques permettent de décrire les processus de désaffiliation et les transitions dans lesquelles se trouvent embarqués les individus.

La théorie du rôle suppose que les individus adoptent certains comportements et attitudes attendus par le groupe, comportements et attitudes correspondant à des rôles socialement définis (le « status passage » de Glaser and Strauss 1971 ; Kaufmann 1994 ; Coenen-Huther 2005). Dans le cadre de notre thématique, l'individu passerait du rôle de « membre » à celui de « désaffilié » à travers un processus de resocialisation dans un nouveau groupe de référence, en adoptant une nouvelle identité. Dans cette vision, il est ainsi possible de considérer la désaffiliation comme un jeu d'entrée et de sortie dans des groupes et des rôles sociaux, dans un mouvement perpétuel d'interactions entre les différents acteurs :

« Defection is conceptualized as socially structured event embedded in role relationships. Leaving entails a process of « role exiting » in which the individual disengages from role behaviors associated with belonging to a particular group and establishes an identity as an ex-member » (Wright 2007:197).

Il existe plusieurs études qui ont analysé les désaffiliations sous l'angle du changement de rôle, du « passage » tel que peut être représenté le « moment » de la sortie d'un groupe religieux (Jehenson 1969 ; Dellacava 1975 ; Richardson 1978 ; Brinkerhoff et Burke 1980 ; Ebaugh 1977, 1988, 1988a ; Bromley 1998). Par exemple, à partir de l'étude de défections de nonnes, Ebaugh (1988) projette de construire un modèle de sortie de rôles, c'est-à-dire une prise de distance par rapport à un rôle social qui avait une influence importante dans la définition de soi (1988a:3-6). Plus précisément, Ebaugh définit la « sortie de rôle » :

« The process of disengagement from a role that is central to one's self-identity and the reestablishment of an identity in a new role that takes into account one's ex-role constitutes the process I call role exit » (ibid.:1)

Ebaugh dégage quatre « étapes » principales (1988:105) :

(1) Il y a tout d'abord les *premiers doutes* quant à ce choix spécifique de vie qui découlent de :

- Changements au niveau de l'organisation et/ou
- Baisse satisfaction, épuisement (burn out) et/ou
- Changements au niveau des relations

« The entire process of role exiting is influenced by interactions of individual experiencing exit with significant others in his or her life » (ibid.:108).

(2) Ces doutes et l'éventuelle insatisfaction ressentie à l'égard de son rôle actuel peuvent ensuite amener la personne à *chercher des alternatives*. A ce moment, différents éléments s'entrechoquent dans les processus de redéfinition de soi : le regard stigmatisant des autres ; le changement de groupe de référence et la future socialisation à un autre rôle (ibid.:110).

(3) Le *point tournant* se situe après ces différentes étapes et se concrétise par la décision de partir. Cette période est l'occasion de réduire la dissonance cognitive, de préparer le moment de l'annonce de la décision et de mobiliser différentes ressources pour le départ (ibid.:112). Ebaugh décrit cette période de « vacuum », d'espace vide ; la personne pèse le pour et le contre et se sent être entre deux mondes (ibid.:113).

(4) *L'après sortie*, la dernière phase dans le processus de sortie consiste en la création et l'intégration du rôle d'ex (ibid.:114). L'enjeu est important car :

« Ex roles constitutes a unique sociological phenomena in that the expectations, norms, and identity of an ex role consists not so much in what one is currently doing but rather from expectations, social obligations, prejudices, and norms that hinge upon one's previous role. To be an ex is different from being a nonmember of a group » (ibid.)¹²⁹.

La chercheuse indique ensuite cinq négociations importantes permettant à ces personnes de devenir des « ex » nonnes :

- (1) La présentation de soi qui signale un changement dans son identité ;
- (2) Un ajustement au niveau de ses amitiés et de sa sexualité ;
- (3) La gestion de la réaction des autres ;
- (4) La négociation de son indépendance ;
- (5) La diplomatie avec ses anciens coreligionnaires.

¹²⁹ Dans son livre *Becoming an Ex* (1988a), elle s'intéresse à différents cas de sortie de rôle et interroge des retraités, des anciens détenus, des anciens militants politiques, des divorcés, etc. (cf. méthodologie ibid.:25-33) toujours sur un modèle de sortie de rôle en quatre temps : 1) les premiers doutes 2) recherche d'alternatives 3) point tournant ou prise de décision 4) création d'une nouvelle identité. Ce modèle, Ebaugh le veut universel (ibid.:34).

Dans le modèle théorique de cette chercheuse, on voit se profiler clairement l'importance des autres dans la sortie du groupe, dans la création du rôle. Comme le fait très justement remarquer Fillieule, cette dernière : « est largement dépendante de la manière dont réagissent les autres » (2005:30). L'article de Brinkerhoff et Burke (1980) prend en compte le caractère interactionniste de la formation du rôle d'ex. Les auteurs s'intéressent moins aux différentes étapes du passage qu'à l'effet que peut avoir le processus de catégorisation dans la carrière de l'ex. Ils supposent que les processus de catégorisation (labelling) tels qu'ils sont compris et définis dans une perspective meadienne de l'interactionnisme symbolique¹³⁰ peuvent avoir un effet catalyseur dans les processus de désaffiliation. Cette perspective théorique développée pour expliquer les comportements déviants ou transgressifs à la suite des travaux de Strauss (1959) ou encore de Becker (1963), suppose que les interactions entre individus se font notamment au travers du processus de catégorisation. 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 (« les premiers pas »). En retour, le groupe le catégorisera de manière négative et le stigmatisera, les stigmatisations pouvant prendre la forme de remarques et aller jusqu'à l'expulsion (« les réactions de l'audience »). La réalité sociale de cette personne change et modifie son identité. Elle pourra alors rejeter les croyances, les valeurs et les normes de son groupe et adoptera la catégorie, le statut que lui donnait son groupe (« la réaction de l'individu »).

Finalement, plusieurs contributions se sont penchées sur ce qui a été défini de « rôle de l'apostat » (Bromley 1998, 1998a) se présentant comme la forme la plus analysée des trajectoires de désengagement social (Fillieule 2005:20). Dans la littérature sur les désaffiliations religieuses, ce concept apparaît essentiellement pour analyser les sorties de nouveaux mouvements religieux et plus particulièrement dans une perspective de la « deprogrammation » d'ex membres (Wright 1988:147). Ainsi l'apostat est le type de sortant qui s'oppose au type « leave-taker ». Le leave-taker est celui qui décide de quitter son groupe de manière sereine et non publique¹³¹ au contraire de l'apostat qui rendra officielle sa sortie et qui pourra s'engager dans des mouvements œuvrant contre le type de groupe qu'il a quitté. Si le type « apostat » est une forme de sortie très précise (Bromley 1998a:7) qui ne peut être appliquée en tant que telle aux cas de désaffiliation du milieu évangélique, il peut avoir un certain pouvoir heuristique sur nos propres données. Par exemple, cette approche suppose que les attitudes ou encore les discours des ex membres ont un lien avec le statut de l'ex (apostat) ; la position ou le regard de l'ex membre envers son ancien groupe peut être influencé par certains facteurs tels que

¹³⁰ Grâce aux processus de catégorisation des objets constituant l'univers social, les individus ont des clés de compréhension pour interagir avec (Brinkerhoff and Burke 1980: 44 ; Mead (2006 [1963])).

¹³¹ Certains auteurs ont réfléchi aux différents types de rôles de sortants qui dépendent de l'organisation religieuse et de son rapport avec la société (Bromley 1998, 1998a ; Introvigne 1999). D'après Bromley, il existe trois types de rôle de « sortant » (« apostate » - « defector » - « whistleblower ») correspondant à trois types de groupes religieux définis en fonction de leurs rapports avec la société. Ainsi, il y a l'organisation de type « allegiant » qui est légitimement reconnue par la société et qui produira des « defectors ». Il y a ensuite l'organisation de type « contestant » qui conduira à prendre le rôle de « whistleblower ». Finalement, le dernier type d'organisation, défini de « subversive », sera celui duquel sortiront les « apostates » (1998).

le mode de sortie, la nouvelle identité, ou encore le nouveau positionnement social. Ces éléments semblent essentiels pour le traitement donné à la parole des désaffiliés : dans quelle mesure interprètent-ils leur passé à la lumière de leurs expériences *actuelles* ? Dans quelle mesure leurs interprétations visent à garder une cohérence avec leur situation *actuelle*, et éventuellement avec les nouvelles interactions créées en dehors de leur ancien groupe ? (Wright 1987:22). En cela, les concepts de rôle ont leur pouvoir analytique.

d) Les désaffiliations : les changements au sein de l'organisation

Les désaffiliations peuvent aussi être le résultat de bouleversements internes à l'organisation. Dans ce cas-là, citons une nouvelle fois les études de Ebaugh (1977, 1988) qui s'est penchée, notamment, sur les processus de sortie de couvent de nonnes. Elle fait un parallèle entre ces défections et les changements instaurés par Vatican II qui ont eu, entre autres, une influence sur la vie dans les couvents. Devenus plus libéraux, ils se sont ouverts à la société permettant de nouveaux échanges et l'infiltration d'autres conceptions et valeurs conduisant certaines nonnes à remettre en question leur engagement et à quitter l'Eglise catholique. De ce fait, certains changements structurels de l'organisation peuvent menacer le maintien de l'idéologie et finir par avoir une incidence sur l'individu, sur les raisons de son engagement. Pour finir, le dernier modèle observe les changements structurels qui peuvent avoir lieu au sein d'une organisation religieuse (institution religieuse traditionnelle ou nouveau mouvement religieux) provoquant parfois de nombreuses défections (Ebaugh 1977 ; Seidler 1979).

Notre intérêt porte sur des individus ayant décidé de ne plus fréquenter le milieu évangélique. Par conséquent, l'organisation religieuse sera moins traitée sous l'angle de ses éventuelles recompositions structurelles ayant pour effet, entre autres, de provoquer des désaffiliations, mais sera davantage observée sous l'angle de ses potentialités de gestion des désaffiliations. La question du maintien de l'idéologie du groupe est relativement centrale pour sa propre survie. Percevoir des failles entre les discours et les faits (par exemple attentes millénaristes qui ne se réalisent pas) ou les actes (dissymétrie entre les propos des chefs et leurs agissements) conduit à des désillusions et souvent à des défections (Wright 1987 ; Dandelion 2002). Finalement, des problèmes internes entre les différents acteurs du groupe peuvent également provoquer la désintégration du groupe ou d'une Eglise. Dans ce cas-là, il peut s'agir de désaccords doctrinaux ou encore de conflits d'intérêts (Wright 1988:157).

3.3 Synthèse

La question centrale de ce travail est la suivante :

- *Quels sont les processus de désaffiliation du milieu évangélique ?*

Et plus spécifiquement, les sous-questions sont :

- *Pour quelles raisons quitte-t-on le milieu évangélique ?*
- *Comment se passe la désaffiliation et quels sont les effets de cette dernière pour l'individu ?*
- *Comment le milieu évangélique (famille, amis, membres de l'ancienne Eglise) gère et interprète-t-il la désaffiliation d'un membre ?*

Il s'agira donc de :

(1) Cerner les contextes, mais également les motifs individuels qui ont précédé le désengagement (ecclésial) et provoqué une prise de distance d'avec le milieu évangélique (« désaffiliation complète », sociale et mentale) ;

(2) Dégager des différents parcours de vie les moments clé de ces distanciations ainsi que les différents degrés que celles-ci peuvent prendre en vue de prendre complètement en compte l'aspect processuel des désaffiliations ;

(3) Analyser les conséquences de cette décision et le sens qui lui est donné tant au niveau individuel qu'au niveau groupal ;

(4) Questionner le regard des individus sur leur expérience passée au sein du milieu évangélique, sur leur expérience de la désaffiliation, sur leurs croyances et pratiques actuelles et la reformulation que celles-ci subissent pour prendre sens dans leur « nouvelle vie » tout en tenant compte de l'impact de leur nouvel ancrage social ;

(5) Réfléchir aux marges de manœuvre des individus (stratégies) face à l'impact des processus de la socialisation primaire dans le groupe et des contraintes normatives imposées par celui-ci, en somme réfléchir aux techniques utilisées en vue d'amoindrir ou de se soustraire aux processus de rétention cognitifs et sociaux du milieu évangélique.

En répondant à ces questions, ce projet de thèse cherche à atteindre plusieurs objectifs. En ce qui concerne la *littérature sur l'évangélisme* :

- Re-questionner les processus de socialisation qui sont en jeu dans le développement de ce mouvement religieux ;
- Réfléchir aux rapports que ce milieu religieux entretient avec l'extérieur ;
- Étudier son système normatif en saisissant la nature des exigences liées à une appartenance de type évangélique et par la même occasion, analyser les marges de manœuvre des individus, leurs stratégies pour « échapper » à des cadres normatifs forts, les négociations possibles dans leur définition identitaire (en termes de rôles sociaux).

Par rapport à la *littérature sur les désaffiliations*, ce travail cherchera à :

- Souligner l'impact des processus de socialisation primaire dans ce type de groupe religieux sur les désaffiliations ;
- Lier les discours des désaffiliés et des affiliés pour obtenir différentes visions (perceptions – interprétations – non-dits) sur le même phénomène permettant d'ancrer au mieux les processus de désaffiliation dans les logiques du groupe ;
- Apporter des éclairages théoriques différents (via théories de l'engagement militant).

Deuxième partie : La méthodologie

Dans cette nouvelle partie, nous exposerons le versant méthodologique de la recherche, c'est-à-dire les différentes étapes qui ont permis de rassembler les données sur lesquelles se base l'analyse des désaffiliations du milieu évangélique. Cette présentation implique de faire un détour via un autre projet déjà plusieurs fois évoqué, à savoir le projet *Evangelical Identity Project (EIP)* qui avait pour but d'étudier les caractéristiques de l'évangélisme et son développement dans le contexte sécularisé d'un pays comme la Suisse. C'est à l'intérieur du projet *EIP* qu'est « née », comme nous le verrons, la thématique des désaffiliations évangéliques. C'est également dans le cadre de ce large projet financé par le Fonds national suisse (FNS) de la recherche scientifique que s'inscrit cette thèse et que doit être compris, par conséquent, son ancrage méthodologique. Parmi les principales étapes susmentionnées, nous nous attarderons sur (chapitre 4) les choix méthodologiques du projet *EIP* pour ensuite nous attacher à présenter (5) le matériel utilisé pour cette thèse ainsi que (6) le type d'analyse appliquée aux données et, finalement, nous clôturons sur (7) la validité des résultats obtenus.

Chapitre 4 Un projet dans un projet

La principale particularité de cette thèse est qu'elle ne peut véritablement se comprendre en dehors d'une autre recherche. En effet, ce travail, les questions qu'il soulève, les outils et méthodes choisis pour y répondre sont intimement reliés à un autre projet d'une envergure plus importante, à savoir le projet *Evangelical Identity Project*. Ce dernier a été lancé en 2006 par le Professeur Stolz et le Docteur Favre au sein de l'Observatoire des religions en Suisse (ORS)¹³² de l'Université de Lausanne (UNIL). Il s'agit d'une étude qualitative dite de suivi (*follow-up study*) car elle poursuit une première étude quantitative mise sur pied, quant à elle, en 2003 par Favre (2006). L'auteur de cette thèse a eu l'occasion de rejoindre cette équipe de chercheurs à ses débuts, d'abord en tant qu'assistante étudiante¹³³, puis dès 2008 en tant que doctorante FNS¹³⁴. Cette thèse est le résultat personnel de cette collaboration scientifique.

4.1 Le projet *Evangelical Identity Project*

Le projet *EIP* s'inscrit dans un questionnement sociologique général sur la place et le rôle des religions dans nos sociétés occidentales ; ces dernières continuent à être traversées par les processus liés à la sécularisation tout en connaissant, en parallèle, une importante pluralisation religieuse¹³⁵. Dans ce contexte, les spécialistes constatent également le maintien, voire le développement de certaines formes religieuses que l'on qualifie de « conservatrices » ou de « traditionnelles »¹³⁶. L'évangélisme, cette minorité protestante militante en légère croissance, est classé parmi celles-ci¹³⁷. C'est sur ces divers « paradoxes » ou couples d'éléments théoriquement antagonistes (sécularisation – développement minorités religieuses ; modernité – conservatisme ; etc.) que le projet *EIP* prend appui.

Il y a d'abord eu pour la première fois en 2003, une enquête quantitative qui a permis de dresser, sur la base d'un échantillon représentatif, un tableau complet des croyances, pratiques et comportements des membres des Eglises évangéliques de Suisse (Favre 2006). Elle a montré que la croissance relative de l'évangélisme ne pouvait s'expliquer

¹³² L'ORS a été fondé par le sociologue Campiche en 1999. Unité de recherche rattachée à l'Université de Lausanne, ses objectifs sont d'étudier, dans une perspective sociologique, les principaux changements qui s'opèrent depuis plusieurs décennies au sein du paysage religieux suisse. Depuis 2009, l'ORS fait partie de l'Institut de sciences sociales des religions contemporaines (ISSRC), institut universitaire pluridisciplinaire.

Pour de plus amples informations : <http://www.unil.ch/issrc/page76595.html> (dernière visite le 21.08.12).

¹³³ Tout en se familiarisant à la recherche scientifique, il a été question, durant cet engagement, de produire un travail de mémoire de Master en sociologie des religions. Toujours en lien avec les thématiques centrales du projet *EIP*, le sujet de ce mémoire a porté sur la mobilité des évangéliques entre Eglises (*A la recherche de l'Eglise idéale. Une étude qualitative sur les changements d'Eglise au sein du milieu évangélique en Suisse*).

¹³⁴ Il s'agissait de mener conjointement une collaboration dans le projet *EIP* tout en élaborant son propre travail de thèse en lien avec ce projet. Cette thèse a pu aboutir dans des conditions idéales grâce à l'obtention de la bourse FNS pour chercheurs et chercheuses débutants, pour l'année 2011-2012.

¹³⁵ Pour plus d'informations sur ces processus, se référer au point 3.1.1, chapitre 3.

¹³⁶ Pour plus d'informations sur les explications théoriques données à ce phénomène, se référer au point 3.1.3, chapitre 3.

¹³⁷ Cf. chapitre 1.

que par l'association de plusieurs théories dont les plus importantes étaient celles du milieu social et du marché religieux. Alors que l'évangélisme s'assimile à un milieu social – frontières visibles ; communication interne élevée ; traits socioculturels partagés – qui se reproduit en grande partie de manière endogène (les enfants des membres restent dans le milieu), il se développe également, dans une certaine mesure, à travers l'engagement de personnes n'ayant pas reçu d'éducation évangélique (reproduction exogène). Ce dernier aspect peut s'expliquer par l'importance mise sur l'offre de biens religieux attractifs à la fois pour un « public d'habitues », mais aussi pour un « public de novices »¹³⁸.

En partant des apports de ce cadre théorique et des résultats de cette étude quantitative, l'équipe de chercheurs dirigée par le Professeur Stolz s'est embarquée dans l'élaboration d'une nouvelle étude, dans laquelle il était question de se pencher plus précisément sur les mécanismes qui permettent d'articuler milieu et marché. En d'autres termes, cette étude visait à comprendre et expliquer la construction, la diffusion et la transmission des identités évangéliques en Suisse en se basant cette fois sur le discours et la perception des acteurs eux-mêmes. Ce type de questionnement a alors nécessité une approche de type qualitatif.

4.2 Les méthodes mixtes

Plus spécifiquement, le projet *EIP* s'inscrit dans le courant méthodologique des *mixed methods* (Tashakkori and Teddlie 1998, 2010 ; Creswell 2003 ; Creswell and Plano Clark 2011) dont nous avons évoqué les fondements épistémiques dans le chapitre 2¹³⁹. Derrière cette terminologie, il a le présupposé qu'un même phénomène, à savoir l'évangélisme et les multiples facettes de son développement, peut être étudié sous différents angles, tant quantitatifs que qualitatifs. Quelques précisions s'imposent quant à la manière dont le projet *EIP* s'est articulé à la première enquête de Favre.

Tout d'abord, il faut noter que le modèle qualitatif a repris certains paramètres du modèle quantitatif puisque l'interrogation générale, bien qu'adaptée à la nouvelle étape de recherche, est restée fondamentalement identique. Mais aucune des deux étapes n'a

¹³⁸ Plus précisément, des disparités entre les trois sous-milieus émergent concernant les modes de recrutement. Par exemple, en analysant le pourcentage de convertis selon leur arrière-fond familial (parents évangéliques ou non évangéliques), 84.2% des évangéliques conservateurs viennent d'une famille dans laquelle au moins un des deux parents était évangélique, alors que ce type de configuration regroupe 63.8% des classiques et seulement 44.4% des charismatiques. La reproduction du sous-milieu conservateur se fait essentiellement sur un mode endogène alors que pour le sous-milieu charismatique, une bonne partie des individus vient de l'extérieur (reproduction exogène). En analysant cette fois les taux d'enfants convertis (dès 16 ans), on voit une nouvelle fois les conservateurs sortir en tête : 84.6% des enfants de ces derniers sont convertis à 16 ans, 77.2% concernant les classiques et 68.3% des enfants de charismatiques. Il est possible d'expliquer ces chiffres d'après les mécanismes de rétention plus forts au sein du sous-milieu conservateur (système plus fermé), même si ceux-ci fonctionnent également dans les deux autres sous-milieus, ainsi que d'après l'offre de biens religieux plus attractifs pour les sous-milieus charismatiques et classiques attirant ainsi des gens sans passé évangélique (expliquant les taux plus bas concernant le background familial). Il faut également tenir compte du fait qu'une bonne partie des Eglises constituant le sous-milieu charismatique a vu le jour il y a une quarantaine d'années (expliquant le premier taux). On peut supposer que, de par le passage à la seconde puis troisième génération de membres, ces chiffres sont aujourd'hui en augmentation. Pour plus de détails et d'analyses cf. Stolz and Favre 2005.

¹³⁹ Pour une vue d'ensemble (développement des méthodes, perspectives théoriques et philosophiques, procédures et mise en route, état de la recherche), cf. Creswell 2010.

été dominante (Tashakkori and Teddlie 1998:43)¹⁴⁰. Les deux proposent des résultats qui peuvent être triangulés. L'idée générale derrière la triangulation est d'apporter différents types de données complémentaires sur un même phénomène afin de mieux le comprendre (Kelle 2007:231-232). La profondeur du qualitatif complète la généralisation du quantitatif, vice versa. La triangulation vise la convergence ou la corroboration des résultats (Kelle 2001, 2007:232)¹⁴¹.

Le design de cette recherche peut être qualifié à la suite de Tashakkori et de Teddlie (1998:43-50) de séquentiel (le qualitatif suit dans le temps le quantitatif) et d'équivalent (les deux enquêtes ont le même poids dans l'explication des questionnements)¹⁴² :

1. C'est un design séquentiel dans la mesure où l'étude qualitative a été élaborée à la suite de l'enquête quantitative. Un de ses buts était de permettre d'expliquer davantage comment se concrétisaient les mécanismes sociaux mis en avant dans le quantitatif via l'interaction théorique du milieu et du marché dans le développement de ce courant religieux. Dans cette perspective, joindre le qualitatif au quantitatif a rempli un objectif explicatif (Kelle 2007:233-237).
2. C'est un design équivalent en ce sens que les deux moments de la recherche sont d'égale importance et autonomes. Il est donc tout à fait possible de présenter chaque étude de manière séparée, tout comme on peut combiner leurs résultats. Les deux approches se complémentent.

Pour résumer nos propos, dans cette étude, les méthodes mixtes visaient à trianguler les résultats, c'est-à-dire à obtenir un degré élevé de précision dans les analyses. Elle a permis des descriptions et explications complémentaires. Finalement, elle a offert l'avantage de pouvoir ancrer les premiers résultats quantitatifs dans le terreau des significations individuelles¹⁴³. Les prochains paragraphes vont permettre de nous rendre compte plus concrètement du contenu de ces deux versants.

4.3 Les données quantitatives

¹⁴⁰ Pour une procédure plus détaillée quant au choix et à la mise en pratique du design des méthodes mixtes, cf. par exemple Morse 2010.

¹⁴¹ Toutefois, il peut arriver que les résultats se contredisent (Kelle 2007:232).

¹⁴² Il existe différentes manières de réaliser une recherche mixte : une enquête précède l'autre (modèle séquentiel) ou les deux sont réalisées au même moment (parallèle) ; l'une dominera dans les explications au phénomène (modèle dominant) ou les deux serviront à apporter l'explication (modèle équivalent) (cf. Tashakkori and Teddlie 1998:42-48 ; Creswell 2010:315-316). Il y a également plusieurs façons de combiner les données qualitatives et quantitatives : la fusion des données qui intègre les données des deux approches dans un ensemble ; l'intégration des données de l'approche X dans le design de recherche inscrit dans l'approche Y ; la connexion en liant les deux types de données (Creswell 2010:318-322).

¹⁴³ Nous pouvons donner l'exemple d'une étude menée par Bernardi et al. (Bernardi, Keim and von der Lippe 2007) sur l'influence de l'environnement social de l'individu sur ses choix quant à la formation d'une famille ou non. Même si l'objet de recherche est bien différent, nous pouvons faire nôtre le constat de ces auteurs au sujet de l'emploi des mixed methods et de leur pouvoir de « complémentarité » : (...) a combinaison of qualitative and quantitative approaches has a strong potential to reveal the interdependence between people's subjective perceptions and the structural conditions of their social context » (ibid.:25). Cette complémentarité a été une nouvelle fois soulignée par la même chercheuse dans une autre étude visant à analyser les contextes et les stratégies élaborées en vue du bien-être d'enfants dans le cadre de familles transnationales (2010).

Bien que notre recherche s'appuiera davantage sur les données qualitatives pour analyser les processus de désaffiliation du milieu évangélique, nous aurons également recours à des données et analyses statistiques. En vue de cette utilisation, il est capital de donner quelques informations rudimentaires quant aux données récoltées en 2003 via des questionnaires standardisés auprès d'un échantillon représentatif de membres d'Eglises évangéliques de Suisse.

Après un travail de recensement des Eglises évangéliques de Suisse, 1'000 Eglises¹⁴⁴ ont été retenues et classées en fonction des trois sous-milieus : « classique » (environ la moitié), « charismatique » (environ un tiers) et « conservateurs » (environ 10%). Après une sélection d'Eglises, des questionnaires ont été envoyés par voie épistolaire et devaient être remplis par les membres¹⁴⁵. Au final, 1'100 questionnaires ont été retournés, représentant ainsi un taux de retour de 61%.

Concernant le questionnaire¹⁴⁶, il contient des variables propres au champ religieux comme la religion des parents, le type d'éducation religieuse reçue durant enfance, la fréquence des pratiques, etc. Il comporte aussi des variables sociodémographiques telles que le sexe, l'année de naissance, le niveau d'éducation ou encore la région linguistique dans laquelle habite le sondé. Ce questionnaire regroupe également une série d'interrogations renvoyant au sentiment d'appartenance à son Eglise ou communauté religieuse, mais aussi aux pertes estimées en cas de départ. Pour nos propres analyses, certaines de ces variables peuvent être fortement utiles, fournissant une vue d'ensemble touchant à l'importance de la vie communautaire pour les évangéliques, aux liens sociaux tissés au sein de l'Eglise ou, a contrario, au contrôle social qui en découle et aux conséquences qui peuvent surgir en cas de départ ou de démission. Le questionnaire a aussi tenu compte d'autres variables devant cerner les normes et les valeurs spécifiques du milieu évangélique. Il s'agit globalement de questions relatives aux doctrines chrétiennes, au mariage, divorce, avortement ou encore à l'homosexualité, autant de variables qui peuvent offrir un cadre général dans lequel insérer et penser les cas de désaffiliations religieuses, notamment quand on sait que « quitter le milieu » consiste également à quitter un ensemble de règles de vie et de normes relativement structurantes pour les individus qui ont grandi avec elles et au travers d'elles.

4.4 Les données qualitatives

Le projet *EIP* a été conçu pour répondre aux questionnements posés par la recherche quantitative tout en apportant son propre éclairage qualitatif sur la complexité et la diversité interne de l'évangélisme. Nous avons eu recours à différentes techniques d'échantillonnage pour récolter les données qualitatives.

¹⁴⁴ Sur un total de 1'500 Eglises. Si 500 n'ont pas été retenues, c'est parce qu'il s'agissait soit d'Eglises évangéliques non fédérées soit d'Eglises dites ethniques indépendantes.

¹⁴⁵ L'échantillonnage élaboré par Favre est relativement complexe, mais retenons trois étapes essentielles : 1) Il y a d'abord eu un échantillonnage stratifié permettant de tenir compte des trois sous-milieus. 2) Ensuite il a fallu surreprésenter le sous-milieu conservateur qui était sous-représenté. 3) Finalement il y a eu un tirage systématique à probabilité inégale en vue de choisir les Eglises (la probabilité de sélection a été proportionnelle à leur taille) et les individus (sélection à probabilité égale à l'intérieur de chaque Eglise). Le lecteur qui souhaiterait davantage de détails quant aux procédures d'échantillonnage peut se référer à Favre 2006:165-170. Toutes ces procédures garantissent la représentativité de l'échantillon final par rapport à la population des évangéliques de Suisse.

¹⁴⁶ Le questionnaire se trouve dans les annexes de ce travail.

Dans une première phase de l'enquête, nous avons recontacté des personnes qui avaient participé à l'étude quantitative. En effet, nous possédions un répertoire de 265 adresses sur les 1'100 personnes qui avaient répondu au questionnaire. Ces personnes avaient accepté de laisser leur contact pour un entretien ultérieur¹⁴⁷. Vingt-quatre personnes ont alors été sélectionnées selon deux types d'échantillonnage : l'échantillonnage théorique et l'échantillonnage utile.

L'échantillonnage théorique ou le *theoretical sampling* tel que Glaser et Strauss (2010 [1967]:138-142) l'ont conçu s'appuie sur la méthodologie qualitative suivante : le choix des individus, la récolte des données et l'analyse sont des étapes constitutives et liées entre elles en vue d'aboutir à l'élaboration d'une théorie ancrée ou enracinée dans le terrain. Ainsi, les premières hypothèses de terrain vont guider le choix des premières personnes à interroger, puis les premières analyses vont à leur tour diriger le chercheur vers de nouveaux individus en vue de leur poser de nouvelles questions, 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. (ibid.:157-159)¹⁴⁸. Concrètement, nous avons employé cette technique pour choisir des individus en fonction de certaines thématiques qui ressortaient des premiers entretiens menés. Par exemple, nous avons constaté la place importante donnée à l'éducation des enfants par les parents. Nous avons alors cherché à compléter les premières informations en interrogeant d'autres parents, mais aussi des enfants et des pasteurs (pour analyser la place de l'Eglise dans ces processus) pour élargir cette thématique.

A cet échantillonnage théorique, nous avons joint un échantillonnage utile (Maxwell 1999:128). Par ce biais, nous avons cherché à respecter les caractéristiques et proportions de la population évangélique en sélectionnant des individus en fonction de la répartition entre les trois sous-milieus évangéliques (classique – charismatique – conservateur), entre hommes et femmes, entre classes d'âge ou encore entre suisses romands et suisses alémaniques¹⁴⁹. Par exemple, cela a pu nous permettre de rajouter

¹⁴⁷ Ces 265 personnes partagent les mêmes traits sociodémographiques que l'ensemble des 1'100 individus constituant l'échantillon quantitatif. Elles ne se distinguent pas non plus en termes de pratiques et valeurs.

¹⁴⁸ Si nous avons emprunté à la *Grounded Theory* de Glaser et Strauss son échantillonnage théorique, nous devons toutefois marquer une certaine distance d'avec cette méthodologie. Comme le laisse entendre le résumé de la démarche prônée par cette dernière, une grande place est laissée au terrain et aux découvertes qui y sont faites au fur et à mesure de l'avancement de l'étude. Par définition, ce type d'approche est peu enclin à partir d'hypothèses préalables et testables sur le terrain, contrairement à l'approche quantitative (Bühlmann et Tettamanti 2007:196-197).

¹⁴⁹ Par « échantillon utile », il s'agit « d'une stratégie dans laquelle des environnements, des personnes ou des événements particuliers sont choisis délibérément afin de fournir les informations importantes qui ne peuvent pas être aussi bien obtenues en suivant d'autres choix » (Maxwell 1999:128). Maxwell énumère plusieurs raisons d'opter pour un échantillon utile dans le cadre d'une enquête qualitative (cette dernière ayant difficilement recours à des échantillons aléatoires simples ou stratifiés puisqu'il faudrait regrouper un grand nombre d'individus, autrement elle court le risque d'avoir une probabilité trop élevée de variation des chances). Parmi ces raisons, nous retiendrons celle de la « typicalité » qui signifie que des individus sont choisis volontairement pour leur « type ». Ce choix a l'avantage, pour une étude qualitative « d'apporter bien plus de garanties pour que les conclusions représentent effectivement les membres moyens de la population qu'un échantillon de la même taille fondé sur une probabilité substantielle ou une variation accidentelle » (ibid.:132). Concernant les trois autres raisons de choisir un tel échantillon pour une étude qualitative, il peut s'agir de saisir de manière satisfaisante l'hétérogénéité de la population, de « tester » certaines théories ou alors d'établir des comparaisons entre des groupes particuliers (ibid.:131-132). Mais quoiqu'il en soit, derrière l'échantillonnage, des connaissances importantes sur son domaine d'étude sont nécessaires (ibid.:132).

des individus du sous-milieu conservateur lorsque celui-ci semblait sous-représenté ou de cibler nos recherches sur des personnes d'une certaine catégorie d'âge, etc.

La combinaison de ces deux techniques d'échantillonnage nous a permis de répondre à nos objectifs. En effet, nous avons pris le parti de collecter les données qualitatives de manière séquentielle, c'est-à-dire à la suite de l'enquête quantitative (de ses questionnements, théories, récolte de données). Par conséquent, le choix des individus à interviewer s'est fait à la fois sur la base de connaissances théoriques testées dans l'étude quantitative et à la fois en partant des découvertes apportées par chaque interview. Ce faisant, ce groupe de vingt-quatre individus appartient à deux types d'échantillon ce qui permet des analyses comparatives. Ce groupe a ensuite été augmenté par la sélection de huit nouvelles personnes, choisies selon l'échantillonnage utile.

Au sujet du guide d'entretien, il faisait figurer des questions en lien direct avec les thématiques centrales de l'étude qualitative. Il incluait entre autres des questions sur l'identité, la socialisation, l'évangélisation, le marché ou encore le milieu¹⁵⁰. En même temps, les premières interviews transcrites et analysées nous rendaient attentifs à l'émergence de nouvelles pistes à investiguer. Cela nous permettait de poser des questions différentes lors des entretiens suivants.

C'est également grâce au côté exploratoire du qualitatif que nous nous sommes tournés, dans une deuxième phase de l'enquête qualitative, vers de nouveaux groupes d'individus. En effet, l'échantillon des 265 personnes se caractérisait par le fait que toutes représentaient des membres d'Eglises évangéliques, diminuant la probabilité à d'autres groupes d'y apparaître alors que les analyses montraient justement la pertinence, pour compléter et poursuivre les résultats obtenus jusque là, d'orienter la recherche vers ceux-ci. Pour la petite histoire, c'est au travers de ces aller-retour entre démarches déductives et inductives, entre analyses et interviews, qu'un jour, nous sommes tombés au téléphone sur « notre premier désaffilié ». Nous présenterons les détails de ce nouvel échantillon dans le chapitre suivant. Précisons encore que nous avons utilisé la technique de la saturation théorique pour chaque groupe.

¹⁵⁰ Nous avons créé un guide à partir des thématiques centrales de la recherche quantitative. Néanmoins, nous avons également voulu saisir d'autres mécanismes et développer de manière indépendante le volet qualitatif. D'autres questions se sont donc appondues en relation avec les objectifs du qualitatif. Ce premier guide est considéré comme un guide générique, un modèle à partir duquel d'autres guides ont été pensés au fil du déroulement de l'enquête.

Au final, à partir de guides d'entretien spécifiques¹⁵¹, l'équipe de *EIP* a mené nonante-cinq interviews semi directives, d'une durée de 60 à 90 minutes chacune, auprès de :

- 32 membres d'Eglises évangéliques de Suisse ;
- 7 enfants de membres ;
- 7 membres d'Eglises de migrants ;
- 7 pasteurs évangéliques ;
- 13 évangéliques membres de paroisses réformées ;
- 12 évangélistes ;
- et 17 désaffiliés.

Il s'agit d'un nombre conséquent de données qui nous a permis d'avoir une image, le plus possible, d'ensemble du milieu évangélique¹⁵².

¹⁵¹ Sur le modèle du premier guide générique, nous avons développé d'autres guides correspondant davantage aux nouvelles thématiques de la recherche.

¹⁵² Pour compléter la présentation du projet *EIP*, ajoutons encore que nous avons mené une série d'observations dans des cultes de neuf Eglises évangéliques de Suisse, trois Eglises de chaque sous-milieu ont été sélectionnées. Le lecteur désireux de découvrir les résultats de ce projet peut se référer au livre *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif* de Stolz, Favre et al. (2013).

Chapitre 5 Le matériel pour la thèse

En vue de décrire, de comprendre et d'expliquer les processus de désaffiliation du milieu évangélique, nous nous sommes appuyés principalement sur l'échantillon des dix-sept désaffiliés. Quelles sont les caractéristiques qui définissent exactement ce groupe ? Comment ces individus ont-ils été trouvés et comment se sont déroulés les entretiens ? Voici les questions auxquelles nous allons répondre dans les paragraphes suivants. Nous fournirons également des informations sociodémographiques et socioreligieuses sur ces dix-sept personnes. Pour finir, nous précisons quelles autres données nous emploierons pour affiner l'analyse des désaffiliations.

5.1 Le groupe des « désaffiliés »

Le premier désaffilié a « émergé » un jour où nous procédions à des téléphones en vue de trouver de nouveaux membres d'Eglises évangéliques à interviewer. En contactant une des 265 personnes de notre échantillon – ce jour-là, nous cherchions une jeune femme entre 20 et 35 ans, du sous-milieu charismatique – nous sommes entrés en contact avec Charlotte qui nous a expliqué qu'entre le moment où elle avait répondu au questionnaire et notre appel téléphonique, d'importants changements étaient intervenus dans sa vie, notamment celui d'avoir décidé de ne plus fréquenter son Eglise évangélique. Cependant, elle était tout à fait disposée à répondre à nos questions. Une fois le rendez-vous pris, le premier guide d'entretien élaboré, l'entretien réalisé et transcrit, il s'agissait de trouver d'autres désaffiliés pour donner corps à cette nouvelle thématique.

Il ressort de la production scientifique sur les désaffiliations religieuses qu'il peut être relativement compliqué de trouver des individus désaffiliés ou désengagés, pour la bonne et simple raison qu'ils sont « désaffiliés » ou « désengagés » (Wright 1987:20-22)! Ne participant plus aux activités du groupe au sein duquel ils s'étaient engagés, il faut donc trouver ces individus « en dehors » de leur ancien groupe. Pour contourner cette difficulté, certains chercheurs ont choisi l'échantillonnage de type « boule de neige » (Brinkerhoff and Burke 1980:52 ; Wright 1987:20-22 ; Bahr et Albrecht 1989:181)¹⁵³.

Concernant notre terrain, il n'a pas échappé à la règle : la population des désaffiliés du milieu évangélique est, elle aussi, relativement difficile à trouver. La raison principale à cela est qu'une fois la décision prise de ne plus se rendre à l'Eglise et aux diverses activités qu'elle peut offrir, ces personnes coupent généralement tout contact avec les membres de cette dernière, ne gardant contact qu'avec les membres de leur famille¹⁵⁴. Ainsi, contrairement aux auteurs cités précédemment, nous n'avons pas opté pour un échantillon « boule de neige ». De plus, nous avons préféré partir d'une liste de critères pour le choix des personnes dites « désaffiliées », ce qui est plus difficile avec un échantillonnage boule de neige. Nous sommes donc resté sur l'échantillonnage utile.

Le premier critère de base, et qui faisait d'ailleurs office de définition, était celui de ne fréquenter plus aucune Eglise évangélique. Ensuite, sur la base de notre premier

¹⁵³ Cette technique consiste à trouver une personne qui correspond aux objectifs généraux de la recherche et de lui demander de regrouper d'autres individus qui partagent avec elle les mêmes caractéristiques.

¹⁵⁴ De plus, certains désaffiliés interrogés ont évoqué leur intérêt de connaître d'autres personnes dans la même situation qu'eux afin de partager leur expérience. Un échantillon type boule de neige aurait été par conséquent difficile à réaliser.

entretien de désaffilié qui était celui de Charlotte, femme francophone de 27 ans ayant quitté le sous-milieu charismatique, nous avons cherché à établir une liste de critères de désaffiliés du milieu évangélique qui ne soit pas trop restrictive, mais qui permette néanmoins de tenir compte d'une certaine parité entre sexe, âge et région linguistique et surtout qui respecte le plus possible la réalité tripartite de l'évangélisme¹⁵⁵.

Compte tenu de la difficulté du terrain, divers moyens ont été déployés en vue de trouver ces personnes d'après les critères préétablis. Parmi les techniques retenues :

- Nous nous sommes renseignés auprès de pasteurs d'Eglises évangéliques afin de savoir s'ils connaissaient des personnes qui avaient quitté leur communauté ;
- Nous avons contacté des pasteurs d'Eglises réformées car il arrive que d'anciens membres d'Eglises évangéliques décident de rejoindre ce type d'Eglise¹⁵⁶ ;
- Nous avons repris contact avec des membres adultes qui avaient fait mention lors de leur entretien qualitatif qu'un de leurs enfants avait quitté le milieu ;
- Nous avons relu attentivement les questionnaires quantitatifs notamment les réponses aux questions « *Avez-vous déjà songé à quitter ou à démissionner de votre Eglise ou de votre communauté religieuse ?* » ou « *Si vous avez des enfants de plus de 10 ans, à quelle fréquence prennent-ils part à des activités spirituelles ou religieuses régulières au sein de leur Eglise (cultes, études bibliques, groupe de prière, groupe de jeunes, etc.)* ». Il arrivait que certains sondés laissent des commentaires à côté de ce type de question pouvant ainsi indiquer que des enfants n'étaient pas restés dans le milieu.
- Nous avons également cherché dans nos propres réseaux des personnes pouvant connaître ce type d'individu.

Dans les détails, voici comment les dix-sept personnes qui constituent notre échantillon des désaffiliés ont été trouvées :

- Deux personnes faisaient partie de l'échantillon des 265 adresses. Les deux ont été trouvées par hasard, au fil des différents appels téléphoniques ;
- 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 ;

¹⁵⁵ Il faut bien évidemment tenir compte de l'aspect plus exploratoire qu'a pu recouvrir l'enquête sur les désaffiliés. Nous avons choisi de fonctionner à partir de l'échantillonnage utile en tenant compte des variables déjà citées. La difficulté qui pouvait surgir était de trouver les « bonnes » personnes, correspondant à nos divers critères, le tout dans le respect des délais d'une recherche de type FNS.

¹⁵⁶ Le fait de rejoindre une Eglise non évangélique après son départ d'une Eglise évangélique n'était pas un critère d'exclusion.

- Quatre personnes ont été jointes suite à des informations données par des pasteurs (trois pasteurs de paroisse réformée et un pasteur d'une Eglise évangélique) ;
- Les dix autres personnes ont, quant à elles, été trouvées dans les réseaux des enquêteurs. La plupart du temps, il s'agissait de connaissances de proches.

Dans cet échantillon nous avons interviewé dix femmes et sept hommes, avec une moyenne d'âge de 37 ans et un âge médian se situant à 28 ans. Huit d'entre eux sont francophones, les neuf autres sont germanophones. Le tableau T3 ci-dessous répartit les dix-sept personnes en fonction de leur sexe, de leur âge, de la dernière école achevée, de leur état civil, et, finalement de la région linguistique et du type de zone dans laquelle ils vivent.

Tableau 3 (T3) : Profil sociodémographique des interviewés

Variables		Total
<i>Sexe</i>	Femmes	10
	Hommes	7
<i>Age</i>	20 – 30	9
	31 – 40	3
	41 – 50	1
	51 – 60	2
	61 – 70	1
	71 – 80	1
<i>Niveau éducation</i>	Ecole obligatoire	1
	Ecole secondaire / Ecole spécialisée	12
	Université / Haute Ecole	4
<i>Etat civil</i>	Célibataire	8
	Marié – e	5
	Divorcé – e	3
	Veuf – ve	1
<i>Région linguistique</i>	Suisse romande	8
	Suisse allemande	9
<i>Région urbaine – rurale¹⁵⁷</i>	Ville	8
	Campagne	9

Le tableau T4 donne, pour sa part, des informations plus précises au sujet de chaque personne interviewée. Il est ainsi possible de s'apercevoir que huit personnes ont quitté le sous-milieu évangélique charismatique, cinq le sous-milieu classique et quatre le sous-milieu conservateur. Ce tableau indique par la même occasion le type d'éducation religieuse reçue durant l'enfance, le nombre d'années dans le milieu et l'affiliation ou non à une Eglise non évangélique. Plus spécifiquement, treize personnes ont grandi dans une famille évangélique, trois dans une famille réformée, une dans une famille catholique. La majorité des dix-sept personnes a ainsi passé plus de quinze ans au sein du milieu évangélique, les trois personnes qui n'ont pas grandi dans une famille évangélique sont restées entre six et dix ans. Cinq parmi l'ensemble a rejoint une Eglise réformée, le reste est sans appartenance religieuse.

¹⁵⁷ 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. Schuler, Dessemontet et Joye (2005) *Les niveaux géographiques de la Suisse. Recensement fédéral de la population 2000*.

Tableau 4 (T4) : Le portrait des interviewés

Interviewés ¹⁵⁸	Age	Langue	Profession	Type éducation religieuse enfance	Sous-milieu quitté	Nombre années dans milieu évangélique ¹⁵⁹	Durée du désengagement ¹⁶⁰	Affiliation actuelle Eglise non évangélique
<i>Charlotte</i>	26	F	Maîtresse école enfantine	Évangélique conservateur (C)	Charismatique (Ch)	23 ans	3 ans	-
<i>Yvan</i>	38	F	Educateur	Réformé (Réf)	Ch	15 ans	4 ans	-
<i>Alain</i>	34	F	Economiste	C	C	29 ans	6 ans	Eglise réformée
<i>Sabine</i>	31	F	Secrétaire	Ch	Ch	17 ans	14 ans	-
<i>Alvaro</i>	27	F	Etudiant	Ch	Ch	25 ans	2 ans	-
<i>Mathilde</i>	26	F	Enseignante	Ch	Ch	19 ans	7 ans	-
<i>Elisa</i>	27	F	Etudiante	C	C	24 ans	3 ans	-
<i>Simona</i>	23	A	Etudiante	Catholique (Ca)	Classique (Cl)	4 ans	3 ans	-
<i>Mélissa</i>	24	F	Etudiante	Ch	Ch	18 ans	6 ans	-
<i>Paula</i>	74	A	Retraitée	Cl	Cl	40 ans	34 ans	Eglise réformée
<i>Marco</i>	48	A	Rédacteur	Réf	Cl	10 ans	10 ans	-
<i>Werner</i>	52	A	Directeur diplômé	Cl	C	30 ans	22 ans	Eglise réformée
<i>Martha</i>	70	A	Retraitée	Ch	Ch	40 ans	30 ans	Eglise réformée
<i>Ursula</i>	52	A	Employée de banque	Réf	Ch	10 ans	15 ans	Eglise réformée
<i>Bettina</i>	20	A	Cuisinière	Cl	Cl	17 ans	3 ans	-
<i>Fabian</i>	28	A	Contremaître	Cl	Cl	20 ans	8 ans	-
<i>Philipp</i>	26	A	Mécanicien	C	C	20 ans	6 ans	-

¹⁵⁸ Les interviewés sont classés en fonction de l'ordre chronologique de leur entretien. Et évidemment, il s'agit de prénoms fictifs.

¹⁵⁹ Pour certains chiffres, il s'agit d'un calcul approximatif du nombre d'années dans le milieu évangélique.

¹⁶⁰ Là aussi, il s'agit parfois d'estimations.

5.2 Les entretiens : questions semi-directives et narratives, guide d'entretien, transcription

Trois enquêteurs différents¹⁶¹ ont mené les dix-sept entretiens qui se sont déroulés entre 2007 et 2009. Concernant le type d'interview employé, il s'agissait d'interviews semi structurées approfondies. Par ces termes, on entend le fait que l'intervieweur part avec une liste ou grille de questions principales et prédéfinies. Une fois devant l'interviewé, la séquence des questions est variable et des questions additionnelles (*follow-up questions* ou des relances) sont émises. Le but de ces dernières est d'approfondir et de clarifier des thèmes, des propos avancés par l'interviewé (Rubin and Rubin 2005:173-201)¹⁶². Ainsi, la structure et l'ordre des questions préalablement construits par le chercheur dépendent souvent des réponses de l'interviewé, réponses qui guideront plus ou moins la suite de l'interview¹⁶³.

Nous avons construit un premier guide d'entretien axé sur l'identité, la socialisation, l'évangélisation, le marché ou encore le milieu, guide employé pour les vingt-quatre personnes du premier volet qualitatif (cf. chapitre 4, point 4.4)¹⁶⁴. Pour mener à bien les interviews auprès de la nouvelle population constituée par les désaffiliés, sur la base de ce premier guide, nous avons ajouté de nouvelles questions plus à même de cerner la problématique des désaffiliations¹⁶⁵. Ces questions visaient principalement à reconstituer les processus de désaffiliation, tant au niveau des raisons, des conséquences que de l'ordre chronologique à travers lequel se sont déroulés les événements. Nous nous sommes également intéressés au parcours ecclésiastique de la personne, aux engagements qu'elle avait dans son ancienne Eglise ainsi qu'à des données plus factuelles telles que son âge, sa profession ou son état civil. Cette grille d'entretien a souvent été retravaillée par le groupe de l'EIP tout au long des avancées de cette enquête en particulier¹⁶⁶.

Concrètement, les entretiens commençaient avec des questions ouvertes et peu structurées ce qui laissait la liberté aux interviewés d'y répondre tout en ayant la possibilité d'aborder d'autres thèmes. Les entretiens débutaient toujours par des questions de ce type : « *pouvez-vous me parler d'un ou de deux événements très importants pour vous qui se sont passés dans votre vie ?* ». Le but était de mettre à l'aise la personne en ne commençant pas directement avec une question sur les raisons de sa

¹⁶¹ Deux enquêteurs se sont chargés de la partie francophone alors que le dernier avait en charge toute la région germanophone. Je faisais partie de ces trois enquêteurs et ai interrogé six personnes francophones de ce groupe.

¹⁶² Au préalable, nous avons suivi deux workshops sur les techniques d'entretien de recherche en sciences sociales (guide et entretien en lui-même) donnés par Léa Sgier, spécialiste des méthodes qualitatives et professeure assistante au Département de science politique de la Central European University de Budapest. A cela nous avons ajouté différentes lectures (techniques guide et entretien confondues) telles que Weiss 1992 ; Foddy 1994 ; Poupart 1997 ; Hermanowicz 2002 ; Rubin and Rubin 2005.

¹⁶³ Ces remarques ne doivent pas masquer le fait que c'est l'intervieweur qui conduit et maîtrise le déroulement de l'entretien du début à sa fin malgré la liberté, contrôlée, qu'il laisse à l'interviewé (Hermanowicz 2002:491-492).

¹⁶⁴ Dans cette grille de questions apparaissaient les thèmes principaux à la question centrale de l'étude EIP à savoir : « *comment les membres d'Eglises évangéliques construisent-ils leur identité religieuse et comment transmettent-ils cette forme d'identité à leurs enfants et, d'autre part, à des tiers ? Quels rôles jouent dans ce processus, les normes du milieu et la réalité du marché religieux ?* ».

¹⁶⁵ Voir Annexes : Guide d'entretien.

¹⁶⁶ Nous menions en parallèle des entretiens auprès des six autres populations citées à la fin du point 4.4, chapitre 4.

désaffiliation (Poupart 1997:188-191)¹⁶⁷. Nous menions ensuite l'entretien en suivant les principes de l'interview semi structurée telle que nous l'avons décrite précédemment. Puis, vers la fin de l'entretien, des questions plus précises étaient posées surtout si certains thèmes importants n'avaient pas été abordés spontanément par les interviewés. Nous recentrions les propos si la personne sortait du cadre de nos objectifs de recherche. Nous amenions toujours la personne à focaliser ses propos sur son vécu et ses propres expériences afin d'éviter toute généralisation. Avec l'aide des questions de relance, nous axions les propos sur le sens, la signification pour la personne, des événements vécus ou perçus (Strauss et Corbin 2004:73-85 ; Rubin and Rubin 2005:152-171). En général, les entretiens duraient entre 60 et 90 minutes offrant la possibilité d'aller en profondeur dans les propos.

Précisions encore que le contenu de nos entretiens se rapproche également d'une autre forme spécifique d'entretien, à savoir celle du récit de vie (Bertaux 2010:10). A travers ce type d'approche plus narrative, nous avons cherché à obtenir des sujets qu'ils nous racontent « tout ou partie de [leur] expérience vécue » (ibid.) en lien avec leur prise de distance d'avec le milieu évangélique. En effet, au-delà des réponses à nos questions plus ou moins précises et donc orientées, les dix-sept personnes que nous avons rencontrées nous ont « raconté » leur désaffiliation : elles ont produit un discours narratif sur leur expérience de désaffiliation du milieu évangélique (ibid.:35). Ceci dit, la narration de ces individus au sujet de leur désaffiliation était guidée par l'intervieweur qui cherchait à comprendre leur vie (passé – choix – projections – significations données à la situation passée et actuelle) essentiellement en lien avec les actions et interactions faites avec le milieu, famille et amis évangéliques, tout en tenant compte, mais de manière moins forte, de l'influence d'autres sphères sociales de ces personnes (études, emploi, relations sociales, etc.) sur leurs processus de désengagement. Ainsi, contrairement à l'entretien narratif « typique » qui sous-entend de n'avoir qu'une liste proposant brièvement quelques points à aborder laissant la personne parler de son expérience (ibid.:60)¹⁶⁸, nous avons centré l'enquête à la fois sur nos objectifs propres à la thématique des désaffiliations (notamment les « pourquoi », « comment » ou encore « avec quels effets ») et à la fois sur les axes de recherche du projet *EIP* (tout particulièrement la question de la reproduction de ce milieu). Les entretiens semi-directifs et narratifs devaient clairement nous apporter des informations concernant *les processus de désaffiliation totalement imbriqués dans les logiques du milieu évangélique.*

Pour ce qui est du cadre où avait lieu les entretiens, la plupart du temps, ces derniers ont été réalisés au domicile des interviewés. Certains ont toutefois été menés et enregistrés dans des endroits publics tels que tea-rooms ou restaurants lorsqu'il n'était pas possible de se rendre chez les gens¹⁶⁹. Tous les entretiens ont été enregistrés puis

¹⁶⁷ D'autres conditions ont été garanties pour mettre à l'aise l'interviewé dont la principale est la garantie d'un traitement anonyme des informations fournies ainsi que la confidentialité de celles-ci. Principes garantis à l'ensemble des personnes ayant participé au projet *EIP*.

¹⁶⁸ Evidemment, la personne sélectionnée pour ce type d'entretien sait pour quelles raisons elle a été choisie. Elle sait quel type d'informations l'enquêteur vient chercher et elle sait par conséquent ce qu'elle dira (et ne dira pas) (Bertaux 2010:48). Comme le rappelle Bertaux, même si le but premier de l'entretien narratif est de laisser la personne parler le plus librement possible de son « expérience sociale spécifique », il faut un contexte social qui rappelle la place de la personne interrogée et celle de la personne interrogeant, il faut donner à nouveau les objectifs de l'enquête et lancer l'entretien avec une question ouverte (ibid.:62-63).

¹⁶⁹ A noter que les entretiens réalisés en dehors du domicile de la personne interviewée ont été rares et l'ont été essentiellement pour des raisons pratiques (distance géographique ou contrainte de temps). Pour l'ensemble des entretiens menés dans le cadre de *EIP*, il est à relever que les interviewés ont

retranscrits pour la partie analyse. La transcription a été de précision moyenne car notre intérêt réside davantage dans le contenu compris de manière générale que dans l'analyse du discours des entretiens ou dans leur analyse sémantique (Flick 2002:253-254). Par conséquent, nous avons opté pour une transcription qui soit la plus littérale possible, tout en sautant certaines répétitions ou expressions de langage lorsqu'elles étaient jugées inutiles pour l'analyse visant à dégager le sens général¹⁷⁰.

5.3 Autres données

En plus des dix-sept entretiens menés auprès de personnes ayant décidé de quitter le milieu évangélique, cette recherche peut également s'appuyer sur les septante-huit autres entretiens qualitatifs semi-directifs de profondeur ainsi que sur les mille cent questionnaires standardisés avec des membres d'Eglises évangéliques en Suisse (échantillon représentatif). Ce large ensemble de données s'est avéré très précieux durant les processus d'analyse.

Comme nous le verrons, nous avons pu donner « corps » aux discours des désaffiliés en les croisant et en les comparant avec les discours tenus par des affiliés, soulignant pleinement la pertinence d'analyser les désaffiliations évangéliques en lien avec la culture de ce milieu religieux. Pour ce qui est des données quantitatives, nous verrons que ces dernières donneront du relief aux données qualitatives, toutes confondues. En effet, le quantitatif offrira une assise générale et un référent continu aux analyses qualitatives car, encore une fois, il s'agit de percevoir les désaffiliations comme une facette de la « réalité » évangélique, au même titre que le sont les affiliations.

Ainsi, données qualitatives et quantitatives participent, dans notre conception épistémologique et méthodologique, à fournir des informations au sujet d'une même réalité sociale. Dans le prochain chapitre, nous insisterons davantage sur la manière d'analyser ces données, et plus spécifiquement sur les procédures visant leur articulation.

généralement été invités par les personnes à venir directement chez elles, offrant ainsi un contexte plus familier pour celles-ci et permettant de conduire les entretiens dans de très bonnes conditions. Ces « invitations » témoignent également de la volonté dont chacun a fait preuve (quelque soit la population d'interviewés) de participer à notre enquête. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 7.

¹⁷⁰ En annexe, quelques précisions supplémentaires concernant les règles de transcription que nous avons appliquées. Signalons que les entretiens menés auprès de personnes des régions linguistiques germanophones ont été traduits du suisse-allemand à l'allemand.

Chapitre 6 L'analyse du matériel

Pour ce qui est du traitement des données, nous avons fait le choix d'assembler des principes analytiques tirées de deux approches qualitatives relativement proches (Laperrière 1997), à savoir celle de la *Grounded Theory* élaborée par Glaser et Strauss ainsi que Corbin (Strauss 1995 [1987] ; Glaser et Strauss 2010 [1987]) ; Strauss et Corbin 2003, 2004) et l'approche dite mixte de Miles et Huberman (2003 [1984]). Les objectifs principaux poursuivis dans l'analyse seront d'apporter un éclairage descriptif élaboré des processus de désaffiliation du milieu évangélique tout en produisant une théorie sur ces derniers, théorie qui « émerge » du terrain tout en tenant compte du cadre théorique énoncé dans le chapitre 3. Rappelons encore que notre recherche s'insère dans une perspective qui reconnaît l'existence d'une réalité subjective, construite par les acteurs, et changeante de par le sens qu'ils lui donnent, ainsi que d'une réalité objective, stable et mesurable. Pour ce faire, notre analyse cheminera entre inductif et déductif, données qualitatives et quantitatives.

6.1 Catégorisation et codification

Le travail d'analyse se comprend sur plusieurs niveaux. Il a commencé avant de mener le premier entretien avec Charlotte, notre « première désaffiliée », lorsque nous avons « découvert » le phénomène des désaffiliations du milieu évangélique. Il a fallu « condenser », sélectionner, regrouper des informations en vue de mener au mieux le premier guide d'entretien (cf. partie 5.2) (Miles et Huberman 2003:29). Pour ce faire, nous sommes partis à la fois des connaissances fournies par l'état de la recherche, nos connaissances sur le milieu évangélique tout en suivant les questions de recherche du projet *EIP*. Ce travail s'est poursuivi lorsque nous avons interviewé cette jeune femme et lorsque des éléments du « terrain » sont venus se joindre aux premières ébauches. L'entretien transcrit a alors donné une première inflexion à la recherche sans la déterminer pour autant. Il a fallu chercher de nouvelles personnes, améliorer le guide, abstraire à nouveaux les informations, etc. Tout cela peut être considéré comme les premiers pas dans le travail d'analyse (ibid.).

Ensuite, celui-ci a pris forme dans l'élaboration d'une liste de catégories pour coder les entretiens, catégories devant recouper au mieux le phénomène des désaffiliations¹⁷¹. Alors que la *Grounded Theory* préconise de laisser émerger des discours des concepts qui s'élaborent ensuite en catégories, technique appelée *open coding* ou *codification ouverte* (Glaser et Corbin 2004 :133-156 ; Strauss et Glaser 2010:138), nous sommes partis du cadre conceptuel de la recherche, tout en créant des catégories apparues au fur et à mesure que les entretiens étaient menés et que leur analyse était conduite, c'est-à-dire des catégories enracinées dans les données (Maxwell 1999:143-144 ; Miles et Huberman 2003:40-46 ; Glaser et Corbin 2004:30-31).

Concrètement, l'apport théorique et les données nous ont amené à créer des catégories tenant compte de la démarche de désaffiliation en elle-même ; de la perception du désaffilié quant à son ancien groupe religieux ; de la perception de soi ; de l'éducation religieuse reçue ; de l'engagement dans son ancienne Eglise ; des

¹⁷¹ Nous avons fait de même pour les autres dimensions du projet *EIP*, à savoir celles de l'identité, de la socialisation, de la conversion, du marché (par les changements d'Eglise) et de l'évangélisation.

conséquences du désengagement ou encore des liens avec l'ancien entourage. Nous avons ensuite affiné ces catégories selon leurs propriétés ou attributs et selon leurs dimensions (Glaser et Corbin 2004:150-153), précisant ainsi la spécificité de chaque catégorie. Pour ce faire, il s'agissait essentiellement de se demander pourquoi, qui, quand, durant combien de temps, etc. mais aussi selon quelle intensité (ibid.). Par exemple pour la catégorie « liens avec l'ancien entourage », nous avons séparé « liens avec la famille » des « liens avec les membres de l'ancienne Eglise » ainsi que ses attributs en termes de rupture ou de continuité ou termes de qualité (bons rapports, tendus, mauvais) etc.

6.2 Mise en relation des catégories (*codification axiale*)

Ces grandes catégories ont ensuite été découpées en plusieurs axes – *axial coding* – comprenant pour le même phénomène, sa description, ses conditions causales, son contexte, les stratégies ou actions et ses effets, le but étant de donner de la profondeur et de la structure à chaque catégorie. Au final, il faut arriver à lier toutes les catégories entre elles (Glaser et Corbin 2004:157-178).

Par exemple, pour la grande catégorie « démarche », nous avons cherché à dégager les conditions causales qui ont pu la déclencher (problème au sein de l'Eglise – influence personne extérieure au milieu – ...) mais aussi le contexte ou les conditions contextuelles, c'est-à-dire une série de conditions amenant au phénomène (désaccords – éloignement du milieu pour x raisons – études – ...); les stratégies mises en place par l'acteur (la manière dont la personne affronte la situation en prenant de la distance – repli sur soi – échange – ...) et les conséquences de cette démarche pour l'individu (bien-être – doutes – difficultés – ...). En procédant ainsi, on commence à voir les liens qui unissent les sous-catégories d'une catégorie et à développer des explications. Tout comme un échantillon peut être considéré de saturé, une catégorie peut l'être également quand le chercheur estime qu'aucune nouvelle information ne semble émerger du codage¹⁷²

Nous avons également suivi les théoriciens de la *Grounded Theory* en consignnant tout au long de notre enquête (entretiens, analyse) nos premiers résultats, hypothèses ou schémas¹⁷³ sous forme de « mémos »¹⁷⁴. Précisons encore que les unités à coder étaient souvent des paragraphes ou des phrases, parfois des mots. Pour réaliser toutes ces

¹⁷² Mais bien évidemment, du nouveau peut toujours émerger du même matériel, il s'agit donc d'une question de degré comme le disent Glaser et Corbin (2004 :171). « La saturation concerne davantage le fait d'atteindre le moment dans la recherche où la collecte des données supplémentaires semble contre-productive ; à ce moment-là, le « nouveau » dévoilé n'ajoute rien de plus à l'explication » (ibid.).

¹⁷³ Comme l'indiquent bien Miles et Huberman : « La recherche de terrain (...) est un processus de focalisation et de canalisation progressives. Au fur et à mesure du recueil des données, on discerne de plus en plus clairement les facteurs qui intègrent en un ensemble cohérent les fragments hétéroclites que sont les événements survenus sur le site » (2003:272). Le recours à des diagrammes de types causaux peuvent avoir leur utilité dans les processus décrits par les deux chercheurs (ibid.:277-291).

¹⁷⁴ 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. (Glaser et Corbin 2004:257-284).

analyses, nous avons eu recours au programme informatique Atlas.ti spécialement élaboré à partir des principes de la *Grounded Theory*.

6.3 Théorisation (*codification sélective*)

Dans la dernière étape de l'analyse, lorsque l'on arrive à « saturation théorique », il s'agit de dégager une « ligne narrative » (Laperrière 1997:320) synthétisant le phénomène à l'étude, ici une histoire expliquant les désaffiliations du milieu évangélique (Strauss et Corbin 2003:375). C'est le moment de l'intégration de toutes les catégories entre elles (Glaser et Corbin 2004:179-199). Pour réaliser la théorie qui est « l'ensemble de concepts fortement développés interreliés par des énoncés de relations qui constituent un cadre intégré pouvant être utilisé pour expliquer ou pour prédire des phénomènes » (ibid.:36), il faut dégager une catégorie centrale parmi toutes les catégories.

A partir de la catégorie « démarche / processus de désaffiliation », nous avons relié toutes les autres catégories à l'étude. Nous avons donné un ordre autour de cette catégorie en tenant compte des conditions et conséquences, des stratégies d'action et d'interaction (Strauss et Corbin 2003:375). Nous avons ainsi développé une théorie ancrée sur les désaffiliations du milieu évangélique, théorie que nous avons également construite à travers de nombreuses comparaisons avec le « groupe évangélique », mais également avec d'autres types de groupe (désaffiliés de groupes religieux ou désengagés militants) (Laperrière 1997:322).

6.4 Triangulation des données qualitatives et quantitatives

Comme nous l'avons évoqué lorsque nous présentions la méthodologie mixte du projet *EIP*, la technique de la triangulation combine différentes méthodes en vue d'obtenir un certain degré de précision dans l'analyse ainsi qu'une image la plus complète possible du phénomène à l'étude (Hammersley 2008:23 ; Kelle 2001, 2007 ; Kluge und Kelle 2001).

Dans notre travail, nous allons procéder à l'intégration du matériel quantitatif dans un design de recherche davantage qualitatif. Plus spécifiquement, sur la base du matériel qualitatif, nous allons construire notre analyse sur les processus de désaffiliation du milieu évangélique en partant des significations et des actions individuelles du groupe des désaffiliés que nous comparerons aux significations et actions du groupe des évangéliques. L'enquête quantitative nous fournira pour sa part des renseignements d'ordre sociodémographiques, mais également des informations sur les pratiques religieuses, les valeurs et les manières de croire des évangéliques nous offrant l'opportunité de comprendre et d'expliquer davantage les désengagements de ce groupe religieux. Au final, même si le versant qualitatif sera plus présent dans l'analyse que ne le sera le quantitatif, l'intégration de ce dernier se justifie parfaitement de par la complémentarité qu'il apporte au premier. L'insertion du quantitatif dans l'analyse qualitative vise à ancrer et éclairer nos propos à la lumière d'une perspective sociale plus étendue tout comme elle permettra de donner à nos interprétations du phénomène un degré de précision plus élevé.

De plus, la triangulation que nous visons entre le qualitatif et le quantitatif s'appuie sur le principe de la « logic of inference » tel que Goldthorpe l'a défini (2007:63-64). Il s'agit de relier évidence et argument. Partant de notre position épistémologique exposée au chapitre 2, ce type de logique permet de cerner via les données qualitatives et

quantitatives la même « réalité » :

« (...) we aim to obtain information, or data, about this world, which we can then take as a basis for inferences that extend *beyond* the data at hand, whether in a descriptive or an explanatory mode » (ibid.:63).

Dans notre cas, à partir de données qualitatives et quantitatives tirées du milieu évangélique et de ses désaffiliations, nous pouvons dire quelque chose sur cette « réalité », et l'inférence (entre la réalité et l'analyse) se fera alors sur un mode compréhensif et explicatif. Ce faisant, nous soulignons une nouvelle fois les liens étroits et complémentaires entre le cadre épistémologique et le cadre méthodologique de notre travail.

Chapitre 7 Questions de validité

Nous terminerons cette deuxième partie sur quelques précisions au sujet de la validité des résultats obtenus et traités dans cette recherche. Toute recherche scientifique peut s'accompagner d'un lot d'erreurs ou de biais impactant plus ou moins fortement la validité des résultats¹⁷⁵. Généralement, ces erreurs apparaissent durant les processus de récolte de données (choix d'approche pour l'objet d'étude peu adéquat, mauvaises techniques d'échantillonnage ou de récolte, position et rôle du chercheur, etc.). Un des objectifs principal est alors de les éviter au maximum en respectant, par exemple, les protocoles d'une méthodologie « certifiée » par la communauté scientifique. Toutefois, il s'agit aussi pour le chercheur de réaliser qu'un certain nombre de ces biais est inhérent à la production même du savoir. Dans cette dernière section, nous présenterons les mesures qui ont été prises durant l'élaboration du projet *EIP* et la phase de récolte des données en vue de pallier le plus possible ces erreurs. Nous émettrons simultanément des réflexions quant à l'existence de possibles biais incombant à ce travail de thèse qui s'inscrit dans un projet de recherche plus général, mêlant approches quantitatives et qualitatives et traitant du sujet des désaffiliations religieuses.

7.1 Triangulation des données¹⁷⁶

L'opportunité de travailler dans une équipe de recherche pour un projet FNS et de mener conjointement la réalisation d'une thèse est un énorme avantage en connaissances, en expérience ou encore en temps. De plus, comme cela est le cas dans ce travail, la possibilité a été offerte de choisir une thématique spécifique et d'employer l'ensemble des données du projet nécessaires pour la développer. De ce fait, il a été possible de bénéficier et de puiser dans un nombre considérable de données quantitatives (1'150 questionnaires) et qualitatives (septante-huit entretiens et observations de cultes). Ces données ont également offert une vision (le plus possible) d'ensemble de l'évangélisme helvétique contemporain. Toutes ces données constituent un important garant de la validité de cette recherche sur les désaffiliations du milieu évangélique. En effet, comme nous le verrons, appuyer, comparer voire « confronter » les propos tenus par les désaffiliés à ceux tenus par les affiliés permet non seulement de

¹⁷⁵ Le terme de « validité scientifique » renvoie davantage à une conception néo-positiviste de la science qu'à une conception constructiviste qui parlera plutôt de « rigueur méthodologique » (Gohier 2004), le but étant, pour toutes les deux, de souligner les critères qui cautionnent la valeur de la démarche scientifique. Si notre terminologie s'apparente davantage à la première conception, nos critères tiennent compte de paramètres pouvant correspondre aux deux conceptions. La raison à cela tient du fait que nous nous situons dans les méthodes mixtes. Mais cela tient aussi, voire surtout, de la vision que nous avons de l'interviewé qui nous donne sa compréhension du monde, que nous traduisons dans notre langage scientifique ainsi que des interactions qui ont lieu durant l'entretien entre l'intervieweur et l'interviewé. Evidemment, tout cela, sans oublier que nous soutenons l'existence d'une réalité en dehors des constructions individuelles. Autant de critères que la « validité scientifique » ne considère pas étant davantage préoccupée par la confirmation ou l'infirmité d'hypothèses, ou de vérifiabilité, ce qui nous intéresse moins dans cette recherche. En vue d'une cohérence entre le versant ontologico-épistémométhodologique (!) et cette partie, nous avons fait le choix de parler de « validité scientifique » plutôt que de « rigueur méthodologique », bien que celle-ci soit également de mise.

¹⁷⁶ Nous présentons trois des quatre triangulations proposées par Denzin (nous n'avons pas utilisé la triangulation théorique) (2009) (cf. aussi Maxwell 1999:170 ; Creswell 2007:208).

comprendre les processus mêmes des désaffiliations, mais donne également du corps à nos propos car finalement, les désaffiliés font « partie » du milieu évangélique. L'interprétation des données est donc soutenue par plusieurs discours qui malgré leurs différences, se répondent (données « riches » selon l'expression utilisée par Maxwell, 1999:171-172).

7.2 Triangulation des investigateurs

La thématique des désaffiliations, faisant partie du projet *EIP*, et par conséquent d'une équipe a, de ce fait, tiré profit de l'apport de plusieurs points de vue, notamment d'une triangulation de chercheurs¹⁷⁷ de différents horizons théoriques, mais également de différents horizons religieux. Nous avons ainsi pu recourir à une « validation interne »¹⁷⁸ avec Olivier Favre étant à la fois chercheur et à la fois pasteur d'une Eglise évangélique. La mixité du noyau dur de l'équipe (Jörg Stolz, Olivier Favre, Emmanuelle Buchard et moi-même) entre un « insider » et des « outsiders » a été un atout durant tout le déroulement de la recherche : la connaissance approfondie du milieu couplé à un recul critique a produit une analyse fine quant aux divers objectifs poursuivis dans le projet *EIP*.

7.3 Triangulation méthodologique

Le projet *EIP* a clairement bénéficié de la triangulation méthodologique (dans le sens ici de l'utilisation d'au moins deux méthodes différentes, Maxwell 1999:138-140, 170). Notre propre recherche tire également profit de cette technique. Toutefois, pour le thème spécifique des désaffiliations, nous avons surtout des données qualitatives et moins de données quantitatives. C'est pour cette raison que les résultats présentés dans la troisième partie sont des résultats essentiellement de type qualitatif. Cela tient dans l'histoire du projet : la découverte tardive de la thématique des désaffiliations par rapport au déroulement de l'enquête, couplée à certaines contraintes temporelles liées à un projet de type FNS, nous ont conduit à utiliser des outils issus du qualitatif et non du quantitatif¹⁷⁹. Cependant nous avons en main des données quantitatives sur d'autres aspects du milieu évangélique qui nous permettent d'insérer nos résultats qualitatifs dans une vision plus large. Pour ce faire, nous recourons à l'inférence telle que nous l'avons présentée au point 6.4, permettant d'assurer un maximum la triangulation des données sur l'étude d'une même réalité (Goldthorpe 2007:64). Plus précisément, cela signifie que nous pouvons induire des caractéristiques inconnues du groupe des dix-sept

¹⁷⁷ Cette remarque concerne la phase de récolte des données et d'analyse du matériel en vue de la rédaction du chapitre sur les désaffiliations par l'auteur de cette thèse (in: Stolz, Favre et al. 2013). Cela a constitué néanmoins un précieux retour (« feed-back ») sur la thématique des désaffiliations présentée ici (Maxwell 1999:171).

¹⁷⁸ Ou « contrôle par les membres », cf. Maxwell 1999:171.

¹⁷⁹ Ces remarques nous permettent de rebondir sur le fait que s'il y a eu de très nombreux avantages à produire une thèse au sein d'un projet plus large, il y a quand même quelques inconvénients. Par exemple, l'ensemble des données récoltées du projet *EIP* a été structuré selon ses propres objectifs. De plus, s'intéressant à plusieurs thématiques et à leur imbrication dans l'explication du développement du milieu évangélique, il a été moins possible de développer de manière approfondie chaque thématique car comprise dans un ensemble d'objets. De ce fait, les contraintes d'un grand projet ont un impact sur un travail plus spécialisé, spécifique.

désaffiliés à partir des connaissances que nous avons de la population des évangéliques car rappelons-le, les désaffiliations du milieu évangélique, sont ses désaffiliations.

7.4 Caractéristiques de l'échantillon

Nous avons recueilli dix-sept entretiens qualitatifs ce qui représente un ensemble plus grand que ceux d'autres enquêtes qualitatives menées en général. Cet échantillon est constitué d'une majorité de personnes ayant grandi dans une famille évangélique avec une participation régulière dans une Eglise. Plus spécifiquement, quatorze ont reçu une éducation religieuse évangélique, trois réformée et une catholique (cf. tableau T4). Le fait d'avoir une majorité de personnes socialisées depuis l'enfance dans le milieu est représentatif de l'ensemble des évangéliques suisses. En effet, nos données quantitatives montrent que 54% des évangéliques ont grandi dans une famille dont les deux parents étaient de cette mouvance, 34.9% n'ont pas grandi dans une famille évangélique et 10.3% avaient un seul parent évangélique¹⁸⁰.

Notre échantillon se caractérise également par une surreprésentation de jeunes (cf. T3), mais il est difficile de connaître exactement les caractéristiques de la population des désaffiliés faute de chiffres. Par conséquent, il ne nous est pas possible de nous prononcer quant à la représentativité de cet échantillon. Toutefois, le problème de la représentativité de notre groupe aurait véritablement pu se poser si nous visions à une « générabilité externe ». Nous concernant, nous visons davantage une « générabilité interne » (Maxwell 1999:175-177). En effet si la générabilité externe n'a souvent pas beaucoup de sens dans les études qualitatives (par exemple à cause du nombre trop restreint d'individus), la générabilité interne « se rapporte à la générabilité d'une conclusion à l'intérieur de l'environnement ou du groupe étudié »¹⁸¹ (ibid.:175). Mais encore une fois, le grand avantage de cette thèse est de bénéficier « d'un vis-à-vis » avec d'autres données : groupe de comparaison avec les septante-huit évangéliques interrogés et mise en perspective avec les mille cent questionnaires d'évangéliques (échantillon représentatif). De plus, la générabilité n'est pas basée sur l'échantillonnage, mais sur le développement d'une théorie qui peut être étendue à d'autres cas, ce que nous voulons faire¹⁸².

7.5 Les médiations entre « l'histoire vécue » et le récit de celle-ci

Rappelons encore que le chercheur qui récolte des données suite à ce type d'enquête qualitative ne vise pas à standardiser les réponses ni à les traduire en chiffres, mais bel

¹⁸⁰ Alors que le milieu évangélique, dans son ensemble, se reproduit fortement de manière interne, il existe des différences significatives entre les trois sous-milieus évangéliques. Le sous-milieu charismatique suisse qui a connu un développement plus tardif, c'est-à-dire dans les années 1970, a davantage grossi sur la base de l'engagement d'individus ne provenant pas de familles évangéliques, ce qui est moins le cas des sous-milieus classiques et conservateurs. Toutefois, la plupart des individus convertis dans une Eglise de type charismatique avaient reçu une éducation chrétienne (catholique ou réformée) (cf. Buchard 2013:181-183).

¹⁸¹ « ... alors que la générabilité externe se rapporte à la générabilité au-delà de cet environnement ou groupe » (ibid.)

¹⁸² Ce type de généralité ne se situe évidemment pas, on l'aura compris, dans « l'extrapolation précise des résultats à des populations définies », capacité qui relève de l'échantillonnage probabiliste (Maxwell 1999:177).

et bien à réunir différents discours sur des thèmes précis. Quant au type d'informations recueillies, il ne s'agit pas de les considérer comme le reflet de la réalité (Poupart 1997:181-182). A ce niveau, nous nous situons davantage dans une conception constructiviste : les interviewés fournissent des reconstructions partielles de la réalité que le chercheur interprétera à son tour grâce à ses outils théoriques et analytiques (Poupart 1997:181-182).

Une réflexion plus approfondie quant au statut que l'on accorde aux récits des désaffiliés et au traitement qui leur est ensuite donné est nécessaire. A la suite de Bertaux, il faut rappeler qu'un récit de vie n'est pas une autobiographie qui implique le sujet, solitaire, à émettre un récit autoréflexif et écrit sur sa propre vie considérée dans sa totalité (2010:38). Un récit de vie n'est pas non plus l'histoire vécue, réelle d'un vie, mais une narration de celle-ci, narration qui plus est, est partielle et dialogique. En effet, elle est centrée sur certains points du parcours de vie de l'individu et est racontée à quelqu'un, à savoir dans le cas qui nous intéresse ici, au chercheur (ibid.:35-36 ; 38-39). Ces points soulèvent les considérations suivantes : la transmission de son vécu à autrui implique la possibilité qu'interviennent, dans sa mise en récit, des modifications ainsi qu'un travail de reconstruction a posteriori de son expérience (ibid.:37;39), soulignant l'impératif de donner le statut de *récit* et non d'*histoire vécue* à ce type de données.

Pour ce qui est des modifications ou « médiations », il y a des éléments qui peuvent changer la formulation (ou reformulation) de son expérience par rapport à l'expérience en elle-même. Ces éléments peuvent concerner la réflexivité de l'interviewé (à quel point il a réfléchi ou non à l'expérience qu'il raconte), ses capacités de remémoration (ce dont il se rappelle, ce qu'il a oublié), ses critères de perception et d'évaluation (ce qui est considéré comme important varie), etc. (ibid.:39). Dans cet ordre d'idée, il est par exemple capital de tenir compte de la « réactivité » (Maxwell 1999:165-166) qui peut lier chercheur et interviewé, de l'influence du premier sur le second lors du déroulement de l'entretien : « ce que l'informateur dit est toujours fonction de l'intervieweur et de la situation d'entretien » (ibid.:166), voire plus. On peut imaginer que parler de sa désaffiliation pour des personnes qui ont été relativement déçues par le milieu évangélique, est un moyen de se libérer, de régler peut-être des comptes avec son passé et/ou son ancien entourage ou de présenter les événements à son avantage. On peut aussi supposer que tout n'a pas été dit soit car certains éléments étaient jugés trop intimes, soit peut-être par peur. Il faut souligner que toutes les personnes interrogées ont, au moment des entretiens, un ou plusieurs membres de leur famille affiliés à une Eglise évangélique. Avoir ses parents et/ou ses frères et sœurs encore actifs dans le milieu peut conduire certains d'entre eux à peser leurs mots. L'oubli peut aussi entrer en ligne de compte. Dans cette idée, la durée du désengagement – c'est-à-dire entre le moment où la personne a pris ses distances d'avec son Eglise et son entourage et celui de l'entretien – peut avoir une incidence sur la restitution des événements. Une personne désaffiliée récemment se souviendra peut-être plus des détails de sa désaffiliation qu'une personne désaffiliée depuis plus de vingt ans. Dans notre échantillon, le désengagement de la plupart des individus est relativement récent, s'étalant entre deux et six ans (cf. tableau T4). De ce fait, il est possible d'émettre l'hypothèse que les souvenirs sont plus précis, mais peut-être également plus douloureux pouvant rendre alors le discours davantage acerbe.

Une autre question se pose lors de la restitution à autrui de son expérience. Durant cette dernière, il y a toujours une part de reconstruction a posteriori qui tend à accentuer la cohérence des événements, à décrire les situations vécues sur une trame

chronologique, suivant une logique de cause à effet. Bertaux appelle cette « stratégie », « l'idéologie biographique » et la met en lien avec les traits caractéristiques des sociétés occidentales qui valorisent l'individu et ses expériences personnelles. Cette conception aurait fait émerger le type de présentation de soi qui met en avant davantage la cohérence, le « lissage » des parcours au détriment d'une présentation dépourvue de fil rouge, ou plus décousue (ibid.:37). Par conséquent, il faut tenir compte de cet aspect de reconstruction qui peut être présent dans les discours que nous avons recueillis auprès des désaffiliés. Pour résumer, nous reprenons les propos de Bertaux :

« Entre une situation sociale ou un événement et la façon dont ils sont « vécus » sur le moment par le sujet s'interposent ses *schèmes de perception et d'évaluation*. Entre la mémorisation des situations, événements et actions et leur évocation ultérieure s'interpose la médiation des *significations* que le sujet leur attribue rétrospectivement à travers la *totalisation* plus ou moins réflexive qu'il a fait de ses expériences (totalisation qui ne peut éviter de tenir compte des perceptions et évaluations de ces mêmes événements ou actes *par ses proches*). Entre ce qu'il a vécu et totalisé et ce qu'il consent à en dire aujourd'hui s'interposent encore d'autres médiations » (ibid.:39, souligné par l'auteur)

Cependant, malgré toutes ces remarques et contrairement à la position de certains chercheurs¹⁸³, nous considérons que ce type de matériel est non seulement valide, mais aussi très précieux pour l'analyse sociologique. Les témoignages sont précieux car ils nous disent quelque chose sur le phénomène social à l'étude. Travailler sur le sens, la perception des individus relève pleinement du travail sociologique. Pour essayer de garantir le plus possible une retransmission fiable des divers événements qui ont pu intervenir durant leurs processus de désaffiliation, nous assurons aux interviewés la confidentialité de leurs propos tout comme leur parfait anonymat. Nous avons également toujours essayé de donner un cadre « neutre » à l'entretien. En plus de cela, avant de débiter l'interview, nous échangeons quelques banalités, reformulons précisément les objectifs centraux du projet *EIP* et demandons si la personne avait des questions sur notre enquête. Nous débitions assez rapidement l'interview. A la fin, nous laissons la place à des échanges plus ouverts. De plus, dans notre enquête, la fiabilité de l'analyse est soulignée par le nombre d'entretiens conduits, mais aussi par la triangulation des discours (désaffiliés - affiliés) et par celle des données (qualitatives - quantitatives). Ces éléments permettent de dépasser la singularité de chaque parcours et de tracer des traits réguliers, « une représentation sociologique des composantes *sociales* (collectives) de la situation » (ibid.:36). De ce fait, si nous ne devons pas oublier la part de construction qui fonde les récits de vie que nous avons récoltés à travers nos dix-sept entretiens, nous n'oublions pas non plus qu'ils représentent, par leur ensemble et leur croisement, des indices significatifs de « la réalité évangélique ».

¹⁸³ Par exemple, Bourdieu exprime sa réticence à travailler à partir du matériel de type biographique : il ne s'agit que d'une version donnée par l'individu à un moment donné de sa vie, une autre pourrait ainsi être donnée deux ans plus tard ou elle n'aurait pas été ainsi deux ans plus tôt (1986:69-72). Il faut évidemment tenir compte de cette variable, mais pour notre part, nous pensons que des informations utiles peuvent être tirées de ce type de matériel, d'autant plus lorsque nous avons un certain nombre d'individus, des groupes de comparaison ainsi que la triangulation des méthodes.

7.6 Les quelques spécificités d'une thèse issue d'un projet de recherche plus large

Nous aimerions terminer ce septième chapitre sur quelques caractéristiques qui fondent cette thèse, caractéristiques qui tiennent du fait que celle-ci s'insère dans un projet de recherche plus large (cf. chapitre 4). Poursuivant nos brèves remarques émises précédemment, nous soulignons une nouvelle fois les nombreux avantages d'avoir pu mener un projet personnel dans un tel cadre.

En effet, par ce biais, il est possible d'analyser les processus de désaffiliation du milieu évangélique non seulement à travers le regard des désaffiliés – ceux-ci nous fournissant notre matériel de base pour répondre à nos questions – mais également à travers celui des affiliés, nous donnant ainsi la possibilité de croiser, tout au long de nos raisonnements, les perspectives entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés. Cela permet, par exemple, d'analyser en profondeur les mécanismes de désengagement en les comparant constamment avec les paramètres constitutifs de l'engagement évangélique, soulignant de ce fait la nécessité de confronter ces deux facettes pour décrire et expliquer le plus largement possible notre thématique. A cela s'ajoute aussi l'opportunité de réunir les discours d'enfants qui ont quitté le milieu et ceux de parents qui sont toujours actifs. Il s'agit d'un apport important puisque la socialisation est un élément décisif tant au niveau de l'engagement dans ce courant religieux qu'au niveau du désengagement. Etant un milieu qui se reproduit en grande partie de manière interne, une bonne part des personnes qui le quittent sont des individus qui ont reçu une socialisation primaire de type évangélique. Par conséquent, comprendre comment les évangéliques mettent sur pied des structures et des stratégies pour maintenir l'engagement religieux, dès l'enfance, donne de précieuses explications pour comprendre cette fois le cheminement de ceux qui désirent s'en dégager. Sans parler du fait que le projet *EIP* a rassemblé un ensemble conséquent de données quantitatives et qualitatives assurant la fiabilité de nos résultats et élargissant, par la même occasion, les approches sur le milieu évangélique en général, et sur les désaffiliations en particulier. Pour résumer, ces divers points nous assurent finalement l'insertion de la thématique des désaffiliations évangéliques dans les logiques du milieu : en prenant en compte le contexte duquel viennent et sortent les désaffiliés de notre étude, nous assurons un examen attentif et argumenté des processus de désengagement du milieu évangélique.

Nous pouvons tout de même nous demander comment nous aurions mené cette enquête si nous l'avions fait de manière indépendante, c'est-à-dire sans les contraintes de temps, sans le développement simultané d'autres thématiques ou encore sans les liens directs et constants avec la question centrale du projet. Si tel avait été le cas, nous aurions pu, par exemple, nous inscrire davantage dans une perspective de parcours de vie. Nous aurions alors approfondi le contexte personnel extra-familial et extra-évangélique des individus afin de dégager au mieux l'influence de certaines fréquentations sur les processus de désengagement. Les contextes de formation et d'emploi de ces personnes auraient été probablement pris en compte de manière plus détaillée. Ces éléments auraient été analysés non seulement au niveau de leurs effets sur le désengagement évangélique, mais également au niveau de la mobilisation ou de l'abandon de certains acquis hérités lors de la socialisation au sein de l'évangélisme. La question de la durée des engagements et des désengagements aurait alors revêtu le caractère d'évidence car ces perspectives nous auraient automatiquement conduit à nous orienter vers une réflexion tournée sur le désengagement en termes de ruptures

dans les parcours de personnes engagées ainsi qu'en termes de reconfiguration identitaire.

Ces éléments constituent des pistes tout à fait nécessaires à considérer et à appliquer pour développer le domaine de connaissances sur les désaffiliations du milieu évangélique. Toutefois, il semble évident que le type de données que nous avons recueillies et que nous avons présentées dans cette deuxième partie découle du projet *EIP* et notamment de son objectif principal qui était celui de comprendre et d'expliquer la *reproduction* du milieu évangélique dans un contexte pluriel et sécularisé comme l'est la Suisse. Tenant compte du type d'engagement militant traditionnel (Ion 1997:54) que produit et transmet le milieu évangélique, l'évangélique se trouve essentiellement pris dans une logique d'engagement inséré, presque exclusivement, au sein de son groupe. Valorisant une « adhésion totale » (ibid.:81) pour la cause, l'engagement évangélique résiste relativement bien aux modalités contemporaines d'engagement (ibid.:31) « détachable(s) et mobile(s) » qui supposent une « mise de soi à disposition, résiliable à tout moment » (ibid.:81). Bien au contraire, l'engagement évangélique se dessine dans des lignes bien définies avec des objectifs précis qu'il faut cerner pour analyser les désengagements de ce milieu. Axer le regard sur la dialectique milieu – individu semble pertinente pour ouvrir ce nouvel axe de recherche.

Troisième partie : L'analyse des processus de désaffiliation du milieu évangélique

Dans cette troisième et dernière partie, nous allons entrer au cœur du problème : l'analyse des données en vue d'élaborer une théorie des désaffiliations du milieu évangélique qui tienne compte de la spécificité de ce groupe religieux, des mécanismes psychologiques et surtout sociologiques impliqués durant tous les processus de désengagement ainsi que de l'influence de certains facteurs (effet de l'âge, socialisation) sur le déroulement de ceux-ci. En effet, rappelons-le, une désaffiliation religieuse est un processus dynamique qui touche, voire atteint les différentes facettes de l'engagement religieux de type militant (comportemental – social – affectif – cognitif). Nous opterons pour une lecture qui analysera les désaffiliations en termes de succession d'étapes au sein desquelles se combinent à chaque fois plusieurs paramètres décisifs dans la fragilisation des composantes de l'engagement religieux. Notre approche comportera trois temps : (chapitre 8) un « avant » avec les déclencheurs des processus de désaffiliation, (chapitre 9) un « pendant » impliquant d'une part un détachement physique, mental et social ainsi qu'une inscription sociale dans de nouveaux lieux et, d'autre part, les difficultés liées aux mécanismes de rétention du groupe et (chapitre 10) un « après » avec le regard sur son expérience, la perception des gains, pertes, acquis ou rejets, la définition de nouveaux choix de vie et le travail entrepris pour se définir par rapport à ce que l'on n'est plus. Finalement, nous compléterons cette analyse par (chapitre 11) le regard que portent les affiliés sur les désaffiliés et les désaffiliations. Plus particulièrement, nous passerons d'abord par les techniques mises sur pied par le milieu en vue de favoriser l'engagement, et ainsi éviter les désengagements, avant de nous attarder sur la perception que partagent les évangéliques au sujet des désaffiliations.

Chapitre 8 « L'avant ». Les déclencheurs des désaffiliations

Dans ce chapitre, notre objectif principal sera de cerner et de décortiquer les déclencheurs principaux des désaffiliations du milieu évangélique. Notre analyse se découpera sur deux niveaux principaux :

(8.1) Tout d'abord, nous dégagerons des dix-sept discours une typologie des raisons centrales expliquant les départs du milieu évangélique. Nous partirons des motifs et des différents éléments biographiques généraux présentés dans les récits des désaffiliés.

(8.2) Dans la seconde phase de l'analyse, nous observerons en quoi ces divers éléments ont participé à déclencher les processus de désaffiliation. Plus précisément, nous montrerons comment les mécanismes cognitifs, affectifs et sociaux, normalement nécessaires au maintien de l'engagement, ont été altérés via les différents paramètres présentés dans la première phase de cette analyse.

(8.3) Dans la dernière partie de ce huitième chapitre, nous synthétiserons nos propos et proposerons les premiers éléments de notre théorie sur les désaffiliations du milieu évangélique.

8.1 Pourquoi vouloir partir ? Un ensemble de remises en question

De par le caractère dynamique et processuel des désaffiliations, il apparaît rapidement difficile, voire impossible, de dégager avec précision une date, une cause ou un événement qui serait à l'origine du départ des interviewés (Wright 1987:25). D'ailleurs, il s'agit moins de trouver l'élément catalyseur que de comprendre comment fonctionne l'imbrication des différents facteurs¹⁸⁴ dans le déclenchement des processus de désaffiliation. A cette première difficulté s'ajoutent les biais inhérents à la remémoration, telle que nous l'avons sollicitée durant les situations d'entretien des désaffiliés, d'événements parfois lointains, douloureux ou encore désagréables (Johnson 1998:115-138 ; Carter 1998:221-237)¹⁸⁵. De ce fait, il faut garder à l'esprit que ce qui est présenté ici sous la forme de raisons a parfois été davantage vécu comme des remises en question, mêlant à la fois des questionnements sur le milieu auquel on appartient, sur son engagement évangélique ou encore sur soi-même. Généralement étalées sur le

¹⁸⁴ Toutes les études sur les désaffiliations religieuses ou sur les désengagements politiques s'accordent sur l'aspect multifactoriel de tels processus (par exemple Wright 1987 ; Bromley 1988 ; Fillieule 2005).

¹⁸⁵ Nous renvoyons le lecteur au point 7.5. Pour poursuivre notre réflexion sur le statut à accorder à ce type de données, nous reprenons les propos de Johnson : « we treat the specific tales told by apostates as though they exemplified a distinctive genre of literature, we are assuming that the tales themselves are shaped by factors that transcend the historical particulars of the cases in question (...) The reading eye tends to distill two basic components from the presumptively determinative historical circumstances of non-fictional work. On the one hand, there is a specific concern with the details of the real-life protagonist's experience. These elements of « biographical history » are supposedly reflected in what is said of the narrative protagonist, who comes to life as the tale is told. On the other hand, there are the more general details related to the real-world actors and events that touched the life of the historical protagonist. Here again, the reports supplied in the narrative are supposed to reflect (and faithfully so) the particulars of this « contextual history » (1998:117). « The tales that apostates tell do not consist of straight recitations of real-world happenings and experiences, they would argue, but are socially constructed » (ibid.:136).

temps, ces remises en question ont pu se formuler à un moment donné, « disparaître » quelques temps, puis resurgir et devenir tout d'un coup des « raisons » évidentes pour quitter le milieu évangélique. Et ce sont ces mêmes « raisons » que l'individu se trouve amené à restituer, parfois des années plus tard, dans le cadre de ces entretiens qualitatifs.

Cependant, malgré toutes ces remarques, l'analyse des données qualitatives a permis de faire émerger avec une relative régularité et homogénéité un ensemble de raisons données par les désaffiliés pour expliquer leur départ. Nous voyons également surgir des parcours relativement proches entre certains individus. Deux niveaux peuvent être distingués :

(1) Dans le premier niveau, les processus de désaffiliation sont expliqués à partir de *raisons* que l'on peut définir *d'extérieures à l'individu* dont les principales sont :

- *Des désaccords avec le système évangélique ;*
- *L'influence de l'extérieur.*

(2) Dans le second niveau, ces processus sont davantage liés à des *raisons personnelles* qu'on peut résumer par :

- *Un sentiment général de ne pas avoir ou de ne plus être à sa place au sein du milieu évangélique.*

Avant de passer à la présentation des données et de détailler chaque groupe de raisons, précisons qu'une typologie a pour but principal de classer la réalité et d'en tirer des régularités en vue d'en faciliter la compréhension. Une typologie est une construction logique, mais aussi un découpage arbitraire¹⁸⁶. Ce faisant, elle peut masquer certaines composantes de la réalité étudiée au profit de l'éclairage qu'elle souhaite apporter à d'autres facettes de celle-ci.

8.1.1 Des désaccords avec certains fondements évangéliques

La lecture des récits souligne une première constante : les désaffiliés ont tous ressenti de forts désaccords à l'égard du milieu et plus précisément à l'égard de son système de croyances, de son fonctionnement ou encore du rapport qu'il entretient avec la société globale. Quelle que soit la forme prise par ces désaccords¹⁸⁷, ils ont provoqué chez ces personnes des sentiments relativement forts passant de la déception ou de la désillusion

¹⁸⁶ Il existe plusieurs manières de créer des typologies (Boudon et Bourricaud 1994:641-650). Dans notre cas, nous avons essentiellement voulu rassembler des éléments issus des dix-sept discours en sous-groupes ou types « tels que à l'intérieur de chaque sous-ensemble, (ceux-ci) soient aussi peu différents que possibles les uns des autres, et que (les éléments) appartenant à des types distincts soient aussi différents que possible » (ibid.:643). Mais il faut garder à l'esprit « qu'une typologie reste une typologie » (ibid.:648). En ce sens, elle n'explique pas les types qu'elle classe selon des critères spécifiques.

¹⁸⁷ Nous regroupons sous le terme de « désaccord » ce que les acteurs nomment de « *questionnements* », de « *remises en question* », de « *désaccords* », de « *critiques* » ou encore de « *prises de conscience* ». Pour certains désaffiliés, ces désaccords sont apparus de manière graduelle, alors que pour d'autres, ils ont surgi un jour, comme une évidence. Ils peuvent également être ponctuels ou alors continus, avec un contenu très précis ou plutôt diffus.

à la colère. Ils sont présentés par les acteurs comme des motifs déterminants dans le déclenchement des processus de leur désaffiliation.

a) L'exclusivisme des croyances

Pour introduire la première grande remise en question des désaffiliés à l'égard du milieu évangélique classée sous le terme « d'exclusivisme de ses croyances », nous allons commencer par donner la parole aux évangéliques.

Nous avons eu l'occasion de définir l'évangélisme en tant que « milieu ». Une des caractéristiques d'un milieu social tel que Schutze l'a compris est sa capacité à se démarquer du reste de son environnement. Pour l'évangélisme, cela s'opère sur plusieurs niveaux. Par exemple, à la question « sans avoir fait l'expérience d'une conversion, il n'est pas possible d'être un vrai chrétien », 85% des évangéliques de l'échantillon quantitatif répondent par l'affirmative¹⁸⁸. Du reste, ils sont 97% à en avoir vécu une. Dans nos interviews menés auprès de membres d'Eglises évangéliques, leurs propos corroborent ces chiffres : tous les évangéliques, sans aucune exception, affirment avoir vécu une telle expérience et tous insistent sur ses effets positifs et la possibilité de vivre, grâce à elle, une relation personnelle avec Dieu¹⁸⁹. Lorsque nous définissions l'évangélisme dans le chapitre 1, nous expliquions la conversion comme étant la nécessaire reconnaissance du sacrifice de Jésus-Christ sur la Croix pour sauver l'humanité des péchés¹⁹⁰. Durant les entretiens, cette composante ressort également fréquemment. En somme, dans les interviews des évangéliques, la conversion est présentée essentiellement sous l'angle des bénéfices perçus : bien-être immédiat (relation personnelle avec Dieu, soutien, guide), mais aussi assurance pour le futur (Salut). Aux yeux de tous les évangéliques questionnés sur la conversion, il leur paraît capital que toute personne puisse reconnaître Jésus-Christ comme son sauveur, mais très peu en donnent véritablement la raison, ou pour être plus précis, les conséquences de ne pas se convertir. Nous pouvons évidemment déduire en toute logique que dans cette lecture spécifique du Salut, ne pas se convertir ne permet pas d'obtenir le Salut. Mais aucun évangélique n'insiste sur ce versant de la conversion durant les entretiens, tous soulignant les points positifs d'une telle décision¹⁹¹. Il est alors très intéressant de

¹⁸⁸ Plutôt d'accord et entièrement d'accord. [Toutes les données chiffrées peuvent être trouvées dans les annexes de Favre 2006:293-320. Nous avons arrondi tous les chiffres à l'unité inférieure ou supérieure].

¹⁸⁹ Les discours, voire le discours, sur l'expérience de la conversion est relativement typé et normé au sein du milieu évangélique.

¹⁹⁰ Evoquée au chapitre 1 (1.1) en tant que trait distinctif de l'évangélisme, cette reconnaissance renvoie au thème théologique du crucicisme et plus particulièrement à la doctrine de l'expiation (Fath 2010:974).

¹⁹¹ Cela peut être d'autant plus significatif que nous avons un échantillon de septante huit évangéliques. Plusieurs hypothèses peuvent être formulées : comme nous l'avons évoqué dans une note précédente, le milieu évangélique est fortement normé. Par conséquent, non seulement il semble difficile pour une personne se disant évangélique de ne pas se dire par la même occasion « convertie », mais « l'histoire » même de la conversion est toujours construite sur une trame narrative plus ou moins similaire (avant / après, bénéfices). (A noter que les évangéliques marquent une distinction entre la conversion d'un évangélique qui sera plus « évidente » puisqu'il a grandi dans une famille évangélique et la conversion d'un non évangélique qui sera alors le modèle « idéal » de la conversion, celui du véritable renversement identitaire. Dans nos interviews, les gens se définissent plutôt dans le premier modèle puisqu'ils proviennent pour la plupart du milieu, mais évoquent très souvent ce modèle que nous nommons d'idéal). Nous devons également tenir compte du cadre de l'entretien : même dans une telle situation, les évangéliques « n'oublient » pas que leur message sera celui qui sauvera l'humanité. Ils se savent face à une personne menant une enquête, mais ils se savent également face à quelqu'un qui potentiellement doit

« découvrir » l'autre facette de la conversion telle qu'elle nous est donnée par les désaffiliés¹⁹². Alors que les évangéliques insistent sur les aspects positifs de la conversion et sur sa nécessité, les désaffiliés questionnent les fondements mêmes de cette conception. Ainsi, l'évidence du contenu de la conversion a commencé à susciter de profonds questionnements chez certains désaffiliés provoquant chez eux un malaise, voire d'importants désaccords. Nous présentons quelques exemples de réaction.

A un moment donné, Alvaro (27, Ch)¹⁹³ a commencé à remettre en question son engagement et plus particulièrement la manière dont il le vivait. D'après lui, il était devenu trop « radical » et « absolu ». De plus, le contenu des conceptions évangéliques lui apparaissait « trop simpliste »¹⁹⁴, et menaçait également son sentiment de liberté :

« Il y a Dieu, le Péché, si tu as pas accepté Jésus dans ton cœur, tu vas périr en Enfer¹⁹⁵ (...) je trouvais que c'était pas vraiment la façon aussi d'avoir une liberté, quand on parle dans l'Evangile que Dieu nous a fait libre, tu vois, je trouvais que c'était un peu le contraire, c'était plutôt être hyper conscient de ce qu'on fait, de chaque moment de notre vie, être conscient si on a fait quelque chose de Bien ou de Mal (...) je ne pouvais plus »

Philipp (26, C) évoque la même conception de l'Enfer pour signifier ses premières remises en question. Moins un sentiment de perte de liberté, c'est un sentiment de peur qui a commencé à l'habiter. Sa peur renvoyait à l'idée qu'il puisse exister une condamnation éternelle (« die ewige Verdammnis »). Pour d'autres, la pensée que des non croyants puissent aller en Enfer est apparue de plus en plus injuste à l'instar de Charlotte (26, Ch) qui explique :

« (...) petit-à-petit j'ai commencé à me poser des questions pis je me souviens, je crois que c'est la grosse première question que je me suis posée, c'est me dire mais après tout, si les gens qui croient pas en Dieu, qui croient pas en Jésus, vont en Enfer ben c'est dégueulasse. Quand j'étais petite, (rires) je pleurais souvent dans mon lit en me disant mais mes copines, elles vont aller en Enfer. Et je pleurais (...) ça me faisait peur »

Simona (23, Cl) fait mention du même type de peur. Contrairement à Charlotte, elle a rejoint une Eglise évangélique aux alentours de ses 20 ans. Ayant reçu une éducation catholique, c'est la rencontre d'un enseignant dans son collège qui a suscité en elle

connaître le message chrétien. (C'est ainsi qu'il est arrivé à la fin de quelques entretiens des invitations à venir dans l'Eglise de l'interviewé par exemple).

¹⁹² Nous aurons l'occasion de revenir sur ce double discours désaffiliés / affiliés dans le chapitre 10. Mais précisons au passage qu'à aucun moment, nous ne cherchons à appuyer un discours au détriment d'un autre. Nous considérons que tous les discours sont « vrais » et tous représentent une certaine conception d'une même réalité, conception qui peut fortement changer selon le point de vue.

¹⁹³ A chaque fois que nous citons un interviewé dans ce huitième chapitre, à côté de son prénom fictif, nous rajouterons son âge et le sous-milieu évangélique qu'il a quitté. Pour le sous-milieu **classique**, **l'abréviation sera Cl**, pour le **charismatique Ch**, et pour le **conservateur C**.

¹⁹⁴ L'usage de l'italique et des guillemets signale qu'il s'agit d'expressions tirées des entretiens qualitatifs. Nous avons parfois coupé des bouts dans les citations. Nous l'indiquons avec ce signe : (...). Pour la compréhension générale de certains passages dont des bouts étaient manquants, nous avons rajouté, toujours entre parenthèses et sans italique, un complément adéquat au sens de la phrase en question.

¹⁹⁵ Nous mettons une majuscule aux différents thèmes ou thématiques, centraux dans les croyances évangéliques.

l'envie de découvrir la foi évangélique. Toutefois, elle est vite confrontée à des interrogations quant au « *Bien* » et au « *Mal* », au « *Salut* » et à l'« *Enfer* » :

« (...) habe ich dann aber auch Bilder gehabt wo ich innerlich Angst gehabt habe vor dem Bösen, wo ich die Frage aufgekommen ist, gibt es dann eine Hölle und also eben wo Leute irgendwie dann wenn sie nicht das glauben nicht zu Gott in der Ewigkeit sind sondern in einem Feuer irgendwie »¹⁹⁶

La question de la condition des non croyants à leur mort prend d'autant plus d'ampleur aux yeux de Simona que ses parents ne se sont pas convertis à la foi évangélique malgré ses diverses tentatives. Cela la trouble passablement jusqu'au moment où elle réalise que cette manière d'appréhender les choses ne lui convient pas :

« (...) ich habe immer gehofft dass meine Eltern sich auch bekehren und das glauben und irgendwann ist es fast ein bisschen zu eng geworden also wo ich dann gemerkt habe, ja irgendwie ist das wird das glaube ich in dieser Kirche wirklich so aufgefasst dass es etwas Böses gibt und so. Ja. Erst dann habe ich so können plötzlich hinstehen und merken, das geht für mich nicht. Und vorher bin ich einfach irgendwie da durchgeschlittert oder so also. Es ist mehr eine Hoffnung gewesen dass meine Eltern dann auch noch dazu kommen. Die Hoffnung war grösser als dass ich geglaubt habe dass etwas Böses mehr Macht hat »¹⁹⁷

Le milieu prône une distinction forte entre convertis et non convertis, mais aussi entre « vrais » chrétiens et chrétiens nominaux. Si cette conception semble implicite dans les discours des affiliés, elle est très fortement soulignée par les désaffiliés. Mélissa (24, Ch) qui a été très engagée dans son Eglise résume bien cette peur et cette injustice liées à ce qui est perçu comme « *la vérité* » :

« tu es tellement persuadé et convaincu d'être dans une vérité que tu vas en Enfer sinon, tu quittes le monde tu vas en Enfer même si c'est pas dit explicitement comme ça, c'est une culpabilité et puis surtout pendant des années tu portes ce fardeau en te disant mais tes potes, ils vont passer l'Eternité dans les flammes, mais c'est tragique, tu angoisses pour eux, t'es mal pour eux »

Cette conviction « *d'être dans une vérité* » est un autre pan de ce que nous avons nommé « l'exclusivisme des croyances ». Elle va susciter d'importants désaccords chez les désaffiliés, à l'instar de Yvan (38, Ch) ou d'Alain (34, C). Alors que Yvan critique la

¹⁹⁶ « J'avais aussi des images, j'avais une peur intérieure du Mal, il y avait l'interrogation qui surgissait de savoir s'il y a un Enfer et si oui, où vont les gens qui ne croient pas en Dieu, ils sont dans les flammes pour l'éternité ». [Nous informons le lecteur que toutes les traductions de l'allemand au français sont des traductions personnelles qui ont essayé de rester le plus proche possible du sens des propos tenus. Ce type de traduction convient à l'analyse que nous menons à savoir celle des contextes et des actions, il ne s'agit donc pas d'une analyse sémantique].

¹⁹⁷ « j'ai toujours espéré que mes parents se convertissent aussi et qu'ils croient, un jour, et c'était devenu un petit peu trop étroit et ce que j'avais remarqué, c'est que dans cette Eglise, on interprétait vraiment ce qui est mauvais (le Mal). Et j'ai soudain remarqué que ça n'allait pas pour moi. Avant je me glissais d'une manière ou d'une autre à travers. C'était plus un espoir que mes parents viennent aussi (se convertissent). L'espoir était plus grand que ce que je croyais, que quelque chose de mal a plus de pouvoir »

prétention des évangéliques à « *détenir la vérité* », Alain parle de la « *souffrance* » qu'il a éprouvée avec sa femme lorsqu'ils se sont mis à réaliser que le « *monde évangélique* » fonctionnait ainsi. Ce couple a alors « *progressivement* » quitter le milieu évangélique pour rejoindre une paroisse réformée. En parlant de son ancienne Eglise évangélique, Alain dit :

« On se rendait bien compte qu'il y avait un problème. Les messages qui étaient véhiculés, la manière de communiquer ne permettaient pas de pouvoir s'ouvrir aux autres. Ce qu'on entendait comme messages, c'était vraiment (...) à prendre ou à laisser. Il y avait pas de place pour une autre vérité. (...) On s'est rendu compte que c'était exclusiviste (...) en dehors de ces affirmations théologiques-ci, point de vérité »

Les références théologiques telles que le « *Bien* », le « *Mal* », le « *Paradis* », l'« *Enfer* », l'« *Eternité* », le « *Diable* », la « *Condamnation* » ou encore le « *Péché* » parsèment les discours des désaffiliés. La récurrence de ces thématiques est d'autant plus frappante lorsqu'on compare les propos tenus par le groupe des « désaffiliés » à ceux des « affiliés ». Alors que les affiliés insistent sur les avantages de la conversion, les désaffiliés eux, vont faire référence au versant inverse de la conversion, aux effets de la non conversion. Il est capital de replacer ces divers éléments dans les logiques du croire évangélique. D'après Fath (2005:354), l'évangélisme offre un « grand récit » :

« la lecture évangélique de l'histoire, fondée sur le triptyque création/chute/rédemption, donne au croyant la conviction qu'il est aimé de Dieu, que ce dernier, venu le sauver au travers du drame de la Croix, a un « plan » pour lui ».

Cette lecture-là est véritablement défendue par le milieu évangélique. L'idée de « plan » est très souvent évoquée par les évangéliques, terme qui n'apparaît jamais dans le discours des désaffiliés qui insistent quant à eux sur l'exclusivisme de telles croyances (« vérité ») et sur les conséquences qu'elles peuvent entraîner pour les personnes qui ne suivent pas cette lecture (non Salut), lecture que plusieurs des désaffiliés n'ont plus réussi à accepter.

b) Les exigences du milieu

Une autre raison donnée pour expliquer sa désaffiliation tient dans le « trop d'exigences » demandées par les Eglises évangéliques à leurs membres. Pour ancrer notre analyse, nous retournons une nouvelle fois dans les entretiens des affiliés.

Dans la culture évangélique, la reconnaissance du sacrifice de Jésus-Christ s'accompagne de la décision de « *mener une vie selon son modèle* » d'après une expression fréquemment utilisée par les évangéliques interviewés. Cette décision que ces derniers nomment généralement de « *conversion* », doit être visible¹⁹⁸ et doit se matérialiser par des actes précis. Ils vont alors chercher à mener une vie exemplaire qui

¹⁹⁸ Selon l'expression de Willaime, l'évangélisme est un « individualisme religieux ostentatoire » (2004:170) : si l'on est converti, « cela doit se voir, se manifester concrètement par une autre manière de vivre » (2004:175).

passera par une pratique religieuse assidue ainsi que par le respect d'un rigorisme moral, deux éléments fortement remis en question par les désaffiliés.

En ce qui concerne la pratique religieuse, les évangéliques sont 57% à prendre part à un service religieux de manière hebdomadaire, et tous les jours ils sont 92% à prier et 76% à lire la Bible¹⁹⁹. Si ce mode de vie est valorisé et appliqué par l'ensemble des évangéliques, une large partie des désaffiliés a nourri à son égard d'importantes dissensions. Pour eux, ce style de vie est perçu, et a été vécu comme une « *pression* » avec ses nombreuses « *contraintes* », « *obligations* » ou encore « *attentes trop élevées* » à l'égard des individus. L'ensemble des désaffiliés insiste sur le nombre important d'activités qui étaient liées à leur engagement évangélique et sur les contraintes que celles-ci ont pu occasionner dans leur vie. Elisa (27, C) fait la liste des activités auxquelles elle devait participer, des pratiques qu'elle devait accomplir tous les jours ainsi que des sentiments qu'elle devait également éprouver :

« (...) il fallait faire pas mal de choses quand même, il fallait lire la Bible tous les jours, il fallait prier tous les jours, il fallait aller au culte tous les dimanches matin, il fallait aller au groupe de jeunes le mercredi soir, il fallait aller aux études bibliques dans la semaine et en fait quand tu lisais la Bible il fallait que ça te parle. Tu devais être touché dans tes tripes ».

Ursula (52, Ch) se rappelle que les membres de son Eglise étaient tenus de venir tous les dimanches au culte, toute absence devant être alors justifiée. A ses yeux, cette façon de faire ne respecte pas la liberté de la personne :

« (...) wenn man nicht am Sonntag in den Gottesdienst gekommen ist warum man nicht gekommen ist, was ist gewesen. Eben das artet dann vielleicht eher so ein bisschen in das aus ja man ist unter Druck, man sollte gehen. Man hat sich quasi dann immer müssen rechtfertigen.

Intervieweur : *Ist das Ihnen auch schon passiert?*

Ursula : *Ja das ist mir auch passiert. Aber ich denke, heute muss ich eigentlich denken es ist blöd es ist auch mein freier Wille und sie wissen ja wenig was ist gewesen oder »²⁰⁰*

L'engagement élevé, vécu en termes de contraintes par ces personnes, finit rapidement par poser d'autres questions notamment celle de la liberté laissée aux individus. Plusieurs vont ainsi interpréter leur ancien engagement, ou l'engagement des évangéliques en général, sous l'angle de la privation de liberté comme Fabian :

« Für mich ist das ein gewisses Mass an Freiheit. Ich habe manchmal den Eindruck dass viele machen dort mit weil sie quasi müssen. Oder weil es von ihnen erwartet wird. Und nachher bleibt man in dem. Und für mich ich

¹⁹⁹ Annexe Favre 2006.

²⁰⁰ « *Quand on ne venait pas au culte le dimanche, (c'était) « pourquoi on était pas venus », c'était comme ça. Même chose quand on partait un peu avant. On était sous pression, on devait venir. On devait quasiment toujours se justifier* » L'intervieweur : « *Cela vous est aussi arrivé ?* » Paula : « *Oui, ça m'est aussi arrivé. Mais aujourd'hui, je pense que c'est bête, c'est mon choix mais ils ne savent pas ce qui est arrivé (sous-entendu pour que je ne puisse pas aller)* »

muss das nicht oder. Wenn ich das will dann mache ich das und wenn ich das in dem mood und wenn ich das nicht will machen ich das nicht »²⁰¹

Par exemple, Marco rigole en évoquant le fait que les Eglises évangéliques prônent la liberté de l'individu quand il croit en Dieu, alors que d'après lui, ce n'est pas du tout le cas, notamment à cause de tout ce que l'individu doit faire justement lorsqu'il est croyant :

« man erzählt immer da die grösste Befreiheit (lachen) oder die man kann erleben oder das ist die grösste Freiheit wenn man mit Gott lebt aber es ist ähm es ist natürlich das pure Gegenteil »²⁰²

Quant à Alain, ayant rejoint une paroisse réformée, il présente son nouvel engagement dans une perspective comparatiste. Son discours est, lui aussi, sous-tendu par une idée de liberté qu'il ne ressentait pas lorsqu'il était membre d'une Eglise évangélique, ce qui a été un moteur à son départ. En parlant de son engagement réformé actuel, il nous dit :

« Je suis pas obligé de me conformer ma vie de foi ni à certaines pratiques, ni à certaines doctrines, c'est surtout ça qui est important. Je peux avoir des affirmations théologiques autres que celles de mon voisin et pouvoir quand même vivre une vie ensemble, une vie communautaire dans l'Eglise. Donc ce respect quoi (...) mais ça c'est (ce) dont on (lui et sa femme) avait besoin absolument et qui faisait qu'on avait remis en question en fait notre notre place dans le monde évangélique »

Ce « trop d'exigences » peut également avoir été vécu à niveau plus général, en dehors de l'engagement dans l'Eglise, c'est-à-dire dans la manière de conduire sa vie de tous les jours. C'est ainsi que plusieurs désaffiliés ont ressenti une forte pression pour qu'ils adoptent un comportement qui soit exemplaire dans la ligne de ce que nous nommons de « rigorisme moral ». Pour Mathilde (26, Ch), cela lui est devenu de plus en plus difficile d'appliquer les recommandations de son entourage religieux :

« On m'a toujours dit quand je grandissais "ah mais tu peux pas faire ça, imagine ce qu'on va penser, imagine ce que tel et tel va penser (...)" et puis je trouvais ça lourd. (...) On est ce qu'on est et on essaie tous d'être le mieux possible il me semble, on se donne déjà pas mal de peine comme ça pour faire ce qui est bien alors si en plus on doit faire semblant qu'on fait encore plus de trucs, encore mieux et puis qu'on est absolument parfait (...) moi ça faisait un petit moment on va dire, depuis mes 20 ans que je me rendais compte que ça n'allait pas. Je pense que ça, c'est une des raisons pour lesquelles j'ai arrêté d'aller à l'Eglise, d'ailleurs, c'est-à-dire que j'en avais marre, vraiment marre, parce que oui, je crois toujours qu'il faut essayer de faire des choses sincèrement, essayer de faire des choses avec le plus de

²⁰¹ « Pour moi, c'est une dimension (question) de liberté. J'ai eu parfois l'impression que plusieurs faisaient parce qu'ils devaient faire ou parce qu'on attendait ça d'eux. Et après on y reste (dans l'Eglise). Pour moi c'est pas comme ça. Quand je veux, je fais et quand je veux pas, je ne fais pas »

²⁰² « On parle toujours de la plus grande liberté (rires) ou qu'on éprouve la plus grande liberté quand on croit en Dieu mais c'est évidemment tout le contraire »

bonne volonté possible avec l'amour comme motivation etc. mais je crois aussi sincèrement qu'on a tous nos limites, qu'on est humain et puis que de faire semblant que 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 »

Il est fréquent de trouver dans les discours des désaffiliés l'opposition « *parfait* » – « *humain* »²⁰³. Cette opposition sert non seulement à signifier que les attentes du milieu à l'égard des individus sont trop élevées et difficiles à appliquer constamment, mais elle sert également à montrer qu'il existe un écart parfois conséquent entre ce qui est prôné par le milieu et ce que les désaffiliés estiment être la réalité. Sabine (31, Ch) garde un souvenir très critique de son ancien entourage évangélique :

*« 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 ne sont pas mieux qu'ailleurs »*²⁰⁴.

Le terme « *idéal* » est également très présent dans les discours des désaffiliés : idéal de vie, idéal de comportement, mais surtout idéal difficilement atteignable comme pour Philipp qui n'a jamais réussi à le toucher malgré ses efforts :

*« ich habe eigentlich meine ganze Zeit bis 20 wo ich dann ausgetreten bin immer versucht ein Ideal zu leben »*²⁰⁵

La rupture ressentie entre la préconisation d'exigences d'un côté et la mise en pratique effective de l'autre, a été la source de déceptions considérables, voire même d'un sentiment de colère chez certains désaffiliés²⁰⁶. Par exemple, la lourdeur que ressentait Mathilde quant aux comportements qu'elle devait adopter a été exacerbée, nous explique-t-elle, par un événement qui s'est produit dans sa vie d'adolescente, à savoir le divorce de ses parents qui étaient tous deux évangéliques engagés. Elle a ressenti un énorme « *décalage* » entre l'éducation stricte qu'elle a reçue qui insistait sur la responsabilité et les conséquences de ses actes, et le comportement de son père qui a trompé sa mère :

« On (Mathilde et ses frères et sœur) nous avait enseigné un certain nombre de choses qui sont pas faciles à suivre, vraiment pas. Et puis que genre on avait l'impression, surtout de mon père, il allait à l'encontre totale de tout ce qu'il nous avait appris à nous (...) avec tout ce qu'il tient comme discours, tu imagines même pas que mon père puisse avoir envie d'une autre femme, développer une relation avec elle sans qu'on le voit, parce que tu t'imagines pas que quelqu'un qui t'a toujours dit que mentir c'était mal,

²⁰³ Un autre couple de termes antagonistes apparaît aussi souvent. Il s'agit de « *divin* » – « *dogmatique* » qui est, quant à lui, usité pour critiquer le fonctionnement des Eglises évangéliques. Pour les désaffiliés, ils ne voient derrière les principes de l'Eglise que du « *formalisme* », de « *l'étroitesse* » ou « *Enge* » et ont de la peine à percevoir l'aspect « *divin* » de l'institution qu'ils considèrent comme purement « *humaine* ».

²⁰⁴ Durant l'entretien, Sabine emploiera douze fois l'adjectif « *parfait* ».

²⁰⁵ « *J'ai passé la majeure partie de mon temps, jusqu'à (mes) 20 ans où je suis parti, j'ai toujours cherché à vivre (d'après un) idéal* »

²⁰⁶ Wright (1987:46-50) ou Derocher (2008:148-149) ont également souligné cet aspect de décalage, conduisant la personne à prendre ses distances par rapport à son groupe.

va te mentir, ou te cacher les choses. Et je pense que c'est surtout ça qui a vraiment posé un énorme problème (...) l'impression qu'on nous a mené en bateau... D'autant plus que vraiment on a reçu une éducation où (...) y a un poids là-dedans, de vraiment mentir, c'est mal, enfin tu peux aller en Enfer si tu as menti (...) C'est vraiment grave donc du coup, je pense qu'il y a eu pas mal de colère, vraiment de ressentiment (...) on a l'impression de s'être fait un tout petit arnaqué. Pourquoi est-ce que nous on doit suivre ces règles hyper strictes et finalement, quand toi ça t'arrange de pas les suivre, tu les suis plus »

Le mode de vie proposé (et parfois imposé) par l'évangélisme a ainsi été fortement remis en question par les désaffiliés. Le sentiment de devoir faire beaucoup, de devoir répondre à des attentes plurielles et élevées pour mener une « vie évangélique » a été à un moment donné trop lourd pour ces individus. De plus cela a pu s'accompagner de désenchantements, de déceptions ou de désillusions face à un « idéal chrétien » jugé inaccessible ou perçu comme étant non respecté par les évangéliques eux-mêmes. Pour certains, l'engagement évangélique a perdu de son sens.

c) Une séparation trop marquée d'avec la société environnante

Le rapport que le milieu évangélique entretient avec le monde extérieur forme finalement le dernier point qui a provoqué de vives réflexions chez nos désaffiliés.

Sans revendiquer une séparation nette d'avec la société globale, le milieu évangélique tend, toutefois, à s'en distancer. Plus précisément, il vise à s'éloigner de certains modes de vie qu'il juge peu conformes avec le modèle qu'il offre²⁰⁷. Dans les entretiens des évangéliques, cela se ressent dans le choix de vie qu'ils mènent, mais également dans la gestion de certains paramètres externes. Cette gestion ressort surtout dans les propos de parents évangéliques qui sont les plus « exposés » avec leurs enfants, à des modes de vie alternatifs, voire concurrents²⁰⁸. Les paramètres à gérer peuvent toucher la télévision (certaines émissions jugées inutiles ou contraires à la foi évangélique), la cigarette, les sorties ou certains types de rapports amicaux, mais surtout amoureux qui seraient développés avec des personnes non chrétiennes. Pour plusieurs désaffiliés qui ont grandi dans le milieu évangélique, cette gestion de l'extérieur sera véritablement vécue comme une séparation d'avec le monde. Plusieurs vont alors nourri le sentiment de ne pas avoir pu connaître les « choses du monde », d'avoir été en « décalage » ou encore d'avoir vécu entre « deux mondes ».

Ils sont ainsi plusieurs, surtout parmi les jeunes désaffiliés, à évoquer un nombre important d'activités en tout genre qu'ils n'ont pas pu faire ou qu'ils n'ont pas pu connaître durant leur engagement évangélique. En se remémorant son adolescence, Philipp (26, C) explique qu'il était un peu « isolé du monde » ou des choses que le milieu nommait « du monde »²⁰⁹ car il n'a jamais participé à une manifestation sportive ou n'a jamais adhéré à un club sportif ; Alvaro (27, Ch) déclare ne « jamais avoir touché la vie

²⁰⁷ Comme nous l'avons déjà dit dans la partie définition de l'évangélisme, la tendance à l'éloignement de la société (ou pour être précis, de certaines de ses composantes) peut être plus ou moins forte en fonction du sous-milieu considéré. Toutefois, dans nos interviews, le paramètre « sous-milieu » est difficilement percevable.

²⁰⁸ Le chapitre 11 sera consacré à approfondir ces thématiques.

²⁰⁹ « (...) *ich bin ein bisschen abgeschottet worden von der von der äh Umwelt oder sogenannt weltlich ... weltlichen Bereich* ».

sociale » des endroits où il a vécu en étant plus jeune ou encore Charlotte (26, Ch) se rappelle qu'enfant, elle ne pouvait pas regarder certains dessins animés dans lesquels il y avait des histoires paranormales. Puis, une fois adolescente, ce sont les boîtes de nuit qu'on lui déconseille de fréquenter. Charlotte n'arrive alors pas à comprendre cette attitude à la « *séparation* » qui met le jeune évangélique en situation de « *décalage* » par rapport à des envies qu'elle associe à la jeunesse :

« 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, il y a des mauvais esprits gnagnagna", enfin des choses comme ça et finalement on (est en) décalage, c'est-à-dire qu'on nous permet pas vraiment de faire ce qu'un jeune aimerait faire. Parce qu'aller en disco, je suis d'accord qu'il y a pas forcément que des choses positives mais à quelque part, c'est pas parce qu'on est chrétien qu'on peut pas aller en disco. C'est des choses moi que je comprenais pas, c'est cette séparation entre les gens entre guillemets chrétiens et les gens du monde »

Cette séparation, Elisa (27, C) l'a également fortement ressentie. Elle s'est manifestée dans la relation amoureuse qu'elle entretenait avec un non chrétien, relation qui était très mal vue par ses parents. Pour elle, côtoyer ce garçon tout en continuant à se rendre au culte lui donnait l'impression de mener deux vies différentes en parallèle, voire deux vies « *totalelement incompatibles* » :

« C'était une situation un peu spéciale parce que j'avais un peu un pied dans deux mondes (...) et (c'est) depuis là je pense que ça a commencé un petit peu à tout d'un coup je voyais quelque chose de totalement incompatible en fait ces deux situations de quand j'étais avec mon copain et quand j'étais au culte le dimanche matin et ça, ça allait pas (...) tout ça, ça a joué, ça a déclenché aussi »²¹⁰

Cette attitude à la séparation, qui est devenue de plus en plus incompréhensible ou impossible à vivre pour une bonne partie des désaffiliés, est interprétée comme le reflet de la peur du milieu de subir les influences de la société globale et veut donc s'en protéger comme l'exprime Elisa lorsqu'elle parle de ses parents :

« mes parents qui me disent nous on va pas au cinéma par principe... je dis mais pourquoi ? (...) 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 moi je trouve ça incroyable c'est... qu'on ait en fait je sais pas il y ait une espèce de crainte que si on y va, on va être contaminé parce qu'on va pas pouvoir résister et 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 on a peur que ça nous atteigne alors

²¹⁰ Isabelle qui s'est distanciée quelques temps du milieu évangélique avant d'y revenir rejoint les propos d'Elisa. Sa prise de distance du milieu a coïncidé avec le début d'une relation amoureuse avec un non chrétien. Quand elle a décidé de recommencer à fréquenter une Eglise, cette relation lui est apparue comme quelque chose qui « *n'allait pas ensemble, c'était juste pas compatible* ». Ne pas partager les mêmes valeurs, le même emploi du temps, mais aussi ne pas assumer le regard des membres de l'Eglise peut chaleureux devant cette relation, ont eu raison de leur couple.

que d'un autre côté ils sont tellement sûrs de leur... Dieu est là, c'est un peu paradoxal »

Alors que le milieu prône et offre un autre mode de vie construit par opposition à d'autres manières de vivre²¹¹, il sera lui aussi fortement remis en question par certains de ses propres membres. Le point développé dans la partie suivante explique probablement pourquoi ces individus ont ressenti, plus que d'autres, cette impression d'être coupé du reste du monde.

8.1.2 L'influence de l'extérieur

La deuxième constante qui ressort des récits des désaffiliés est la place importante qu'ils accordent aux relations sociales avec des non évangéliques et/ou à des situations vécues en dehors du milieu. Plus précisément, tous insistent sur le fait que ces éléments extérieurs ont eu pour effet de questionner très sérieusement leur engagement évangélique. Par conséquent, ces éléments occupent un rôle important, voire parfois crucial dans la compréhension que se font les interviewés de leur prise de distance.

a) Les liens sociaux tissés à l'extérieur du milieu

Parmi ces influences externes, les contacts avec des personnes ne fréquentant pas le milieu évangélique ressortent très fréquemment. Par exemple, Mélissa (24, Ch) donne une place importante à l'influence qu'ont eu ses amis non évangéliques sur sa désaffiliation. Plus qu'une influence, elle pense que ces amitiés-là lui ont permis de « *s'en sortir* » :

« Je pense que c'est ça qui m'a influencé ou qui m'a permis de m'en sortir, c'est d'être finalement confronté à des gens qui tous les jours me disent même si c'est pas verbalement mais par leurs interrogations simplement parce qu'ils vivent différemment tu te dis ah ça c'est intéressant, ça c'est intéressant et pourquoi moi je peux pas faire ça, pourquoi je peux pas aller dans cette direction-là ? Donc ça je pense que ça a joué un rôle fondamental... Après je pense que si tout tes amis sont dans le milieu, je pense pas que tu peux tellement t'en sortir »

Si pour certains comme Mélissa, il s'agit de relations amicales établies dans le contexte de la scolarité ou du travail, pour d'autres, ce sont des rencontres faites plus tardivement qui ont été importantes. Dans ce cas-là, nous trouvons Alvaro (27, Ch) qui explique avoir ressenti, à un moment donné, l'envie de se faire des amis en dehors de son Eglise évangélique. Il entre dans un cercle d'artistes chrétiens plus libéraux. A ses yeux, ces rencontres lui ont fait « *beaucoup de bien* » car des « *questionnements sont entrés dans (sa) tête* » et l'ont « *aidé* » à « *casser (le) cadre* » évangélique à partir duquel il pensait et agissait.

²¹¹ Fath reprend le concept élaboré en psychologie sociale par 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 » (2005:353).

Pour d'autres désaffiliés à l'image de Charlotte (26, Ch) ou d'Elisa (27, C), c'est le fait de se mettre en couple avec une personne non évangélique qui a été crucial. Si elle n'avait pas rencontré son copain actuel, Elisa suppose qu'elle aurait développé une relation avec un garçon de son Eglise, comme cela était « prévu » et qu'elle n'aurait jamais pu prendre la décision de quitter le milieu :

Intervieweuse : donc c'est le fait de l'avoir rencontré qui t'as poussée à prendre une décision ?

Élisa : Oui... Effectivement... Oui absolument parce que j'aurais rencontré un gars d'une Église chrétienne, je serais pas du tout là aujourd'hui je serais peut-être toujours à l'Église parce qu'à la base c'était un peu ce qui était prévu et le fait de l'avoir rencontré et bien comme je te l'ai dit j'ai vraiment senti ces deux mondes, avec lui et de l'autre côté ma famille et j'ai dû prendre une décision »

b) Les expériences vécues en dehors du milieu

Les études ou encore les voyages font partie des autres influences externes considérées comme importantes. Ainsi d'après Alain (34, C), Alvaro (27, Ch), Mélissa (24, Ch) ou encore Mathilde (26, Ch), leurs études secondaires leur ont permis d'avoir un regard plus critique et de formuler des questionnements qu'ils n'auraient peut-être jamais eus. Par exemple, en contextualisant et sociologisant l'évangélisme, Mathilde a pris du recul par rapport à la manière dont elle pratiquait sa foi. Elle nous fait part de sa réflexion :

« Tout d'un coup dans ma tête, j'ai fait le lien entre le fait de se percevoir comme un individu ou l'état de l'individualisme maintenant et l'évangélisme et comment, par exemple, l'évangélisme n'aurait pas été possible, envisageable au Moyen Age. Ça n'aurait eu aucun sens. Et du coup, tout d'un coup s'est évaporée totalement cette culpabilité de me dire que moi il fallait que j'aie une relation barge avec Dieu (...) Enfin si on pense ça, on pense qu'en gros, c'est les gens après 1950 qui sont sauvés et tous ceux avant pas (...) c'est complètement débile, ça tient pas la route (...) Je pense que mon éducation dans le sens, ma formation universitaire, a quand même joué un rôle là-dedans aussi. Je me dis que ce genre de réflexion, je me la serais pas faite si j'étais pas en sociologie »

Finalement, Elisa (27, C) et Philipp (26, C) font un lien entre leur prise de distance d'avec le milieu évangélique et un voyage effectué respectivement en Arménie et en Australie. Elisa présente son voyage comme un « événement extrêmement important » :

« c'était un voyage très très fort au niveau émotionnel et au niveau intérieur aussi où j'ai réalisé plein de choses et c'est depuis là en fait qu'il y a plein de choses qui se sont remises en question je sais pas si c'est le fait d'être à l'étranger, dans un autre endroit, je sais pas, j'étais complètement coupée de mon monde à moi et il y a eu pas mal de réflexion (...) c'est aussi un peu depuis là que j'ai plus remis les pieds dans une Église »

La même intensité se retrouve dans le discours de Philipp qui conçoit son voyage comme ce qui lui a permis de « *prendre de la distance* » :

« Das ist sehr wichtig gewesen diese vier Monate wo ich weg gewesen bin gewisse Distanz kriegen. Das ist wichtig gewesen. Ich weiss nicht ob ich sonst noch dabei wäre wahrscheinlich weil ich hätte mich dann nie diesem Einfluss können entziehen für eine gewisse Periode »²¹²

Autant pour lui que pour elle, le voyage a été vécu comme une coupure, une prise de « *distance* », réelle et symbolique, d'avec leur quotidien religieux respectif. Pour Philipp, ce voyage a été « *crucial* » car une fois de retour, il n'est pas retourné dans son Eglise. D'ailleurs il est intéressant de s'attarder sur la réflexion de Philipp : sans ce voyage, il n'aurait peut-être jamais quitté son Eglise. C'est une réflexion qu'on retrouve souvent dans le discours des désaffiliés : ils « réalisent » qu'il s'est passé quelque chose de spécial qui les a fait partir, mais que ce quelque chose n'aurait « normalement » pas dû avoir lieu. Il y a l'idée du « si » derrière leurs propos, du « si » comme condition dans la désaffiliation : pour Mélissa, « si » elle n'avait pas eu ses amis non chrétiens, sous-entendu, elle n'aurait pas pu « *s'en sortir* » ; pour Elisa, « si » elle n'était pas sortie avec un non chrétien, sous-entendu, elle serait en couple avec un évangélique ; pour Philipp, « s'il » n'avait pas fait un grand voyage à l'étranger lui permettant de créer une distance d'avec sa communauté, sous-entendu, il serait toujours dans son Eglise. Comme si sans ça, ils ne se seraient pas désaffiliés.

Ces diverses expériences ont permis de questionner le milieu évangélique ou ont encore offert la possibilité de couper physiquement avec ce dernier. Parfois, elles ont permis de constater qu'il existe d'autres manières de se comporter, de vivre, comme le remarque Philipp :

« Eben das ist ein langer Prozess der hat mit ... mit zehn, zwölf hat das angefangen wo man in die Pubertät kommt, wo man Kollegen beobachtet die ... die sich anders verhalten dass ... sieht man das erste Mal es gibt auch noch etwas anderes »²¹³

Etudes, amitiés, voyages ont tous eu pour effet de provoquer, chez ces personnes, des questionnements profonds quant à leur propre manière de vivre.

8.1.3 Le sentiment de ne plus avoir ou de ne plus être à sa place

Au niveau plus individuel, un troisième et dernier élément se dégage d'une lecture attentive des récits : il s'agit du sentiment de ne plus avoir ou ne plus être à sa place au sein du milieu évangélique, venant alors perturber les motivations à l'engagement, déjà ébranlées ou non. Nous avons regroupé trois types d'expériences ou d'événements qui peuvent entrer dans ce cas de figure. Tout d'abord, ce sentiment peut découler de l'absence de convictions religieuses ou d'une crise quant à ses croyances. Ensuite, il peut

²¹² « *Ca a été très important ces quatre mois où je suis parti, avoir une certaine distance. Ca a été important. Je sais pas si je serais encore là-bas car je n'aurais jamais pu avoir l'influence de cette période* »

²¹³ « *Ca a été un long processus qui a commencé à mes dix, douze ans, quand la puberté arrive, quand on constate que ses camarades (de classe) se comportent différemment, qu'on voit pour la première fois qu'il y a d'autres choses (des choses différentes)* »

apparaître suite à la réalisation que ses besoins ou attentes ne peuvent être comblés par les réponses apportées par le milieu. Finalement, le sentiment de ne pas ou de ne plus être à sa place peut surgir lorsque l'individu, par contrainte, par choix ou relevant d'autres paramètres²¹⁴, adopte un mode de vie peu valorisé par le groupe. Ces trois cas de figure conduisent l'individu à remettre en question sa place au sein du groupe.

a) L'absence de convictions ou une « crise de la foi »

Commençons par ce qui pourrait apparaître comme « la » raison d'une désaffiliation religieuse, à savoir l'absence ou la perte de convictions. Force est de constater que dans le groupe des désaffiliés, ils sont très peu à expliquer leur décision de partir par le fait, entre autres, de ne jamais « rien (avoir) ressenti » comme l'exprime Sabine (31, Ch) ou par une crise des croyances comme l'a vécu Marco (48, Cl).

A la question de savoir si elle a vécu une conversion, Sabine s'exprime de manière relativement tranchée en ce qui concerne cette expérience en particulier et ses convictions en général :

« Je n'ai jamais compris, je n'ai jamais rien senti, je n'ai jamais rien, voilà, j'ai suivi parce que c'était comme ça (...) dans les camps, tu fais ce qu'on te demande et c'est sympa et tu te dis que c'est sûrement ça qui est juste mais, je n'ai pas eu de révélation personnelle »

« Suivre parce que c'est comme ça », Bettina (20, Cl) et Elisa (27, C) l'ont également fait. D'ailleurs, pour la première, son engagement dans l'Eglise de ses parents a plus relevé du devoir que de la volonté (« *Müssen als ein Wollen*»). Pour Elisa, les choses semblent avoir été moins évidentes. Elle a passablement remis en question le fait de ne pas ressentir les choses comme les autres :

« et moi je crois que c'était pas de l'hypocrisie ou... j'essayais je me disais mais là je dois être touchée et je lisais et (...) en fait il n'y avait rien (c'était) très intellectualisé. 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 puis ça je trouve terrible surtout rester pour rester, croire qu'on vit quelque chose et en fait on vit rien et ça devient lourd parce que tu te dis mais il y a un truc que j'ai pas très bien compris. Ca c'est un truc que j'ai réalisé plus tard quand j'ai mis ce stop (...) je me suis dit non mais là je fais plus si c'est un peu une contrainte et si ça m'apporte rien à moi et bien à quoi bon ? »

Le « stop » d'Elisa ou la non « révélation » de Sabine ne seront effectifs, pour toutes les deux, qu'une fois parties du domicile parental, comme cela a été le cas pour Bettina.

Dans le cas de Marco, il ne s'agit pas d'une absence de convictions, mais plus d'une crise au niveau de ses croyances. A partir du moment où il ne se retrouvait plus dans l'image du Dieu évangélique, il a commencé à prendre ses distances :

²¹⁴ Nous allons présenter le cas de figure de l'homosexualité qui n'est ni un choix, ni une contrainte. Nous le classons dans d'autres paramètres faute de mieux...

« Also als ich gemerkt habe dass ich da mein Gottesbild verliere, diesen evangelikalen Gott verliere das ist einfach nicht mein evangelikaler Gott gewesen damals sondern Gott überhaupt »²¹⁵

Evidemment, il y a une distinction à faire entre ne jamais avoir adhéré au système de représentations et de croyances évangéliques comme semblent nous le dire Sabine ou Bettina et remettre en question le contenu de ses croyances *suite* à divers éléments comme cela semble avoir été le cas pour Marco et dans une moindre mesure pour Elisa. Si le résultat peut être le même, à savoir le départ parce qu'il n'y pas ou plus de sens à rester, l'implication personnelle au niveau de l'engagement peut être bien différent, compliquant les processus de désaffiliation comme nous le verrons au chapitre 9. Le discours d'Elisa le souligne : elle a cherché à être comme tout le monde malgré le peu de convictions qui venaient de son for intérieur. De la même manière pour Marco, réaliser que le Dieu tel que les évangéliques le conçoivent ne lui correspondait plus, n'a pas été évident. Ne pas être comme les autres au niveau de la foi, ne plus reconnaître « le Dieu évangélique » soulignent le certain conformisme qui a lieu au sein du milieu évangélique, mais soulignent également les difficultés que certains peuvent rencontrer s'ils ne correspondent pas tout à fait à ce qui est attendu.

b) Des réponses inadéquates

Dans l'ensemble des expériences pouvant conduire à développer le sentiment de ne plus être à sa place, nous pouvons dégager des périodes de vie durant lesquelles les individus ont rencontré certaines difficultés d'ordre psychologique. Charlotte (26, Ch), Simona (23, Cl) ou Mathilde (26, Ch) évoquent clairement avoir vécu une période dans laquelle elles ont ressenti un fort mal-être. Ce mal-être, très probablement à mettre en lien, pour toutes les trois, avec la période de l'adolescence, a été comme exacerbé par certaines réponses apportées par le milieu (l'ensemble des acteurs) à leurs propres problèmes. Par exemple, Charlotte est allée voir une relation d'aide²¹⁶ dans son Eglise. Pendant plusieurs semaines, elle se rendra chez elle. Les réponses reçues ont eu pour effet d'accentuer son mal-être :

« A 20 ans je commençais à me poser des questions existentielles et puis il y a des fois où j'étais un petit peu moins bien dans ma peau mais finalement maintenant, je dramatise plus en me disant mais c'est tous les jeunes. Et là j'ai été faire ce qu'on appelle la relation d'aide donc voir quelqu'un qui pouvait m'écouter à ce moment-là et m'aider à me poser des bonnes questions et ça a été chouette au début. Et finalement j'ai senti que cette personne, elle prenait trop d'emprise sur moi et puis que en gros, ce que moi j'en ai retenu (...) c'était vraiment "si tu suis ce chemin, c'est bien, si tu suis pas ce chemin et bien il y a le Diable qui va te, les mauvais esprits qui vont t'attraper" »

²¹⁵ « Quand j'ai remarqué que j'avais perdu l'image de Dieu (mon image de Dieu), l'image de ce Dieu évangélique, que ce n'était pas mon Dieu évangélique d'autrefois, mais un Dieu en général »

²¹⁶ De très nombreuses Eglises évangéliques offrent, dans leurs propres structures, la possibilité de voir une personne s'occupant du soutien psychologique de membres demandeurs. Le contenu de ce type de soutien est lié à la foi.

Simona a un discours assez similaire à celui de Charlotte : elle aussi a commencé à se poser des questions sur le sens de la vie. Ces questions ont eu pour effet de passablement la troubler. Elle est donc allée voir une relation d'aide dans son Eglise. Cette personne lui a fourni le même type de réponse que celui reçu par Charlotte. Pour Simona, expliquer le sens de la vie par une « bon » et un « mauvais » chemin, « Dieu » ou le « Diable » l'a profondément perturbée jusqu'à ce qu'elle réalise que ce type de réponse ne pouvait pas lui convenir.

Il faut très certainement mettre en lien ce passage avec des remises en question du milieu plus latentes. Toutefois ce que nous aimerions soulever ici, c'est davantage l'inadéquation, à un moment donné, entre le type de réponse apporté par le milieu (réponse correspondant à la lecture centrale du Salut) et la situation dans laquelle peut se trouver l'individu. Dans le cas de ces jeunes femmes, ce sont essentiellement des questions quant au sens de la vie qui les perturbaient. L'explication plutôt unilatérale du milieu ne leur a pas fourni de réponses pouvant les rassurer, bien au contraire, cela semble davantage les avoir accentuées.

c) Ne pas suivre le modèle évangélique

Enfin, certains désaffiliés ne se sont plus sentis à leur place suite à certains événements ou choix de vie (ou contraintes) entrant plus ou moins en contradiction avec les valeurs ou comportements prônés au sein du milieu évangélique. Dans cette configuration, nous pouvons donner l'exemple de Yvan (38, Ch), et plus particulièrement de son divorce. Le couple, mais surtout son union devant Dieu concrétisée par le mariage constitue un élément central dans la conception évangélique. Elle remplit diverses fonctions dont la principale est de répondre aux plans de Dieu (union homme – femme, création d'une famille)²¹⁷. Une fois séparé puis divorcé de sa femme, Yvan réalise que sa situation n'est pas véritablement acceptée par son entourage évangélique. Suite à son divorce, il dit avoir perdu certaines amitiés. Il restera encore quelques temps dans le milieu avant de décider de le quitter :

« Je crois en fait que, en tant qu'homme séparé par la suite et de voir le regard en fait 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 (...) mais c'est vrai que je me suis aperçu en fait que l'aspect de la séparation même qui touche assez fortement les Eglises, je veux dire, les chrétiens sont pas épargnés de la séparation ou du divorce face aux statistiques, mais c'est encore un sujet très tabou et qui est auréolé en fait de formes de rejet »

Le rejet, Elisa (27, C) dit l'avoir ressenti de la part de ses propres parents qui n'acceptaient pas la relation qu'elle entretenait avec un non converti. Face aux ultimatums qu'ils lui posaient, elle a opté pour le mensonge le temps où elle habitait encore au domicile familial :

« Mes parents moi j'ai eu l'impression que j'étais rejetée ils 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 après j'avais dit que je l'avais

²¹⁷ Nous développerons ce point dans le chapitre 10.

quitté mais je l'avais pas quitté enfin je leur ai pas mal menti en fait (rires) »²¹⁸

Pour Alvaro (27, Ch), sa situation avec sa femme qu'il a trompée et dont il est séparé lui pose des problèmes. Il ne sait pas comment gérer la tension entre « *faire semblant* » pour « *être accepté* » par les gens de son Eglise et « *être comme eux* » ou « *provoquer* » ces derniers. Pour résoudre ce dilemme, il a opté pour une prise de distance d'avec le milieu.

Quant à Marco (48, Cl), son problème se situe au niveau de son orientation sexuelle. Conformément aux propos tenus avant, le milieu évangélique valorise le couple hétérosexuel. L'homosexualité, si elle n'est pas fortement rejetée, est appréhendée sous la forme d'un possible changement (via la prière, ou la guérison pour les charismatiques). C'est ce qu'a expérimenté Marco. Cependant, face à ses sentiments qui ne changeaient pas malgré ses tentatives, il s'est progressivement distancié du milieu évangélique :

« Jaja. Oder und natürlich erst recht bei der Partnerwahl also ich habe (dann da?) auch gefunden äh ich bin zwar schwul aber Gott will das ja nicht also ähm hat es sicher heterosexuelle Anteile in mir drin die jetzt noch verschüttet sind ... und die müssen jetzt ähm die müssen jetzt wieder geweckt werden, das will er ja sicher so, da gibt es sicher eine Art eine Möglichkeit von Umpolung (...) den man schnell kann austreiben so wie bei den Charismatikern sondern ... ähm da geht es vielleicht so eben um verschüttete Anteile wieder zu wecken, die Männlichkeit stärken äh d also schauen dass man mit normale Beziehungen hat zu Männern »²¹⁹

Dans cette section, nous avons regroupé les situations évoquées par les désaffiliés qui nous semblaient pouvoir être résumées par le sentiment général de ne plus avoir ou de ne plus être à sa place au sein du milieu évangélique. Différents cas de figure se présentent et relèvent autant du choix, éventuellement de la contrainte que du fait de vouloir assumer son identité, mais tous ces exemples soulignent la difficulté, pour certains, de maintenir un engagement évangélique lorsque certains pans de leur vie ne sont plus en conformité avec les standards de vie, d'attitude, de pensée proposés par la majorité des Eglises évangéliques. On s'aperçoit alors que le milieu n'apporte pas toujours les « bonnes » réponses aux individus qui traversent certaines phases plus ou moins critiques. De par sa distinction revendiquée, le milieu apporte des réponses et des solutions qui peuvent être vécues comme une gratification (le Salut par exemple ou le fait de vivre différemment), mais elles peuvent créer un décalage pour certains par rapport à la tournure que peut prendre leur vie. Face aux problématiques contemporaines (divorce ou revendication de son orientation sexuelle), le milieu a un set de réponses qui peut paraître inadéquat ou en décalage quand on n'arrive pas à les suivre. De plus, ce dernier exerce une plus ou moins forte régulation normative sur les comportements, délimitant ce qui est accepté de ce qui est déviant. Se dégagent alors les

²¹⁸ La « stratégie » du mensonge apparaît très souvent dans les discours des jeunes désaffiliés, confrontés à leurs parents.

²¹⁹ « *Oui naturellement la question du choix du partenaire que je devais avoir trouvé, et je suis gay mais Dieu ne veut pas ça, alors il y a sûrement une part hétérosexuelle en moi qui est encore enfouie en moi et qu'il faut réveiller, il y a sûrement une possibilité d'inversion (...) dont on doit se débarrasser rapidement chez les charismatiques, il faut réveiller cette partie enfouie, confirmer la virilité, montrer qu'on se comporte comme des hommes* »

sentiments de faire faux, de ne pas être comme les autres, de vouloir ou de faire ce qui n'est pas dans la norme. Certains ressentiront également une pression de la part de leur groupe pour qu'ils se conforment aux normes (hétérosexualité, mariage, etc.) ce qui peut accentuer leur mal-être, voire le sentiment de stigmatisation par rapport au reste du groupe (Brinkerhoff and Burke 1980). Pour ces personnes, la solution trouvée pour répondre à ce décalage, voire à la stigmatisation, est de prendre leurs distances.

8.1.4 Synthèse : pourquoi continuer à s'engager ?

Au terme de cette section, que pouvons-nous dire ? Premièrement, il faut rappeler notre objectif qui était d'obtenir une vue générale des principaux motifs à la base des décisions de quitter le milieu évangélique. Nous avons opté pour une construction typologique qui distingue deux niveaux de perception des raisons expliquant la prise de distance d'avec le milieu évangélique. Au premier niveau, les décisions de partir sont justifiées par des facteurs externes à l'individu : les désaccords avec certains fondements évangéliques ainsi que l'influence accordée à l'extérieur en sont les éléments centraux. Au second niveau, les décisions de partir ont davantage trait à la trajectoire personnelle de l'individu.

De manière générale, il apparaît que les raisons mobilisées pour expliquer une décision de quitter le milieu évangélique ont souvent moins affaire, dans un premier temps, à une crise de la croyance ou à un désintérêt pour la question qu'à de profonds désaccords quant à la manière dont le milieu exclut du monde ou s'exclut de celui-ci, via ses logiques du croire, sa régulation normative ou encore sa manière de structurer les liens intra- et extra- groupe. Il est très intéressant de mettre en parallèle nos résultats avec ceux de deux enquêtes qui se sont penchées, de manière succincte, sur les départs d'Eglises évangéliques. Dans son étude sur les milieux pentecôtistes suisses, Riem (2012) a soulevé que les gens partaient moins parce qu'ils ne croyaient plus aux miracles ou aux guérisons, mais davantage à cause des pratiques et des individus qui composent ces milieux. Quant à l'enquête de la journaliste Caille sur les milieux évangéliques français (2013), il est frappant de constater la similarité des motifs donnés pour justifier le départ d'Eglises évangéliques. La pression sur les comportements (être constamment à la hauteur, toujours heureux, ne pas montrer ses faiblesses), la fermeture des évangéliques sur le monde (perceptions négatives de la télévision, de la musique rock, de certains types d'habit, etc.) ou encore l'exclusivisme de leurs croyances (détenir la vérité et la répandre) ont eu raison de l'affiliation ecclésiastique des sept personnes que la journaliste a rencontrées (ibid.:179-191). Et là non plus, ces personnes n'ont pas mobilisé un manque de foi pour expliquer leur décision de partir. Pour reprendre le vocabulaire issu des études sur les parcours de vie (par exemple Bessin 2009 ; Bessin, Bidart et Grossetti 2010) et sur les désengagements militants (par exemple Fillieule 2005 ; Klandermans 2005 ; Leclercq et Pagis 2011), il semble qu'il faille comprendre ces décisions de quitter le milieu évangélique sous l'angle de « bifurcations » ou « ruptures » militantes qui découlent à la fois de remises en question propre à l'engagement de type évangélique et à la fois d'éléments liés aux trajectoires individuelles dans nos sociétés contemporaines (Dauphin 2009).

Tout d'abord, l'ensemble des remises en cause du milieu évangélique tend à affecter les logiques propres à l'engagement individuel. Au sein de ces dix-sept discours, on peut percevoir une forme d'épuisement que l'on retrouve autant dans la littérature sur les désaffiliations religieuses (par exemple Ebaugh 1988) que dans celle sur les désengagements de type militant (par exemple, Fillieule 2005 ; Klandermans 2005 ;

Leclercq et Pagis 2011:8-10). L'épuisement semble être proportionnel aux attentes exigées quant à l'engagement : on le voit, il est difficile de maintenir continuellement un modèle de vie très exigeant, d'autant plus quand celui-ci n'est pas respecté par l'entourage qui le prône. A cette fatigue peut s'ajouter la perte de gratifications qui est normalement nécessaire à tout type d'engagement (Gaxie 1977:125-126, 2005 ; Leclercq et Pagis *ibid.*). En effet, comme le souligne Gaxie, l'investissement dans une organisation (telle qu'une Eglise) génère des rétributions qui vont le stimuler en retour (2005:157, 160-164). Les avantages fournis par l'engagement sont variés (en fonction du type d'organisation) et peuvent être matériels, symboliques ou affectifs (Gaxie 2005 ; Leclercq et Pagis 2011:8). Les remises en question du système évangélique semblent avoir mis à mal les rétributions que celui-ci fournit à l'individu : l'attachement à « la cause évangélique », la satisfaction et/ou le sentiment de faire partie d'un groupe soudé ou encore la défense du « sens de la vie » tel que ce dernier est véhiculé par le milieu évangélique ne paraissent plus être des avantages pour les dix-sept personnes interrogées. Bien au contraire, ceux-ci se transforment en coûts. Ainsi, on peut concevoir l'engagement d'après la « fluctuation » ou la « variabilité » de ses rétributions, fluctuation et variation qui peuvent amener certaines personnes à interrompre leur engagement (Fillieule 2005 ; Leclercq et Pagis 2011:9).

Compte tenu de nos objectifs de recherche, notre analyse s'est essentiellement focalisée sur la dialectique entre individus et milieu nous permettant de cerner les processus de désaffiliation ou, en d'autres termes, les logiques nécessaires au maintien de l'engagement évangélique – comme nous l'avons souligné dans le paragraphe précédent et comme nous le ferons plus en détail dans la partie suivante. Ce faisant, nous avons laissé quelque peu de côté d'autres facteurs ayant une influence sur la motivation et la perception des avantages liés à ce type d'engagement. Cependant, la présentation de nos données a souligné que l'insertion de ces individus dans d'autres sphères sociales en dehors de celles du milieu évangélique ou encore la prise en compte de changements dans leur vie privée (rencontres amicales, amoureuses) ont eu également un impact sur leur engagement. Les parcours de vie de ces personnes connaissent des pourtours similaires aux trajectoires individuelles contemporaines (Dauphin 2009). La confrontation à une pluralité de visions, la rencontre d'individus d'horizons divers et variés, l'orientation des études, les changements professionnels, etc., sont autant d'éléments impactant ainsi la linéarité des engagements de type religieux.

Pourquoi continuer à s'engager lorsque l'on n'est plus d'accord avec les fondements de son groupe ? Que faire des questionnements qui se sont immiscés dans sa compréhension du monde ? Pourquoi et comment rester quand on ne se sent plus à sa place ? Dans la seconde partie de l'analyse, notre objectif sera de lier ces aspects à des modèles théoriques qui permettent d'expliquer les mécanismes du désengagement. A la manière des conversions, il faut des conditions pour rendre possible des désaffiliations²²⁰.

²²⁰Dans son chapitre sur les conversions, Favre souligne que celles-ci sont généralement faites dans le cadre de configurations spécifiques. Il faut un « un réseau relationnel », mais il faut également que le discours soit « attractif » pour que la personne décide de rejoindre une Eglise, puis de se convertir (2013:55-70). Nous verrons des parallèles se dessiner entre ces propos et nos propos.

8.2 Des remises en question aux déclencheurs des désaffiliations : l'altération des mécanismes d'engagement

Dans cette seconde phase de l'analyse, notre intérêt va se porter plus en profondeur sur les effets produits par ces remises en question sur les logiques à la fois sociologiques et psychologiques/affectives qui favorisent les engagements de type militant. Pour être plus précis, nous allons nous pencher sur les mécanismes qui fragilisent ces logiques. Il s'agit donc de prendre en considération les mécanismes d'attachement de l'individu pour son groupe ainsi que les processus de socialisation – via les structures sociales – que le groupe met en place en vue de garantir la réalité qu'il propose. Nous nous inspirons des apports théoriques fournis par les approches de Kanter (1968) qui se sont plongées dans les **logiques de l'attachement** ainsi que sur les travaux de Berger et Luckmann (2008:171-222) qui ont développé une analyse des **structures sociales qui permettent de maintenir la plausibilité d'univers symboliques** comme celui proposé par l'évangélisme.

Notre raisonnement s'est formulé suite à l'élaboration de la typologie présentée précédemment. Plus concrètement, cette question est venue à notre esprit : qu'est-ce qui distingue vraiment ce groupe d'individus des autres évangéliques ? Pourquoi eux ? En effet, les entretiens conduits auprès de septante-huit évangéliques nous ont permis de constater que certaines des critiques élaborées par les désaffiliés à l'encontre du milieu évangélique, notamment en ce qui concerne ses exigences élevées, se trouvaient également dans leur discours. L'enquête qualitative du projet *EIP* a ainsi montré que les évangéliques n'hésitaient pas à changer d'Eglise s'ils rencontraient certains désaccords théologiques et à passer d'un sous-milieu à un autre en fonction de leurs sensibilités²²¹. Quant aux évangéliques les plus critiques, ils ont rejoint une paroisse réformée qu'ils trouvaient moins exclusivistes et dans laquelle ils pouvaient vivre leur foi d'après leur compréhension évangélique²²². Ensuite, les entretiens de ces mêmes évangéliques n'ont pas indiqué des tendances au repli communautaire, à la déscolarisation ou au refus de voyager ! Et finalement, nous avons aussi entendu des évangéliques dire qu'ils avaient connu des périodes personnelles plus difficiles. Nous avons même rencontré un évangélique qui a « quitté » son homosexualité pour Dieu. Alors qu'y a-t-il de si différent entre ce groupe de dix-sept personnes et les septante-huit autres évangéliques interviewés ? A notre avis, la réponse tient dans la fragilisation des mécanismes de l'engagement et dans l'affaiblissement des structures sociales qui maintiennent la réalité (constat fait également par Wright 1987:7-10).

8.2.1 La fragilisation des logiques de l'attachement : Les remises en question d'un engagement religieux militant

Si nous voulons expliquer pourquoi les gens partent, il faut tenir compte de certains paramètres qui permettent d'expliquer le maintien de l'engagement. Les logiques de l'attachement semblent donner un premier lot de réponses. Comme le précise Fillieule :

« On peut définir simplement le concept d'attachement comme un état psychologique qui pousse l'individu à demeurer pris dans une organisation (...). L'attachement est à la fois antécédent à l'engagement et

²²¹ Cf. chapitre sur les changements d'Eglise, Gachet 2013:211-232.

²²² Cf. chapitre sur les évangéliques dans des paroisses réformées, Gachet 2013:233-256.

le *produit* de celui-ci, ce qui suggère qu'au-delà des motivations à l'enrôlement, on se penche précisément sur le travail de l'institution pour produire de l'attachement » (2005:40, souligné par l'auteur)

Reprenant les travaux de Kanter (1968)²²³, il faut distinguer trois mécanismes principaux de l'attachement : (1) le maintien de l'attachement qui passe par le sacrifice et l'investissement (ibid.:504-507) ; (2) la cohésion qui se comprend par l'affection et l'émotion des individus à l'égard de leur groupe (ibid.:507-510) et (3) le contrôle construit par l'identification au groupe et à son dévouement (ibid.:510-516, cf. Fillieule 2005:39-44)²²⁴.

Si les évangéliques émettent parfois certaines critiques à l'égard du milieu ou de leur Eglise, leurs critiques restent dans le domaine de la consonance, de l'harmonie notamment car leur engagement au sein de leur groupe leur fournit un sens :

« Sacrifice operates on the basis of a simple principle from cognitive consistency theories : the more it « costs » a person to do something, the more « valuable » he will have to consider it, in order to justify the psychic « expense » and remain internally consistent » (Kanter 1968:505)

On peut faire un lien entre cette conception et celle partagée par certains auteurs qui ont cherché à expliquer le « succès » de l'évangélisme dans un climat de sécularisation. Ainsi contrairement à des Eglises chrétiennes plus libérales, l'évangélisme revendique fortement la spiritualité, le surnaturel, des dimensions que la plupart des individus reconnaissent à la religion (Kelley 1972, Stark/Bainbridge 1985, 1989). Ensuite, de par les structures qu'il met en place et de par l'engagement soutenu qu'il attend de ses membres (notamment car il « vit » grâce à eux), l'évangélisme évince de facto toutes personnes « tièdes », les *freeriders*, autrement dit, toutes les personnes peu convaincues qui ont la tendance à consommer sans contribuer au développement du groupe. L'engagement soutenu demandé provoquerait ainsi un sentiment d'appartenance élevé et, en retour, l'obtention d'émotions religieuses plus prononcées (Kelley 1972, Iannaccone 1994). Dans un tel cadre, un sentiment de sacrifice (consenti car il y a un retour sur investissement) peut alors être ressenti par l'évangélique, réduisant l'envie de partir, même en cas de désaccord, car celle-ci serait plus élevée que le sacrifice en lui-même (sans parler des capitaux accumulés au sein du groupe, Fillieule 2005:41).

Toutefois, on le voit avec nos exemples, le sacrifice consenti a ses limites²²⁵. Au delà des critiques et des désaccords que des évangéliques peuvent également ressentir, certains des désaffiliés ont été fortement déçus ou ont beaucoup souffert, notamment quand ces personnes ont été éduquées selon un modèle de vie qui n'est pas respecté par les personnes qui le leur ont transmis. Le « maintien de l'attachement » n'est ainsi plus à la hauteur des sacrifices demandés par le groupe.

²²³ Qui définit l'engagement comme suit : « Commitment may be defined as the process through which individual interests become attached to the carrying out of socially organized patterns of behavior which are seen as fulfilling those interests, as expressing the nature and needs of the person » (1968:500).

²²⁴ Ou ce que Meyer et Allen ont conceptualisé par le « désir » (engagement affectif) ; le « besoin » (maintien de l'engagement) et « l'obligation » (engagement normatif) (1991) (Cf. aussi Meyer, Allen and Gellatly 1990).

²²⁵ Sauf pour Sabine et Bettina qui ont suivi car elles n'avaient pas le choix que d'aller à l'Eglise ou à des camps car leurs parents les y amenaient. Le sacrifice pour ces deux personnes peut être vu dans un autre ordre : celui de faire ce que l'on a pas envie de faire faute de choix.

La cohésion et le contrôle tels qu'ils sont définis par Kanter, se perçoivent également dans les comportements des évangéliques interrogés. Si les évangéliques ont connu des périodes difficiles, ils s'en sont remis à Dieu, interlocuteur qui leur parle²²⁶. Ils ont également le soutien de la communauté à laquelle ils s'identifient et vont davantage modifier leur comportement d'après les lignes directrices plutôt qu'adopter des attitudes qui seront stigmatisées car « hors normes ». Les réponses du milieu ainsi que ses modèles de vie leur conviennent à l'image d'Isabelle, 27 ans et qui fait partie du sous-milieu conservateur :

« Le fait d'être chrétienne, et bien j'apprends à gérer c'est... ce n'est pas que j'apprends en fait c'est que je suis aidée pour ça donc pour moi c'est différent. Oui aussi dans le comportement, il y a certaines choses que je ne vais pas faire, que je n'ai plus envie, que je ne vais pas faire. Si je vais à une soirée, je vais pas boire des verres jusqu'à être pétée. C'est des choses pour moi ça n'a juste pas de sens en fait (...) je ne sais pas comment je serais si j'étais pas chrétienne (rires) peut-être une catastrophe (rires). Oui pour moi ça a une influence à ce niveau-là »

Alors que pour Alvaro, fortement déçu, n'arrive plus à se référer dans le corps de croyances proposé par l'évangélisme :

« Mais le problème c'est que, il y avait, je crois que je suis toujours un peu, il y a plein de trucs qui m'ont fait mal dans la religion tu sais, qui m'ont blessé (...) Alors oui je crois que c'est des blessures, comme ça des petites (?) c'est comme quand ta famille te fait mal, t'as des blessures. Et je dis que c'est la faute de Jésus comme on le conçoit dans la religion évangélique, mais c'est vrai que finalement c'est ma faute, tu vois, c'est tout, c'est moi qui suis responsable de ma vie, c'est pas les autres mais quand même, des fois on sent que, oui, Jésus est responsable parce que, puisqu'on lui donne notre vie alors c'est lui qui doit s'occuper de moi »

L'attachement à son groupe suit une logique de l'investissement consenti (sacrifices pour biens religieux en retour) ; il est maintenu par un sentiment d'appartenance élevée qui crée une cohésion, renforcé par un contrôle plus ou moins visible du groupe. Dans le cas des désaffiliés, ces différents niveaux ont été touchés : mêlant conjointement perte de sens dans un engagement jugé contraignant et trop élevé, perte de reconnaissance du système de croyances et perte d'identification au groupe diminuant son contrôle. La deuxième partie va renforcer ces points.

²²⁶ Dans les deux sens du terme : Dieu leur parle en leur donnant des conseils via les prières que les évangéliques formulent, mais Dieu leur « parle » aussi car sa conception telle que définie par l'évangélisme a du sens pour eux.

8.2.2 L'affaiblissement des structures sociales de l'évangélisme : L'effritement de l'univers symbolique

Conjointement aux logiques de l'attachement, des paramètres davantage plus palpables semblent devoir être considérés. Par « palpables », nous renvoyons aux structures concrètes que le milieu évangélique met en place pour maintenir l'engagement de ses membres. Ainsi, non seulement le milieu produit de l'attachement, mais il construit des structures pour réellement le maintenir.

Le milieu évangélique met en place d'importantes structures au sein desquelles vivent les évangéliques. Parmi ces dernières, nous pouvons relever le nombre important d'activités proposées au sein des diverses Eglises évangéliques : cultes pour toutes les tranches d'âge, activités diverses et variées allant des camps, à des petits-déjeuners théologiques, des conférences à des cours individualisés, etc. Ainsi, suivant les éléments théoriques de l'attachement tels que formulés précédemment, l'investissement est requis (notamment en temps et en énergie), mais l'envie de s'engager est également présente ; les deux éléments participant à l'engagement au sein de ces structures²²⁷. Parallèlement au temps passé au sein de l'Eglise (en tant que responsable ou en tant que participant), les évangéliques renforcent les liens entre eux et trouvent au sein de ses structures des partenaires d'échange. Ils sont 59% à dire avoir plus de trois de leurs meilleurs amis convertis et il a été rare d'interviewer un ou une évangélique en couple avec une personne non évangélique. En effet, plus que des structures, il faut également que la réalité proposée par le groupe soit « incarnée, c'est-à-dire que des individus concrets et des groupes d'individus servent à définir cette réalité » (Berger et Luckmann 2008:204-205). Les interactions entre évangéliques et l'intensité de celles-ci permettent ainsi de continuellement garder plausible la lecture du monde qu'offre l'évangélisme. Autant de points qui peuvent être questionnés par certains individus à l'image de Charlotte :

« finalement et bien le vendredi soir, on fait des trucs avec le groupe de jeunes, le samedi on fait ça avec je ne sais pas, avec les membres de l'Eglise, le dimanche on s'invite entre chrétiens, le mercredi soir, il y a le groupe de prières, finalement je commençais à me dire mais c'est quoi ce truc, pourquoi est-ce qu'on peut pas, c'est pas qu'on pouvait pas, une fois de plus, mais c'est, les chrétiens restaient qu'ensemble finalement. Ils sont tous bons potes entre eux et je connaissais quand même relativement peu de chrétiens qui avaient des amis non-chrétiens »

Pour d'autres comme Mélissa, le fait de fréquenter des jeunes hors milieu a petit-à-petit nourri chez elle l'envie de faire ce qu'ils faisaient. Chose qui s'est réalisée en prenant ses distances d'avec son Eglise et en passant plus de temps avec ses amis non chrétiens :

« j'étais quand même dans un environnement à l'extérieur de l'Église de non chrétiens, j'avais quand même pas mal de liens au gymnase, à l'école, en dehors et je pense que ça m'a sans cesse donné un vis-à-vis, des questions qui étaient sous-jacentes ou un mode de vie qui était proposé, différent qui était proposé. Je vois les autres ils (les évangéliques) ont des potes de

²²⁷ Cela concerne davantage les Eglises charismatiques et classiques que les Eglises conservatrices moins ouvertes à ce genre « d'appel d'offres ». Pour ces dernières, c'est surtout le contrôle social qui maintient l'engagement.

cours, mais c'était pas forcément des amitiés comme moi j'avais. (...) Du coup tu vas pas partir, il y a pas de raison tandis que moi, j'avais vraiment avec moi des potes qui me proposaient autre chose, et ça commençait par des choses toutes bêtes, mais genre de me bourrer la gueule ou fumer une fois un pétard »

Si nous pensons que ces structures servent de garant à la réalité évangélique, elles ne sont pas pour autant la condition ultime pour expliquer l'engagement. Elle favorise un engagement qui doit garder tout son sens pour l'évangélique. Ainsi nous pouvons donner l'exemple de Victor, 27 ans, membre d'une Eglise de type classique. Il confirme à la fois l'importance des structures tout en montrant qu'elles ne sont pas le seul maintien de l'engagement. L'envie de l'engagement doit être présente, et pour cela il faut de la motivation, des raisons pour la cause ou encore une gratification en retour (Klandermans 2005:95-100). A la question de l'intervieweuse : « *Par rapport à tes amis, la plupart est-ce qu'ils sont dans ton Eglise ou en dehors?* », voici ce que répond ce jeune homme :

« Pour ça, chuis ptêtre un un évangélique un peu différent (rires) (?) j'ai beaucoup d'amis justement dans les groupes de jeunes mais aussi à l'extérieur. Et en fait je connais des gens dans les groupes de jeunes, genre t'es invité à un anniversaire et t'as que des chrétiens (rires) et moi, je suis un peu le contraire, je fais beaucoup de basket, quand j'étais plus jeune, du coup, je connaissais un peu plein de monde et mes meilleurs amis en fait sont pas chrétiens. J'en ai énormément des deux côtés. Et puis pour moi, c'est important d'avoir un équilibre je trouve. Tu vois, il y en a certains ils sont qu'avec des chrétiens et ils se mettent un peu à l'écart du monde et après tu leur dis « ok on va aller après en disco », c'est « ah c'est terrible, c'est la fin du monde » (rires) tu vois « c'est Satan » moi je trouve c'est important d'avoir l'équilibre des deux et autant quand je suis avec les chrétiens, j'essaie de vivre ma foi on vit notre foi ensemble et quand je suis avec les non-chrétiens, et bien je cache pas que je suis chrétien »

Finalement, pour certains désaffiliés, le sens et la motivation de l'engagement disparus, cela laisse la place à l'affaiblissement des structures sociales, concrètement et symboliquement. Fabian sera critique à l'égard du milieu à l'image de Philipp qui ne comprend pas pourquoi certaines choses sont jugées « bonnes » ou « mauvaises » par les évangéliques :

« Wenn du in einer Gemeinde drin ... ich sage jetzt einmal bleibst und da sage ich vielleicht mal von dieser Stufe an wo du deine Pubertät hinter dir hast nachher vergleichst du das mit einem Jugendlichen der ausserhalb von äh (räuspern) von einer Gemeinde lebt oder (...). Das sind Welten. (2) Das sind Welten oder ich meine was äh wie viele Christen rauchen oder? (2) Könntest auch mal eine Studie über das machen. Nicht? Wie viele Christen trinken Alkohol, wie viele Christen gehen suche irgendwelche Clubs die es gibt oder ... ja es gibt noch viele, viele andere Sachen oder die die wie soll ich sagen auch in Führungszeichen gesetzt einfach nicht gemacht werden. Oder? Ich weiss nicht warum ist etwas Schlechtes dahinter (...) ich kenne Leute die sind mittlerweile verheiratet und die sind in meinem Alter

und wenn ich mit diesen rede dann ... frage ich mich manchmal habt ihr denn eigentlich diese Welt hier draussen überhaupt oder seht ihr diese Welt wie das eigentlich ist oder seid ihr einfach in eurem weisst Du nicht verurteilend, verstehst Du? »²²⁸

Encore une fois, précisons que les évangéliques ne vivent pas en autarcie, mais ils privilégient des partenaires d'écoute et d'échange partageant les mêmes vues qu'eux, mais aussi les mêmes activités qu'eux. Ainsi si les évangéliques ont des amis non évangéliques, ils ne cherchent pas à développer des relations trop intenses et soutenues en dehors du milieu. Ils respectent les normes du milieu, s'y conforment et vont alors davantage chercher des autrui significatifs, amis et partenaire de vie, dans le milieu. Par conséquent, leur vie sociale est surtout tournée vers le groupe bien qu'ils aient un travail et/ou suivent des études obligatoires ou supérieures ou partent en vacances à l'autre bout du monde. Ces éléments permettent de maintenir l'engagement et l'attachement à celui-ci. En somme le maintien des croyances et de l'engagement est un processus qui doit être continuellement renouvelé et renforcé (Wright 1987:9) et cela passera à la fois par les structures du groupe et par l'engagement de l'individu à l'intérieur de celles-ci. Pour un certain nombre de désaffiliés interrogés, ces structures se sont effritées, effaçant les frontières du milieu en les rendant parfois totalement incompréhensibles.

8.3 Synthèse sur « L'avant »

Pour clôturer ce premier chapitre, nous pouvons dégager deux points centraux, généralement liés l'un à l'autre, pour expliquer pourquoi certains individus décident de quitter le milieu évangélique. Nous avons ainsi vu que :

- Les motivations et le sens de l'engagement peuvent être compromis par des désaccords importants avec le milieu et/ou par un sentiment de stigmatisation ;
- Les structures sociales qui permettent de maintenir la réalité évangélique ont pu être affaiblies par des contacts avec des personnes extérieures au milieu et/ou par des expériences réalisées en dehors du milieu.

La question est moins de savoir ce qui dans ces deux points a eu le plus de poids dans la prise de distance que de comprendre leur imbrication conjointe dans l'amorce des processus de désaffiliation du milieu évangélique. Nous pouvons en effet supposer que les motivations ou le sens de l'engagement de type évangélique aient pu être questionnés par la prise en compte de modes de vie parallèles, tout comme nous pouvons supposer que les désaccords avec le milieu aient favorisés un rapprochement

²²⁸ « *Quand tu es dans une communauté toute ta puberté et qu'ensuite tu compares ce que tu as vécu avec un adolescent qui a vécu en dehors d'une communauté (...) c'est deux mondes. Je veux dire, combien de chrétiens fument ? Tu pourrais faire une étude là-dessus. Combien de chrétiens boivent de l'alcool, combien de chrétiens vont en discothèque ? Il y a encore plein d'autres choses, qu'il ne faut pas faire entre guillemets. Je ne sais pas pour quelles raisons certaines choses sont mauvaises ou non (...) Je connais des gens qui se sont mariés entre temps, qui sont de mon âge, et quand je parle avec eux, je me demande parfois « vous avez vu le monde en dehors, ou vous restez (êtes) dans votre, ne sais-tu pas émettre de jugement ? »*

avec des personnes ne faisant pas partie de celui-ci. D'après nous, il faut prendre en compte ces divers aspects pour comprendre non seulement les désengagements, mais pour comprendre également les engagements.

L'analyse des déclencheurs des processus de désaffiliation du milieu évangélique nous fournit également des pistes importantes pour la poursuite de l'étude des désaffiliations. Plus précisément, à ce stade de l'analyse, le sous-milieu quitté, qu'il s'agisse du sous-milieu classique, charismatique ou conservateur ne semble pas avoir véritablement d'incidence sur les parcours des individus. Par contre, nous pensons que l'âge ou la période de l'âge durant laquelle la personne dit avoir pris de la distance d'avec le milieu évangélique est crucial. En effet, la multiplication des choix de vie et les multiples moments où ces choix peuvent être pris différent selon l'âge²²⁹ et par conséquent la confrontation avec des modes de vie alternatifs voire concurrents peut varier, comme le prochain chapitre le montrera.

²²⁹ Evidemment d'autres facteurs peuvent avoir une influence quant au champs des possibles (origine familiale, niveau d'éducation, etc.). Toutefois, compte tenu de nos données, il ne nous est pas possible d'analyser et d'affirmer clairement l'influence de ces variables sur les orientations prises par ces individus.

Chapitre 9 « Le pendant ». Les différentes étapes des désaffiliations

Si le chapitre précédent s'est appliqué à montrer, à partir des motifs donnés par les acteurs, ce qui a fragilisé les dispositifs normalement mobilisés pour soutenir l'engagement, ce neuvième chapitre va, quant à lui, observer ce que l'individu fait ou met concrètement en place pour se détacher tant physiquement, mentalement que socialement du milieu évangélique. Il s'agira également de considérer les difficultés qu'il peut rencontrer durant ces processus.

(9.1) De ce fait, nous commencerons par étudier ce que nous tenons pour être des détachements ou des prises de distance d'avec le milieu évangélique. Notre lecture des entretiens fera apparaître une sorte de « procédure de sortie », d'étapes par lesquelles un bon nombre de désaffiliés est passé, en parallèle ou une fois formulées les diverses remises en question. Tous ces moments auront pour effet de diminuer le contrôle que l'individu exerce sur lui-même, mais aussi le contrôle que le groupe exerce sur lui, deux types de contrôle jouant, en temps normal, un rôle central dans les composantes de l'engagement de type évangélique.

(9.2) Toutefois, l'analyse révélera les difficultés que rencontreront plusieurs désaffiliés dans leur cheminement, difficultés liées principalement aux mécanismes de rétention mis en place par le milieu, tout particulièrement à travers sa socialisation et le contenu de celle-ci.

(9.3) Dans la synthèse de ce neuvième chapitre, nous fournirons de nouveaux éléments pour affiner notre théorie des désaffiliations tenant notamment compte de certains facteurs spécifiques dégagés lors de ces analyses.

Contrairement à la partie précédente, nous lierons davantage nos résultats à ceux mis en avant dans l'état de la recherche, nous permettant ainsi de situer les désaffiliations du milieu évangélique dans l'ensemble des travaux réalisés sur les sorties des Eglises établies et sur les sorties des NMR.

9.1 Quitter un monde pour en intégrer un autre

Comme nous l'avons déjà évoqué dans l'état de la recherche, les désaffiliations religieuses en général, et celles du milieu évangélique en particulier, ne reposent pas seulement sur le fait de ne plus fréquenter une Eglise. En effet, si le départ de l'Eglise est constitutif des cas de désaffiliation étudiés, il n'en est pas moins qu'une facette. Nous avons employé précédemment le terme de « procédure » tant il est vrai que les sorties du milieu évangélique se font par plusieurs portes²³⁰ dont la particularité est de se résumer, en général, au nombre de trois. Ainsi, les désaffiliations du milieu évangélique impliquent en général :

²³⁰ D'une manière identique, Ebaugh proposait d'analyser les sorties de couvent sous l'angle d'une succession de stages ou d'évènements séquentiels (1988:105).

- Une séparation physique et sociale d'avec l'Eglise, son environnement et entourage ;
- Une prise de distance d'avec une manière de penser et de se comporter héritée de la socialisation au sein du groupe ;
- Une familiarisation avec des nouveaux modes de penser et d'agir.

Derrière cette approche quelque peu mécanique, il ne faut pas oublier une nouvelle fois le caractère processuel et multidimensionnel des désaffiliations. Pour en simplifier la compréhension et l'analyse, nous avons fait le choix de les étudier en les compartimentant par « portes », « moments » ou encore « étapes » alors qu'il s'agit bien souvent d'aspects perçus et vécus davantage sous l'angle de l'ensemble et de la simultanéité. Il est donc primordial de ne pas appliquer une lecture chronologique à la présentation des données qui va suivre. Ensuite, malgré les frappantes régularités qui nous permettent de construire un modèle de trajectoire dedans – dehors du milieu tel que nous venons de l'exposer, il serait évidemment réducteur de prétendre que ce schéma a été vécu de la sorte par tous les désaffiliés. Cela tient moins dans la prise en compte de la particularité de chaque parcours individuel ou dans la considération du facteur « sous-milieus » que dans la distinction qu'il faut faire entre classes d'âge. Dans le prolongement des propos tenus dans la section précédente, l'âge ou la période de l'âge durant laquelle la personne dit avoir pris de la distance d'avec le milieu évangélique est une donnée importante, voire centrale²³¹. Encore une fois, une désaffiliation n'est pas vécue de la même manière que l'on ait 20 ou 50 ans. En dehors du fait de quitter un environnement social et un univers de représentations, une désaffiliation se fait dans un espace plus large, dans un champ de possibles et de contraintes qui se modifie, entre autres, selon l'âge que l'on a. A cela s'ajoute également la puissance de la socialisation : l'intégration plus ou moins forte du contenu de la socialisation proposée par le milieu jouera un rôle en termes d'intensité dans les désaffiliations. La présentation qui suit soulignera l'importance de prendre en compte ces différents éléments.

9.1.1 Quitter son Eglise – se détacher physiquement et socialement

Une étape par laquelle tous les désaffiliés sont passés est celle du départ de l'Eglise que l'on peut définir comme la face visible de leur décision de quitter le milieu évangélique. A un moment donné, ces personnes ne sont plus retournées *physiquement* dans leur Eglise²³². Cette étape doit être comprise comme un des chaînons participant à la prise de distance d'avec le milieu évangélique.

Certains auteurs se sont intéressés à cette phase particulière du processus de désaffiliation en se demandant par exemple, si avant de s'en aller, l'individu avait émis des doutes quant à ses intentions et s'il les avait partagés à son entourage (Skonovod 1981 ; Ebaugh 1988:108-109). D'autres auteurs ont questionné le départ à proprement

²³¹ En cela, nous poursuivons la remarque élaborée par Fillieule au sujet de modèle causal et universel voulu par Ebaugh (1977, 1988, 1988a). Les désaffiliations religieuses s'inscrivent non seulement dans le contexte du groupe quitté, mais également dans un contexte historique spécifique dans lequel il faut autant tenir compte des effets de cohorte que des effets de l'âge (2005:29).

²³² A leur évocation, il serait tentant d'assimiler ces départs aux raisons des désaffiliations. Cependant, nous les distinguons des raisons analysées dans la première partie de l'analyse car nous ne nous intéressons ici uniquement au départ de l'Eglise en lui-même et non à ce qui le sous-tend.

parler : est-ce que l'individu quitte son groupe de manière discrète c'est-à-dire sans parler aux responsables de son intention de partir, est-ce qu'il leur en parle ou alors est-ce qu'il rend public son départ (Skonovod 1981 ; Wright 1987:67-73). Finalement, quelques chercheurs ont interrogé le lien possible entre la manière de partir et le type de rapports que le groupe entretient avec ses membres, mais aussi avec la société en général (Introvigne 1999 ; Bromley 1998, 1998a). Que dire concernant les actions et réactions de « notre » groupe de désaffiliés ?

Suite à la lecture de l'ensemble des parcours, la décision de quitter l'Eglise n'apparaît pas véritablement comme une décision longuement nourrie de réflexions ou de doutes. Bien au contraire, dans le discours des dix-sept personnes, le départ de l'Eglise n'est jamais présenté comme un moment central. Nous pourrions presque dire qu'il n'est qu'un « détail » dans le récit des processus de leur désaffiliation ou l'étape obligée de celle-ci. Cela se constate à plusieurs niveaux. Tout d'abord, les dix-sept personnes n'ont souvent pas grand chose à dire concernant ce moment-là. Leur départ peut être davantage interprété comme la réponse la plus adéquate à une situation donnée : face aux diverses remises en question émises à l'encontre du milieu évangélique, ne plus retourner dans son Eglise semble avoir été ce qu'il y avait de plus « logique » à faire. Ceci dit, nous devons utiliser avec précaution le terme de « logique ». En effet, certains n'ont pas véritablement « géré » leur départ de cette façon. Cela est d'autant plus vrai pour les personnes qui ont vécu difficilement leur désaffiliation comme ce fut le cas pour Charlotte, Philipp ou encore pour Mélissa. Tous disent avoir été profondément bouleversés par les diverses remises en question qu'ils ont commencé à formuler au sujet du milieu évangélique. Pour ces personnes, le départ de l'Eglise a eu lieu dans un climat de confusions et de malaise. Par exemple, Mélissa explique ne pas avoir compris pourquoi elle s'éloignait de son Eglise. A la question de savoir comment s'est passée sa prise de décision de ne retourner ni à l'Eglise, ni dans son groupe de jeunes, elle explique :

« Petit à petit (...) j'ai pas verbalisé, les gens n'ont pas compris ce qu'il se passait, j'ai rien dit... tout à coup j'ai juste... des excuses « non je vais pas venir là, non je suis trop fatiguée, non j'ai trop de boulot » etcetera, de plus en plus. Je retournais pas... de temps en temps mais j'étais mal à chaque fois et petit à petit tu prends de la distance et tu reviens pas. Mais j'ai pas verbalisé, j'ai rien verbalisé, je savais pas ce qu'il m'arrivait je culpabilisais en plus tu vois, je me disais « mais mon Dieu je suis en train de faire quoi ? » mais c'était plus fort que moi, c'était vraiment une pulsion, une pulsion intérieure »

Toutefois, même dans ces cas de figure voire surtout dans ceux-ci, le départ de l'Eglise apparaît comme pris dans l'ensemble plus large des processus de désaffiliation du milieu évangélique, processus sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir dans les prochaines parties.

Ensuite concernant le départ en lui-même, nous pouvons dégager deux types : les départs soudains et les plus progressifs. En général, les départs soudains l'ont été car ils ont coïncidé avec un autre événement extérieur qui les a alors facilités ou accélérés. Dans ces cas-là, la fréquentation de l'Eglise a cessé du jour au lendemain²³³. Par exemple,

²³³ Dans cette catégorie, nous rangeons également des départs que l'on pourrait qualifier de quasi immédiats puisque suite à un événement donné, la personne ne se rend plus que quelques fois dans son Eglise avant de ne définitivement plus y retourner.

Philipp et Mathilde ne sont plus allés dans leur Eglise au retour d'un long voyage ; Paula et Alain ont profité d'un déménagement pour quitter leur Eglise alors que pour Ursula, c'est la construction de sa nouvelle maison qui l'en a éloignée ; Sabine et Elisa ont quitté leur Eglise en même temps qu'elles quittaient le domicile de leurs parents ; Charlotte n'est plus retournée dans son Eglise deux mois avant son divorce. Finalement, pour Simona et Martha, leur départ de l'Eglise a été rendu effectif par l'intervention plus ou moins directe d'un ou de plusieurs membres de leur famille : les parents de Simona n'ont plus voulu qu'elle fréquente son Eglise et le futur mari de Martha lui a demandé de le rejoindre dans sa paroisse réformée²³⁴. Par contre, en ce qui concerne les sept autres désaffiliés, aucun élément extérieur majeur ne semblent être venus s'immiscer dans leurs processus de prise de distance rendant leur départ davantage progressif : les participations dans l'Eglise se sont étalées et se sont espacées au fil du temps jusqu'au jour où ces personnes n'ont plus mis un pied dans leur Eglise. Qu'il s'agisse de départs soudains ou de départs davantage progressifs, il ne ressort pas des récits une véritable intention programmée de quitter l'Eglise.

Lorsque nous avons demandé aux désaffiliés de nous donner des détails au sujet de l'annonce du départ, tout le monde dans l'ensemble a répondu ne rien avoir fait « d'officiel » (ou de « formel »). En somme, ils sont partis sans rien dire. Seuls Ursula et Werner expliquent avoir informé les responsables de leur décision de ne plus fréquenter l'Eglise : par lettre pour la première, par téléphone pour le second. Mais eux aussi précisent qu'il ne s'agissait pas d'une démarche officielle²³⁵. Par contre, certains semblent « justifier » à l'intervieweur le fait d'être partis sans avoir donné d'explications. Par exemple, Charlotte émet l'hypothèse que la « *politesse* » aurait peut-être voulu qu'elle en parle à son pasteur. Pour Philipp, il dit ne pas avoir eu le courage (« *Mut* ») d'annoncer son départ. Tous deux évoquent le fait que leur départ s'est passé dans une période psychologiquement difficile pour eux. Quant à Alain, il ne lui a pas semblé nécessaire d'officialiser son départ compte tenu du peu de liens qui l'unissaient aux dernières Eglises qu'il a fréquentées épisodiquement avec sa femme. A ses yeux, la décision de partir ne concernait qu'eux :

« On a fréquenté un petit peu (...) les Eglises évangéliques de (nom du lieu) et de (nom du lieu) mais sans aucune attache, on n'était aussi pas attachés donc quand on a décidé au bout d'une année de plus du tout fréquenter le monde évangélique, il y a pas eu d'adieux à faire ou de séparations officialisées. Ca s'est fait entre nous et nous. On était les seuls concernés en fait par cette décision »²³⁶

Au terme de cette partie, que pouvons-nous dégager de cet ensemble d'éléments descriptifs ? Dans un premier temps, aucun doute ni aucune réflexion ne semble avoir été formulé quant au départ de l'Eglise, tout comme aucun plan n'a véritablement été mis en place pour le concrétiser. Nos résultats correspondent donc moins aux types de départ de Skonovod (1981) ou de Wright (1987) qu'au constat fait par Beckford : « the

²³⁴ Dans les listes de raisons données pour expliquer pourquoi les gens quittent leur Eglise, on retrouve souvent la raison du mariage (cf. état de la recherche). Toutefois, ici il s'agit davantage d'une « raison de façade » puisque Martha évoquait un sentiment de mal-être à l'égard de son Eglise et nourrissait des remises en question vis-à-vis de celui-ci.

²³⁵ Ce qui laisse sous-entendre qu'il existe une procédure plus « officielle ». Nous y reviendrons dans le chapitre 10.

²³⁶ Cela dit, Alain n'a pas fait plus de démarche dans sa première Eglise alors qu'il y avait plus d'attaches : il n'y est simplement plus retourné suite à son déménagement.

decision to leave (is) usually taken on the spur of the moment and (is) not followed by any careful planning for the move » (1985:159). Le fait de « profiter » d'une longue absence suite à un voyage, d'un déménagement ou d'espacer ses visites jusqu'à l'arrêt définitif va dans ce sens. De plus, ils sont très peu à avoir communiqué leur départ alors que des procédures de départ « officielles » existent comme le fait d'écrire sa lettre de démission lorsque l'on est un membre de l'Eglise. On peut également considérer qu'il existe des procédures de départ moins « officielles », qui ont davantage trait au savoir-vivre et qui consistent à informer les individus de son entourage quotidien de ses intentions de ne plus revenir notamment lorsqu'on les côtoie depuis longtemps et/ou quand on occupe plusieurs responsabilités dans l'Eglise. D'après nous, ces manières de faire résultent du ras-le-bol qu'ont ressenti un certain nombre de désaffiliés. En effet, plusieurs mobilisent les termes de « *dégoût* », « *peine* » « *blessure* », « *cassure* » ou encore l'expression « *sonner le coup de glas* » pour signifier l'état dans lequel ils se trouvaient avant de partir de leur Eglise, rendant probablement superflues, voire hors contexte ces diverses procédures de départ. On peut également penser que certains ont considéré que cette décision relevait, au final, de la sphère personnelle et qu'ils n'avaient, par conséquent, pas le « devoir » d'en parler autour d'eux. Evidemment, on peut aussi supposer que plusieurs désaffiliés n'ont pas voulu se confronter à leur entourage ecclésial. De ce fait, partir sans rien dire est la meilleure solution (Wright 1987:68). Toujours est-il que quitter « physiquement » l'Eglise n'a pas semblé être très compliqué. Cela n'a pas été non plus réellement difficile de la quitter socialement. Aucune réaction spécifique de l'entourage ecclésial n'est relevée par les désaffiliés. Rien n'est également signalé par les deux personnes qui ont élaboré une démarche pour partir. Le départ de l'Eglise a surtout signifié pour tout le monde une coupure plus ou moins radicale d'avec l'environnement social de l'Eglise.

Pour conclure, le départ de l'Eglise est souvent le résultat d'une saturation²³⁷ du milieu évangélique dans son ensemble, il est un élément – constitutif mais pas central – des processus de désaffiliation, il se vit de manière solitaire et implique dans la majorité des cas une rupture d'avec l'entourage ecclésial, entourage qui est du reste globalement absent de cette partie du récit.

9.1.2 Quitter une façon de penser et d'agir – se détacher mentalement

Il est frappant de s'apercevoir que plusieurs désaffiliés ont également cherché à quitter une façon de penser et une manière d'agir qui en découle. L'abandon du système de représentations évangélique ou plus précisément le rejet de certains mécanismes de la pensée associés à celui-ci sont des aspects centraux des processus de désaffiliation du milieu évangélique.

Par « système de représentations », nous comprenons une explication générale du monde, une « matrice de toutes les significations socialement objectivées (par un groupe donné) et subjectivement réelles » (cf. les « univers symboliques » de Berger et Luckmann 2008:176). Il s'agit d'une vision du monde cohérente proposée par un groupe social fournissant à l'individu qui y adhère un ensemble de croyances et de valeurs lui permettant de s'orienter et d'agir dans le monde comme le souligne Willaime reprenant l'approche wébérienne du lien entre croyances et conduites religieuses :

²³⁷ Ou le résultat du manque d'intérêt pour la cause comme cela a été le cas pour Sabine ou Bettina.

« C'est en tant que système de représentations motivant les hommes à se conduire de façon déterminée dans telle ou telle sphère d'activités que les cultures religieuses ont contribué à façonner des mentalités, à former des types d'hommes » (2010:1177-1178)

L'évangélisme fournit son propre « univers symbolique » dont la particularité est d'offrir une conception et une interprétation du monde que l'on pourrait définir de « dichotomique », structurant ainsi les rapports intra- et extra-groupe²³⁸. La place de l'individu, son rôle et ses rapports avec les autres se comprennent à l'intérieur du cadre symbolique dont nous avons tissé le contenu au chapitre 8 (cf. pages 103-104) : celui-ci se construit largement sur une lecture du Salut proposant aux individus deux chemins principaux : celui qui suit Dieu – celui qui ne le suit pas. D'après l'approche de Weber et faisant nôtre les propos de Willaime, l'évangélisme « façonne » un certain type d'individu qui agira d'une certaine manière dans une perception du monde découlant elle aussi d'une certaine interprétation. Evidemment, nos propos dessinent à grands traits la situation. Il faut préciser certains points.

Dans la conception évangélique, une bonne partie des comportements valorisés trouvent leur légitimité dans des interprétations bibliques mais aussi à travers une opposition constante d'avec la société qui se voit alors associée plus ou moins fortement au « Mal » ou au « mauvais chemin »²³⁹. Bien que dans l'ensemble, l'évangélisme ne prône pas une séparation d'avec le monde, il développe des « protections » vis-à-vis de la société (perçue comme menaçante car plurielle, sécularisée, relativiste), en vue de maintenir plausible son « univers symbolique » (Berger 1990 ; Berger/Luckmann 2008:171-222). Ces protections, plus ou moins palpables, peuvent être de favoriser et d'entretenir un maximum de contacts avec les gens du milieu (liens inter/intragroupe), d'éviter, limiter, voire d'interdire certaines activités externes, de prôner et de valoriser des comportements souvent définis comme étant « à contre-courant » du point de vue de la société globale mais aussi de véhiculer une image fortement négative de cette dernière en s'appuyant et en mobilisant des interprétations de la Bible, source d'autorité. Nous le comprenons la vision évangélique est globale et englobante : globale parce qu'elle situe les évangéliques et leurs actions dans le monde, dans la totalité de la société et englobante car elle conçoit l'engagement de l'individu dans sa propre totalité. C'est dans ce contexte qu'entre notre expression « quitter une façon de penser et d'agir ».

Pour comprendre concrètement ce que nous voulons dire par là, nous proposons de lire ce que Mélissa nous dit concernant la manière dont elle avait l'habitude de fonctionner mentalement et des implications que cela avait dans sa façon de se comporter :

²³⁸ Dans son étude sur les enfants socialisés au sein de groupes religieux fermés, Derocher parle quant à elle de « vision manichéenne » (2008:93-103) pour parler de la construction duelle de la réalité proposée par ces groupes : leur réalité et la réalité de l'extérieur.

²³⁹ Nous devons toujours garder en vue les nuances à faire au sein du milieu évangélique. Nous ne possédons pas de données permettant de définir avec précision quel sous-milieu véhicule le plus ce genre de vision. Nous pouvons toutefois supposer à partir de l'ensemble des connaissances que les sous-milieus charismatiques et conservateurs, de par leur rapport aux textes bibliques, seraient plus propices à appuyer davantage cette dichotomie symbolique que ne le feraient les classiques qui de par leur définition seraient ainsi plus nuancés. Si l'on s'en tient uniquement aux propos tenus par les désaffiliés, il n'apparaît pas possible de distinguer véritablement les sous-milieus puisque une certaine homogénéité se dégage de ceux-ci.

« en voyant les gens vivre d'une manière différente de la mienne, ça m'a attirée (...) depuis super longtemps et c'est l'idée qu'en même temps tu veux ressembler à Jésus mais en même temps tu as beaucoup de pensées malsaines parce que le moindre truc que tu fais c'est jamais parfait tu dois toujours te dégager d'idées malsaines du coup chaque fois que j'avais des idées de découvrir d'autres choses pragmatiquement (...) j'étais persuadée que non c'était des idées de l'esprit malin qui m'envahissaient et que je devais repousser. Mais même regarder un gars je devais repousser parce que c'était malsain »

Les mécanismes de pensée décrits par Mélissa sont des automatismes très souvent évoqués par les autres désaffiliés. Ils sont plusieurs à utiliser les concepts « *d'esprit malin* », de « *Mal* », de « *mauvaises influences* » ou de « *mauvais esprits* » pour expliquer l'interprétation qu'ils appliquaient aux pensées ou sentiments qu'ils pouvaient avoir, pensées et sentiments qu'ils savaient peu conformes au système de pensée évangélique, voire fortement réprimés par celui-ci. L'enjeu pour ces personnes est alors de se dégager de ce schéma explicatif qui ne leur convient plus.

Cependant, pour arriver à la conclusion de Charlotte qui a été de se dire « *on peut penser autre chose et c'est pas forcément mal* », certains vont véritablement essayer de se détacher de ces automatismes par des exercices mentaux. Par exemple, Alvaro a décidé d'éviter d'interpréter sa situation actuelle (séparation d'avec sa femme qu'il a souvent trompée) selon une lecture évangélique :

Intervieweuse : « (...) entre ce que tu es en train de vivre dans ta vie personnelle et tout ce que tu as reçu jusqu'à maintenant au niveau de ton éducation, comment, au jour d'aujourd'hui, tu gères tout ça? »

Alvaro : « J'essaie (...) de me détacher de ça, de toutes les conceptions que j'ai même les conceptions du Péché par exemple, ça c'est quelque chose qui a été très fort dans ma vie et maintenant (comme) je suis dans un cadre où je suis le grand pécheur, tu vois, parce que j'ai trompé ma (femme), l'adultère voilà, l'adultère c'est, c'est la pire des choses, "brûle en Enfer!". Alors (...) je ne pense plus à la religion (...) parce que c'est pas quelque chose qui va m'aider à dépasser (...) tous mes problèmes, ça va seulement me faire prendre des décisions qui ne viennent pas de moi, qui proviennent pas de mes besoins ou de mes choix de vie »

Cela a également pu résider dans le fait de se détacher de l'idée d'interdits qui se trouve associée à un bon nombre d'attitudes ou de comportements prescrits par le milieu évangélique. Plusieurs évoquent le fait d'avoir décidé de ne plus s'empêcher d'avoir des relations amoureuses avec des non chrétiens, des rapports sexuels avant le mariage ou encore de consommer des cigarettes, à l'image de Mathilde qui rapporte avoir décidé de ne plus se dire que faire la fête avec de l'alcool était inconciliable avec sa foi. Cela peut également se jouer au niveau de pratiques perçues comme des obligations. Dans cette idée, Elisa a décidé un jour de ne pas s'obliger à lire la Bible quotidiennement. Cette décision, elle l'a vécue comme une « *petite révolution* » :

« Avant de partir (en Arménie) ça a été la grande question de savoir si j'allais prendre ma Bible avec moi parce j'ai été élevée un peu comme ça où

la Bible c'est quand même le livre que tu prends partout et aussi ma mère m'avait dit « alors t'as mis ta Bible dans ton sac ? » (...) je l'avais pas prise, j'avais pris un tout petit testament parce que je pouvais pas partir sans rien en fait et en Arménie je me suis dit « Pourquoi ? Je vais faire quoi avec ce truc ? Je vais le lire tous les jours ? » Et bien non, j'ai décidé que j'allais le laisser tout au fond de mon sac et puis que si j'en avais le besoin je le lirais mais que si j'en avais pas le besoin, je le lirais pas, et ça, ça paraît tout con, tout bête on peut se dire ça, mais c'est la première fois que je me disais vraiment ça parce qu'avant c'était un peu il faut, tu dois chaque jour parce que... parce que c'est comme ça, on t'a toujours dit de faire ça comme ça et puis là du coup je l'ai laissé au fond de mon sac durant tout mon voyage et puis ça c'était un peu une petite révolution »

On le voit bien, l'enjeu principal est de se défaire d'une lecture ou interprétation évangélique, de quitter la grille de lecture que le milieu offre car ne convenant plus à la personne, à ses envies ou à la situation dans laquelle elle se trouve. Et bien plus qu'une vision du monde, c'est également une conduite que l'individu cherche à modifier car le discours des évangéliques est « structurant », « (ce qui est cru doit être vécu) » (Fath 2005:354). Dans son étude sur les sorties religieuses de personnes socialisées dans des NMR, Derocher (2008) souligne également ces processus d'abandons des contenus symboliques influençant façons de penser et de se comporter des personnes.

9.1.3 Intégrer « le monde » – s'attacher socialement ailleurs

Dans le chapitre 8, spécialement dans la sous-partie 8.1.2, nous avons eu l'opportunité de souligner l'importance et l'influence cruciales qu'ont eu les relations sociales établies et/ou les expériences faites en dehors du milieu évangélique sur l'engagement individuel et plus particulièrement sur les structures sociales qui, d'ordinaire, soutiennent la « réalité » évangélique. Dans ce nouveau paragraphe, nous allons pouvoir insister une nouvelle fois sur la place centrale exercée par « l'extérieur » sur les désaffiliations du milieu évangélique. Après avoir joué un rôle de confrontation, « l'extérieur » joue ici le rôle d'intégrateur.

Rappelons dans un premier temps que :

« Dans la mesure où la socialisation n'est jamais complète et où les contenus qu'elle intériorise affrontent continuellement la menace pesant sur leur réalité subjective, chaque société (ici le milieu évangélique) viable doit développer des procédures de maintenance de la réalité de façon à sauvegarder une certaine symétrie entre la réalité objective et la réalité subjective » (Berger et Luckmann 2008:248)

La question se pose donc de savoir ce qu'il se passe pour l'individu, une fois que la réalité dans laquelle il vivait, a été ou est menacée, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. En effet, comme Wright le notait dans son étude sur les sorties de NMR :

« It should be recognized that defection is not merely a process of detachment, but also a process of reformulation and selection of an alternate identity and worldview. A transition of this nature necessarily implies a destination » (1987:75)

Cet avis est partagé par d'autres chercheurs qui ont observé les désaffiliations religieuses sous l'angle du déroulement. Tous soulignent qu'une sortie implique une entrée dans un nouvel espace social (Wright 1987:7 ; Ebaugh 1988:109-111 ; Derocher 2008:113-117, 158-160). Concernant les désaffiliés du milieu évangélique, ils n'échappent pas à la règle, surtout les jeunes. Ainsi, de la même manière que Wright se demandait où allaient les ex membres qu'il étudiait (1987:73, 75-83), nous nous demandons où vont « nos » désaffiliés ?

En premier lieu, la personne qui quitte son Eglise évangélique, ne quitte pas seulement une institution, elle quitte un environnement social, des habitudes, un rythme quotidien ou encore un planning parfois très chargé. Elle va donc « combler » le vide en passant plus de temps ailleurs. La « destination » de la plupart des désaffiliés a lieu, en général, dans des structures qui sont déjà établies, qui existent en parallèle à toutes celles que pouvaient fournir leur Eglise et auxquelles ils participaient. Elles deviennent simplement plus présentes dans la vie du désaffilié. En fonction de l'âge, il peut s'agir soit de l'université, soit du travail, tout comme il peut s'agir d'hobbys. On peut également concevoir comme destination le fait de rejoindre un autre groupe religieux comme l'ont fait cinq personnes du groupe des désaffiliés qui se sont rattachées à une paroisse réformée (Wright 1987:77-81).

Ces diverses structures sont d'autant plus importantes qu'elles vont offrir la possibilité aux désaffiliés d'avoir et d'entretenir des échanges plus assidus avec des personnes qui en temps normal pouvaient être de simples connaissances. Ces échanges vont alors mettre l'individu en présence d'autres façons de penser. Pour être plus précis, l'aspect crucial réside autant dans la nouveauté que dans l'intensité qui va découler de ces interactions et confrontations (Derocher 2008:113-117). Rappelons encore une fois que même si le milieu évangélique propose une conception dualiste du monde régissant plus ou moins fortement les rapports qu'il entretient avec ce qu'il considère d'extérieur, la majorité des évangéliques de Suisse ont été scolarisés et scolarisent leurs enfants dans les écoles publiques, tout comme ils sont présents dans les différentes sphères de la société. Par conséquent, ils sont confrontés à la diversité. Mais comme nous l'avons montré précédemment, pour ces personnes, les structures sociales qui maintiennent leur réalité évangélique sont stables. La stabilité est notamment le résultat d'interactions avec des personnes partageant cette même réalité. « Dans le processus social de conservation de la réalité, il est possible de distinguer entre les autrui significatifs et les autres moins importants » (Berger et Luckmann 2008:251-253). C'est exactement ce que font les évangéliques en valorisant des rapports intragroupe et c'est ce qui a été modifié pour les désaffiliés qui ont développé de manière plus soutenue des rapports extragroupe, à un moment donné de leur parcours. Philipp explique ainsi le peu de rapport qu'il avait en dehors de son groupe pendant toute son enfance et adolescence :

« Das heisst man hat fast keinen Bezug zur Umwelt, man ist lange abgeschottet worden auch während dem Erwachsenwerden also für mich hat es jetzt nicht gegeben dass ich habe dürfen mitmachen an gewissen Sportveranstaltungen oder am gewissen Clubs beitreten oder so habe ich nicht dürfen das heisst ich bin ein bisschen abgeschottet worden von der Umwelt oder. Sogenannt weltlich ... weltlichen Bereich und ... so ja es funktioniert eigentlich wie eine Gehirnwäsche schlussendlich man kennt gar nichts anderes. Also kann auch nichts anderes richtig sein und äh das ist ein

grosser Prozess gewesen um einmal darüber hinauszusehen und einmal andere Sachen kennen lernen »²⁴⁰

Pour « connaître autre chose » comme le dit Philipp, il a dû nouer des relations sociales en dehors de son groupe. Ces relations parfois plus ou moins nouvelles comme dans le cas de ce jeune homme qui n'a pas eu véritablement d'occasion de tisser des liens soutenus en dehors de son groupe, sont généralement des personnes qui gravitent autour de l'individu, dans les cercles évoqués précédemment. Il peut donc s'agir de copains ou d'amis que l'on a depuis l'école primaire, ceux rencontrés à l'université ou alors son ou sa compagne non évangélique. Les contacts à l'extérieur du groupe vont souvent prendre une place centrale dans les processus de désaffiliation comme cela a été le cas dans le parcours de Philipp dont les détails du monde lui étaient partiellement méconnus, voire parfois inconnus. Mais c'est aussi le cas d'autres désaffiliés. Mélissa va ainsi accorder beaucoup d'importance à son premier petit ami qui l'a « *émancipée* » et l'a « *guidée* » :

« il m'a fait ma sortie dans le monde (...) il m'a guidé là-dedans. Si tu veux j'étais quelqu'un de (...) très novice et puis dans ce sens là c'est lui qui m'a guidée intimement »

Par conséquent, bien plus que « combler » un vide en occupant son temps différemment qu'en allant à l'Eglise, la personne qui quitte un environnement de type évangélique va se rattacher aux structures qui s'offrent parallèlement à l'Eglise. Elle va également devoir passer du temps à apprendre à vivre dans des contextes qui peuvent lui être plus ou moins inconnus, ou tout du moins qui ne lui était pas familiers (en termes de temps passé ou d'apprentissage des codes). Tout cela demandera l'apprentissage d'un nouveau rôle (Ebaugh 1988 :109-111) soit par une resocialisation ou par une socialisation secondaire (Wright 1987:7 ; Berger et Luckmann 2008 : 235-238 ; 262-263; Derocher 2008:48-49, 113-117, 158-160). Nous développerons ces nuances en temps voulu.

9.1.4 Synthèse : la perte de l'autocontrôle et du contrôle social

Ces trois moments, à savoir le moment qui vise à se distancier de son environnement religieux, celui qui consiste à penser et se comporter différemment et celui qui se fonde sur la recherche de nouvelles structures sociales dans lesquelles s'intégrer, entraînent, à nos yeux, un basculement dans le rapport que l'individu entretient avec lui-même et avec son groupe. Effectivement, ces trois moments vont avoir pour effet de diminuer deux types de contrôle exercé sur l'individu : le contrôle qu'il exerce sur lui-même (**autocontrôle**) et le contrôle que le groupe exerce sur lui (**contrôle social**). Ce double mécanisme modifiera ainsi les dispositions mentales et les dispositifs sociaux dans lesquels se comprend l'engagement.

Au sujet de l'**autocontrôle**, nous entendons par là le contrôle que l'individu exerce sur lui-même concernant sa façon de penser et sa manière d'agir. Plus précisément et en

²⁴⁰ « ça veut dire qu'on a pas de rapport avec le monde, on reste longtemps isolé et pendant la période où je grandissais je n'ai pas eu le droit de participer à des manifestations sportives ou je n'ai pas pu intégrer certains clubs, je n'avais pas le droit. J'ai été un peu isolé du monde, soi-disant les choses du monde. Ça fonctionne un peu comme un lavage de cerveau finalement, on ne connaît rien d'autre vraiment. Ce qui veut dire que rien d'autre ne peut être juste et ça a été un très gros processus pour voir différemment et pour apprendre à connaître d'autres choses »

lien avec le thème qui nous occupe, l'individu va chercher à être, à diriger ou à ajuster, volontairement, ses pensées et ses conduites en vue de leur adéquation aux normes sociales du groupe, à savoir ici au système de croyances et de conduites de l'évangélisme, à l'orthodoxie et à l'orthopraxie évangéliques telles que nous avons pu les définir dans le chapitre 1. McGuire parle alors de « commitment process » pour rendre compte de ces différents mécanismes (1997:82-83)²⁴¹.

Au contraire des affiliés qui conforment plus ou moins fortement leurs pensées et pratiques avec les propos et les modèles de conduite valorisés et véhiculés dans les Eglises, les désaffiliés ont voulu se détacher de l'orthodoxie et de l'orthopraxie évangéliques. Pour être plus explicite, ils ont principalement voulu quitter une lecture dichotomique du monde et abandonner une pratique assidue de leur foi. Concrètement, cela s'est accompli en grande partie via un travail de relâchement de la maîtrise de soi. En effet, plusieurs parcours de désaffiliés nous interpellent dans leur décision (ils décident) de « *ne plus culpabiliser* » ou de « *se déculpabiliser* », « *d'oser* », de « *se donner le droit* » ou encore de « *relativiser* » face à des pensées ou à des conduites qui ne correspondent pas au système évangélique, qui ne sont pas adéquates à ce qu'ils avaient intégré jusque là. Par exemple, Mathilde affirme être toujours croyante et pratiquante. Toutefois, elle a modifié son mode de conduite : elle prie « *quand (elle en ressent) le besoin* » et si elle ne le fait, elle ne « *culpabilise* » pas. Elle ne se met plus de « *pression* » :

« Je crois toujours en Dieu, je prie toujours mais je ne me mets pas la pression comme avant. C'est-à-dire qu'avant j'avais vraiment, je sentais l'injection c'est "mon Dieu si tu ne pries pas tous les jours, tu es une mauvaise personne. S'il y a pas une relation personnelle avec Dieu (...) tu es une mauvaise personne, ça va pas dans ta vie" »

Alvaro déclare être lui aussi toujours croyant, mais a laissé partir sa recherche de Dieu vers l'art. Il dit prendre sa « *liberté* » et « *se laisser aller à (ses) désirs* » :

« Maintenant, je suis content que ma recherche de Dieu (soit) partie vers l'art et même si là je me perds, ou si je prends ma liberté et mon propre désir, je me laisse aller avec mes désirs charnels, je me sens plus proche de cette recherche, (j'ai une) meilleure satisfaction avec (cette) conception de Dieu qu'en rentrant dans (...) des institutions religieuses ou une Eglise où c'est vraiment fermé »

Pour ce qui est d'Elisa, elle explique s'être « *donnée le droit* » de faire certaines choses (à petites doses) qui lui étaient normalement interdites par ses parents comme le fait d'aller au cinéma :

« Je me suis donnée le droit, j'avais pris un abonnement au ciné club et ma mère elle était scandalisée, elle m'a dit « tu pourrais donner cet argent pour une bonne œuvre ». C'était 25 frs pour 6 films, c'était vraiment pas cher et c'était des trucs bien c'était pas le dernier des machins. Ma mère elle était

²⁴¹ Tout comme nous parlons de processus de désaffiliation. Le concept de « processus » permet de rendre compte de la durée, mais aussi de la fragilité qui peut toucher les engagements, de la même manière que les désengagements se comprennent sur une longue période, avec des phases « dedans » et « dehors ». Il ne s'agit donc pas d'état donné une fois pour toute.

très en colère, très très en colère et bon voilà après on grandit on se donne des libertés, donc des concerts classiques oui, mais pas trop »²⁴²

Pour résumer, l'individu s'autorise à penser ou à agir en dehors des cadres normatifs du croire et du faire tels que les comprend la majorité des Eglises évangéliques et de leurs membres. Tous les désaffiliés, à des degrés divers, se sont détachés du système de croyances évangélique dualiste et tous ont modifié leur conduite en diminuant ou cessant de pratiquer.

Ensuite, en ce qui concerne **le contrôle social**, nous entendons « un processus de régulation qui se produit à l'intérieur d'un groupe pour rendre les comportements conformes à un ensemble de normes » (Alpe et al. 2010:62²⁴³). En général, on distingue deux types de contrôle social : l'un est « formel », l'autre « informel ». Alors que le contrôle social formel est davantage l'apanage de groupes sociaux ou d'institutions qui garantissent « le maintien des règles et la conformité des comportements à la norme », sanctionnant les individus déviants (les sanctions dépendent de l'émetteur et de la gravité perçue dans la déviance : amende, prison, excommunication, etc.), le contrôle social informel vise les mêmes buts, mais est déployé par les individus, dans leurs interactions quotidiennes. Il y a des sanctions positives (sourire) qui approuvent certains comportements et des sanctions négatives (remarques, regard) qui en désapprouvent d'autres (ibid.). Nous pouvons retrouver ces différents types de contrôle, exercés à des degrés variables, dans la plupart des Eglises évangéliques ainsi qu'entre évangéliques. De ce fait, les comportements de l'individu sont observés par le groupe, ce qui maintient, voire renforce le contrôle qu'il exerce sur lui-même.

Si la diminution de l'autocontrôle a été rendue possible par un exercice mental, ce dernier se trouve également facilité par la diminution du contrôle social exercé sur l'individu. C'est ce qui s'est passé pour les désaffiliés suite à leur départ de l'Eglise. Celui-ci a eu pour effet de provoquer une rupture plus ou moins totale d'avec ses membres. Plus personne, à une ou deux rares exceptions, dit avoir gardé des contacts avec son ancien entourage ecclésial. Cette rupture a été également nourrie par la fréquentation d'autres groupes de personnes et/ou par la pratique d'autres expériences faites en dehors de l'Eglise, fréquentation et pratique au travers desquelles des interactions se sont développées avec de nouveaux autrui qui sont devenus de plus en plus significatifs à mesure que les anciens membres perdaient leur rôle de porteurs de la « réalité » évangélique (Berger et Luckmann 2008 248-249, 253, 258-259), mais également celui de garants du contrôle social. Et si le fait de quitter son Eglise a été important, celui de quitter le domicile parental pour les plus jeunes l'a été tout autant. En effet, tout comme la communauté, la famille garantit la plausibilité de l'univers religieux et représente une forme d'autorité (Milot 2010:1168-1173). La famille s'assure par exemple que l'individu va tous les dimanches à l'Eglise, tout comme la communauté sait s'il vient ou non. Plusieurs désaffiliés indiquent clairement qu'il leur a été nécessaire de partir de chez leurs parents pour réellement quitter le milieu à l'image de Mélissa qui nous dit :

²⁴² Elisa a grandi dans une famille évangélique très stricte. Il ne faudrait pas généraliser ses propos à l'ensemble des évangéliques car s'ils surveillent le contenu de certains films ou de certaines musiques, ils n'interdisent pas tous la fréquentation des salles de cinéma ou de concert !

²⁴³ ou « (...) l'ensemble des ressources matérielles et symboliques dont dispose une société pour assurer la conformité du comportement de ses membres à un ensemble de règles et de principes prescrits et sanctionnés » (Boudon et Bourricaud 1994:120).

« c'est peut-être d'avoir déménagé, oui, il y a quoi... une année, une année et demi j'avais besoin c'était juste une nécessité de mon être psychique, de pouvoir m'affirmer loin de ce milieu et pour ça ben il fallait que je parte de chez mes parents et je pense que c'est ça qui m'a permis de passablement m'émanciper »

Pour conclure, les désaffiliations du milieu évangélique reposent souvent sur trois étapes principales : quitter l'Eglise, quitter une manière évangélique de penser et d'agir, s'intégrer ailleurs. Ces trois étapes impliquent l'abandon de deux mécanismes normalement centraux dans le maintien de l'engagement religieux : l'autocontrôle et le contrôle social.

9.2 Les difficultés de quitter le milieu

Précédemment, nous avons insisté sur les exercices mentaux que plusieurs désaffiliés ont activé pour se détacher d'une manière évangélique de penser et d'agir. En diminuant le contrôle que les individus exercent sur eux-mêmes tout en réduisant le contrôle du groupe, qui a été rendu effectif grâce au départ de la communauté et l'intégration dans d'autres structures sociales, ils ont réussi à rendre moins fréquents des automatismes de la pensée auxquels s'associaient certaines conduites, l'ensemble participant alors au détachement physique, social et mental du milieu. D'une autre manière, Willaime, en s'exprimant au sujet de la conversion et plus particulièrement de son statut et de ses effets, parlait de l'évangélisme comme d'un :

« (...) milieu croyant qui développe un contrôle social assez étroit de l'orthodoxie et de l'orthopraxie de ses membres, mais un contrôle qui fonctionne tout d'abord comme self-contrôle, auto-évaluation. Autrement dit, il s'agit d'une obéissance librement consentie » (2004:171).

Par conséquent, nous pourrions dire que se désaffilier du milieu évangélique consiste, d'un certain côté, à ne plus consentir à « obéir » à l'orthodoxie et à l'orthopraxie évangéliques. Et effectivement, les différents parcours présentés dans la partie précédente vont dans ce sens.

Néanmoins, cette démarche « volontariste » (en somme l'envers de la conversion telle qu'elle est pensée et valorisée par les évangéliques) pourrait masquer le fait que nous sommes face à des processus impliquant des données autre que la simple bonne volonté de l'individu ; il ne suffit pas de ne plus vouloir se rendre à l'Eglise ou encore de ne plus penser de telle ou telle manière, pour ne plus *être* évangélique. Derrière ces détachements volontaires se cachent des mécanismes de rétention parfois très puissants. La raison à cela tient de la socialisation reçue par la majorité de ces personnes et du contenu même de celle-ci : la vision dualiste du monde telle qu'elle est conçue et véhiculée plus ou moins fortement selon les Eglises évangéliques peut compliquer le départ, tout comme la séparation plus ou moins forte d'avec la société, résultat de cette vision dualiste, peut en compliquer l'intégration. De ce fait, nous allons analyser l'impact de la socialisation sur les processus de désaffiliation. Plus spécifiquement, nous allons nous attacher à observer en quoi l'intégration plus ou moins profonde (**type de socialisation**) de certaines conceptions a conduit à rendre difficile le détachement de celles-ci (**spécificité du type de contenu de la socialisation**). Nous découvrirons

également que bien que le départ a souvent été vécu de manière solitaire, l'entourage familial et ecclésial n'est jamais très loin, compliquant lui aussi les processus de désaffiliation. En somme, dans cette dernière partie du chapitre 9, nous allons nous demander comment les désaffiliés ont vécu ou vivent leur désaffiliation du milieu évangélique ?

9.2.1 Un long processus mental

Au point 9.1.2, nous évoquons qu'une des étapes du processus de désaffiliation du milieu évangélique passait par un détachement mental volontaire par rapport à une certaine manière de concevoir le monde tel que le propose l'évangélisme. Il s'agissait en somme de « casser » une logique de raisonnement. Dans chaque socialisation, il y a un processus d'intériorisation du monde social qui va prendre la forme de structures mentales et comportementales de dispositions à voir, croire, sentir ou agir (Lahire 2012:21-34). Ces dispositions peuvent être plus ou moins souples, plus ou moins prégnantes. Dans le cadre de la socialisation telle qu'elle est véhiculée dans la plupart des familles évangéliques et telle qu'elle est soutenue par l'ensemble du milieu (Eglise, amis, activités), son contenu, nous l'avons déjà vu, de par sa lecture du Salut, implique une vision dualiste du monde, situant l'individu entre deux chemins. De plus cette socialisation peut être plus ou moins structurante notamment car elle implique une conception participative de l'individu, à tous les niveaux et dans un but précis : son Salut et celui des autres. Selon le degré d'intensité et d'intériorisation de ce contenu, « *casser ce cadre* » pour reprendre l'expression de Mathilde peut s'avérer difficile, voire très compliqué. De plus cela soulève pour certains la difficulté d'arriver à penser en termes d'alternative (Milot 2010:1172) puisque celle-ci a souvent été représentée de manière non seulement duelle et pas plurielle (« deux mondes »), mais aussi positive versus négative (« un bon » et « un moins bon »).

Tout d'abord, plusieurs désaffiliés soulignent qu'ils ont mis un certain temps à comprendre ce qu'il leur arrivait comme cela a été le cas pour Alain. Les remises en question n'ont pas toujours été claires, mais elles se sont également étalées sur la longueur :

« ça nous a pris du temps pour intégrer ça parce que à la fois mon épouse et moi, on a le même trajet ecclésial et familial, c'est-à-dire que pendant vingt-cinq ans, on a fréquenté les mêmes milieux évangéliques (...). Donc (...) on a peut-être eu besoin de plus de temps qu'un couple dans lequel les trajectoires auraient été différentes et dans lesquelles on aurait pu être un miroir différent pour l'autre. Là, on a dû alimenter nos réflexions avec les mêmes présuppositions, les mêmes aprioris donc, c'est une prise de conscience sur une perception de la réalité qui était dure, qui a vraiment été dure »

Comme Alain, Philipp exprime la grande peine qu'il a ressenti lorsqu'il a essayé d'aller à l'encontre de son éducation :

« Ja das ist natürlich ein langer Prozess es hat schon von ich weiss nicht als ich zehn, zwölf gewesen hat es angefangen als ich auch gemerkt habe, es stimmt nicht für mich. Und es hat sich nachher über das Erwachsenwerden bis etwa zwanzig und es es braucht einfach sehr viel ... Mut auch um sich gegen das zu stellen gegen das was einem immer beigebracht worden ist und

gegen die Eltern auch. Nicht dass ich Probleme hätte mit den Eltern von dem her aber äh ja es wird einem auch Angst gemacht irgendwie in gewissen Freikirchen wenn du austrittst oder wenn du das machst oder jenes machst dann passiert ... ist diese Folge oder das das kann passieren und das macht Angst am Schluss ... und beeinflusst einen auch unterbewusst »²⁴⁴

Ils sont nombreux parmi les désaffiliés à souligner l'impact que leur éducation a eu sur leurs processus de désaffiliation. Mais bien plus que l'habitude de concevoir d'une certaine manière le monde, c'est la manière même de concevoir qui a posé de sérieux problèmes. A l'image des propos de Philipp, la difficulté réside « dans les conséquences qui peuvent arriver » suite à la décision de quitter le milieu. Quand l'individu commence à remettre en question certaines conceptions évangéliques, il peut se trouver face à un « dilemme » comme le fait remarquer Charlotte. Le principal problème rencontré est de ne plus être d'accord avec certaines conceptions évangéliques, mais de ne pas arriver à penser en dehors de celles-ci. Charlotte explique le long cheminement intellectuel, fait d'aller et retour, qu'elle a vécu :

« Et au moment où j'ai commencé à me poser des questions existentielles et je me suis séparée, pour moi ça a été le gros choc de me dire mais purée je suis plus d'accord avec certaines choses qui sont 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 quoi. Et pis pour moi, ça a été vraiment un gros dilemme parce que j'osais pas sortir des idées inculquées, pourtant j'étais pas forcément d'accord donc quand j'essayais d'en sortir forcément que ça me déstabilisait donc j'allais moins bien, donc c'était le Diable donc je revenais dans l'autre camps entre guillemets, jusqu'au moment où je me suis posé encore plus de questions en me disant mais finalement, est-ce que vraiment c'est le Diable tout ça ? »

La logique de ce raisonnement va conduire plusieurs désaffiliés à supposer avoir été pris, mentalement, dans un système fermé comme l'exprime Mathilde :

« Enfin moi j'avais l'impression d'être vraiment super prise (...) dans un système de valeurs hyper rigide où c'était comme ça et pas vraiment monstre moyen de négocier ou d'en sortir ou de dire "mais si c'était pas tout à fait comme ça". Il y avait vraiment pas de place pour ça »

Pour Charlotte, elle explique avoir eu depuis toute petite les « réponses à toutes les questions » telles que « pourquoi on est sur terre, qu'est-ce qu'il y a après la mort euh pourquoi le Bien, pourquoi le Mal ». Elle trouve que tout est si bien « construit » que cela complique réellement les remises en question. Nous pouvons aussi reprendre les propos de Mélissa qui pense qu'il n'y a pas « d'échappatoire » au système de pensée évangélique :

²⁴⁴ « ça a été un très long processus qui a commencé, je ne sais plus, quand j'avais dix, douze ans, quand j'ai remarqué que ça n'allait plus pour moi. Et ça s'est prolongé ensuite pendant l'adolescence jusqu'à environ vingt ans, ça nécessite beaucoup de, courage aussi pour aller contre ce qu'on nous a toujours inculqué, et aussi aller contre les parents. Pas que j'ai eu des problèmes avec mes parents, mais c'est aussi une peur quand tu sors d'une Eglise évangélique (Eglise libre), ou ce que tu fais, les conséquences qui peuvent arriver et ça fait peur finalement, et ça a une influence, même inconsciemment »

« dans le sens qu'il n'y a pas d'échappatoire, tu as tellement cette pression, tu n'as pas de choix en termes de liberté individuelle, tu n'as pas le choix parce que finalement même si on te dit tu as la libre conscience du Bien, du Mal et du coup tu choisis ce que tu veux, non ! parce que les conséquences c'est que tu vas en Enfer »

La construction du système de représentations évangéliques tel que les désaffiliés le décrivent les amène également à avoir l'impression de ne pas être totalement sortis de sa logique. C'est pourquoi plusieurs insistent pour décrire leur désaffiliation sous la trame du processus comme le fait Mélissa :

« il y avait ce truc depuis deux ans, cette boule au ventre, elle apparaissait par moment, des moments ça allait super et puis des moments ça n'allait pas et puis oui, c'était un processus pour moi, pour me désenclaver entièrement comme je t'ai dit, ça a pris beaucoup de temps et je pense qu'encore maintenant (...) il y a encore des choses, des vieux réflexes, des choses qui sont encore là-dedans »

Philipp dit aller mieux au jour d'aujourd'hui bien que certaines idées lui reviennent de temps à autre. Il lui arrive parfois de se demander qui avait finalement raison, lui ou son ancien groupe :

« Aber ich lebe heute im grossen Ganzen besser. Finde ich. Weil weil dieser ganze Druck ist weg. Der ganze Druck dass man ... bestraft wird für Sachen die man falsch macht, für Sünden die man begeht, dass es keine Vergebung gibt und so weiter. Und dann muss ich mich heute nicht mehr kümmern der Druck ist ... im Grossen Ganzen weg. Obwohl es eben Momente gibt wo ich auch darüber nachdenke »²⁴⁵

Comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente, le fait de « quitter une manière de penser et d'agir » est une sortie nécessaire des processus de désaffiliation du milieu, mais elle est sûrement la plus difficile. Quand ces personnes ont décidé de quitter leur Eglise, elles se sont trouvées confrontées à certains mécanismes mentaux hérités de leur socialisation évangélique. S'il est plutôt facile de ne plus se rendre dans son Eglise, il n'est pas si facile d'arrêter de penser selon certains mécanismes surtout si ceux-ci ont été activés pendant de nombreuses années.

Nous pouvons faire certains parallèles avec l'étude de Derocher (2008). Evidemment, son enquête porte sur des adolescents qui ont quitté des groupes de type secte, secte à comprendre dans le sens d' « un univers marginal en tension avec la société dominante » (ibid.:96) ce qui ne représentent pas les rapports généraux entretenus par le milieu évangélique avec la société. Toutefois, Derocher montre les difficultés rencontrées par ces individus qui ont reçu une « hyper socialisation » (intensité), qui véhicule une « vision manichéenne du monde » justifiant une rupture complète avec la société environnante et des « croyances apocalyptiques » (fin du monde prochaine) qui

²⁴⁵ « Mais dans l'ensemble je vis mieux aujourd'hui, je trouve. Car toute cette pression est partie. Toute cette pression qu'on inflige pour des choses qu'on a fait faux, pour les péchés qu'on a fait, il n'y a pas de pardon. Aujourd'hui je ne dois plus me soucier de cette pression, dans l'ensemble elle est partie, même si par moment j'y pense encore »

soutiennent cette vision et justifie la séparation d'avec le monde (ibid.:93). Si une telle définition de collerait pas à la majorité des courants évangéliques, la logique qui la sous-tend nous intéresse. Dans le cas des désaffiliations que nous avons présentés, les individus avaient reçu une socialisation élevée, véhiculant une compréhension du monde davantage duelle que plurielle, le tout motivé par la croyance du Salut par la reconnaissance symbolique et visible (par les conduites) du sacrifice de Jésus-Christ sur la Croix.

9.2.2 L'envie de nouveaux repères et le manque de repères

Au point 9.1.3, nous évoquions cette fois la nécessaire intégration, qui sera physique et mentale, dans de nouveaux espaces sociaux que les désaffiliés ont à disposition et qu'ils désirent rejoindre. Tous les désaffiliés ont rejoint d'autres structures, d'autres groupes sociaux, leur offrant de nouveaux codes, mais aussi de nouveaux rôles sociaux. A l'image de l'étude d'Ebaugh sur des nonnes sortant de couvent, la chercheuse a montré qu'avant de quitter les ordres, ces dernières ont d'abord imaginé quel rôle elles aimeraient « jouer », mais elles ont également observé le parcours suivi par des connaissances ou d'autres nonnes ayant quitté les ordres avant elles afin de se faire une idée (ibid.:110-111). Une nouvelle fois, nous retrouvons des similitudes dans les procédés mis en place par les désaffiliés du milieu évangélique. Ce qui nous conduit à préciser que si le départ de l'Eglise ne se « calcule » pas ou ne s'anticipe pas, la destination de « l'après » Eglise est un peu plus gérée ou préparée par les individus. Ainsi nous retrouvons Mélissa expliquant l'envie de faire comme ses camarades de lycée qu'elle voyait participer à des activités auxquelles elle ne prenait pas part jusqu'au jour où elle a décidé « d'expérimenter » ce qu'ils faisaient :

« j'avais envie de tester parce que tout le monde, tu vois la période de l'école secondaire, gymnase, le lundi matin tu fais quoi, tu parles de ta cuite du samedi soir etcetera et moi j'étais pas là-dedans, et je pense qu'il y avait un truc de vouloir être comme les autres et qui m'appâtait (4) et j'en avais marre d'écouter et de pas pouvoir être participative alors à un moment donné je me suis dit « tiens j'ai jamais testé ça j'ai jamais pris mon choix » j'ai jamais pris mon choix de moi-même, j'ai envie de, oui, ce côté expérimental j'avais envie de tester par moi-même et pour après à la limite faire mes propres choix »

Le besoin de « tester par soi-même » va être une autre constante dans le discours des jeunes désaffiliés : « se mettre tout seul les limites », « faire le point soi-même », « connaître par soi-même » émergent ainsi de plusieurs discours²⁴⁶. Par exemple,

²⁴⁶ On retrouve cette idée de faire le point par soi-même chez Isabelle, mais contrairement aux cas étudiés, elle est retournée par la suite dans le milieu. Après avoir grandi dans une famille évangélique, elle s'est distanciée durant quatre ou cinq ans du milieu. Elle explique avoir ressenti le besoin de découvrir de nouvelles choses. Elle a ensuite décidé de retourner dans une Eglise et elle a su pourquoi elle le faisait : « Je me suis remise en question (...) pour moi ça a été positif après quand j'ai décidé de revenir je savais pourquoi je le faisais pis c'était quelque chose qu'était important et j'avais vu ce que c'était de vivre comme ça et pis ben ça m'intéressait pas en fait je trouvais que c'était vide en fait. J'ai eu aussi cette période où je sortais, j voyais plus mais je trouvais toujours que c'est vide à la fin ». Le besoin de faire le point peut être ressenti car les personnes sont totalement intégrées dans un univers qui tourne autour de la foi.

Charlotte interroge le poids de son éducation sur les choix qu'elle a pu prendre et sur son ancienne manière de vivre :

« c'était de nouveau moi, dans un milieu chrétien, avec une éducation chrétienne. Si maintenant j'avais vécu une autre vie, sans avoir tout ça, est-ce que je me serais fixée les mêmes limites, je ne sais pas. Est-ce que c'était vraiment ma personnalité finalement ? »

Pour Mathilde, elle développe ce même questionnement basé sur la connaissance de ses propres limites :

« Je me disais et bien j'ai envie de faire le point moi-même. Faire moi-même ce que je pense. Pas à un niveau égocentrique mais juste centré sur soi, j'arrête de penser à tout ce que les autres pensent que je devrais faire. Je dirais qu'une des plus grandes leçons que j'ai apprises c'est que la discipline, c'est pas quelque chose qu'on m'imposait de l'extérieur pour faire plaisir à l'extérieur, c'était quelque chose que je m'imposais moi-même pour arriver à quelque chose, à un but qui était le mien »

Toujours au point 9.1.3, nous avons rapidement parlé de « socialisation secondaire » et de « re-socialisation », laissant supposer une distinction entre ces deux termes. Si l'on suit l'approche de Berger et de Luckmann, ils séparent effectivement ces deux concepts. La socialisation secondaire se fait sur les bases de la socialisation primaire. Si la socialisation primaire a pour fonction de permettre « d'installer » l'individu dans son groupe en lui donnant les outils pour y vivre et interagir (Berger et Luckmann 2008:225), la socialisation secondaire est l'intériorisation de « sous-mondes » (ibid.:236), en somme une sorte de perfectionnement dans les différents niveaux de la société plurielle, des processus d'apprentissage qui continuent à construire l'identité de l'individu à partir du monde intériorisé lors du premier plan de la socialisation. La « re-socialisation » implique un travail plus conséquent :

*« Ces processus ressemblent à une socialisation primaire, dans la mesure où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de la réalité et dès lors, reproduire un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance. Ils sont différents des processus de la socialisation primaire dans la mesure où ils ne commencent pas *ex nihilo*, et pour cette raison doivent faire face à un problème de démantèlement et de désintégration de la structure nomique antérieure de la réalité subjective » (ibid.:262)*

On l'aura compris, le cadre de la socialisation change radicalement²⁴⁷. Wright (1987) et Derocher (2008) utilisent les bases théoriques de la re-socialisation pour expliquer le passage entre le groupe de type sectaire au sens sociologique et la société en général. D'ailleurs Berger et Luckmann exemplifient leur passage en ayant recours à des conversions religieuses, typiques de l'« alternation » qui est le résultat de la re-socialisation. Ce cadre théorique est pertinent quand les réalités sont vraiment opposées

²⁴⁷ Lahire parlera de « dissonance culturelle » signifiant qu'il y a parfois incohérence voire contradiction entre les dispositions apprises lors de la socialisation primaire et la secondaire, soulignant une incompatibilité entre les cadres de socialisation (2006, 2012).

et qu'une séparation concrète est créée entre les individus du groupe et l'environnement sociétal. L'est-ce autant pour nos données ? Dans certains cas, il semble effectivement qu'il y a eu plus que de la « socialisation secondaire », même si tous les désaffiliés ne proviennent pas d'Eglise en tension d'avec la société. Mais les discours des désaffiliés tendent à souligner qu'ils ont rencontré des difficultés lors du passage dans / hors milieu, difficultés qui sembleraient dépasser la socialisation secondaire et plus se diriger vers le type de la re-socialisation.

Par exemple, Alain explique que le passage entre le milieu évangélique et sa paroisse réformée ne s'est pas fait facilement, notamment de par ce qu'il hésite à nommer « *d'endoctrinement* » pour signifier son éducation religieuse :

« Et donc évidemment, vingt-cinq ans de pff je ne sais pas s'il faut dire d'endoctrinement mais en tout cas, vingt-cinq ans de répétition de ce message-là, fait que il y a un certain apriori vis-à-vis de tout ce qui serait différent du monde évangélique et donc le passage, disons que la rencontre avec un autre milieu ecclésial que le milieu évangélique se fait vraiment progressivement »

Pour Charlotte, la difficulté a été de joindre, « *raccrocher* », des éléments de son passé au sein du milieu et la nouvelle situation qui se présentait à elle, hors milieu :

« ça a été très très long mais le jour où je me suis sortie de tout ça et bien je me suis bien cassée la gueule (rires) hein? Je veux dire c'était pas c'était pas évident non plus à raccrocher entre les deux choses (...) Parce que c'est vrai qu'à la suite de ça et bien j'ai fait une dépression, j'ai fait une grosse crise d'adolescence à retardement, je sortais tout le temps, je dormais presque pas parce qu'aussi j'étais tellement, oui, vraiment je suis tombée tout (?) quoi pas tout en bas parce qu'il y a des gens qui tombent plus bas mais en tout cas je suis tombée très très bas »

D'ailleurs, en ce qui concerne les désaffiliés qui ont quitté le milieu durant l'adolescence, face à leur envie de rejoindre de nouveaux groupes généralement issus de leur entourage de formation, face à l'appel de ces nouveaux repères, plusieurs vont finalement se retrouver en manque de repères concrets. Plusieurs vont aller dans des extrêmes passant par le fait de se raser la tête, de devenir mannequin « *parce que c'est un truc futile pour les évangéliques* », de sortir tous les soirs, de perdre sa virginité, d'entretenir des relations avec plusieurs partenaires, de fumer des cigarettes ou des joints, de boire de l'alcool, de boire beaucoup d'alcool, et même de prendre des drogues dures. Voilà le résumé de l'attrait et du manque de repères²⁴⁸ de Sabine, Alvaro, Charlotte, Elisa, Mathilde ou encore Mélissa. Si certains disent avoir agi par provocation, ils disent surtout avoir agi en vue de connaître leurs propres limites.

Toujours est-il que le passage « *entre les deux mondes* » ne s'est fait ni facilement, ni rapidement. La difficulté réside souvent dans le fait que sortir de la réalité évangélique signifie en fin de compte rejoindre un univers généralement dépeint de manière négative. La durée réside quant à elle, dans l'adaptation de soi au sein de cadres qui, s'ils ne sont pas totalement nouveaux, sont méconnus de l'intérieur Il faut donc traiter, gérer

²⁴⁸ Le manque de repères ne se situe pas au niveau de la réalisation de toutes les activités citées, il se situe dans la rapide et intense partique de celles-ci par tous ces individus ainsi que dans le mal-être ressenti selon les comportements adoptés.

des informations issues d'apprentissages antérieurs et ceux qui sont *en train de se faire* (Berger et Luckmann 2008:238). Pour plusieurs désaffiliés, il a été nécessaire d'apprendre de nouveaux codes, mais surtout d'apprendre ses propres limites comme le laissent supposer certains parcours un peu plus chaotiques. Cela est très certainement lié au cadre structurant, mais qui peut aussi être rassurant, offert par la socialisation évangélique. Indiquant les chemins à prendre à l'individu, certains peuvent se sentir un peu déboussolés une fois en dehors de ceux-ci.

9.2.3 Les quelques barrières sociales

D'autres difficultés, plus mineures, apparaissent dans les récits des désaffiliés. Elles proviennent des attaches sociales qui liaient ou lient l'ancien affilié à son groupe, entourage familial et ecclésial. Si ceux-ci ont été absents du départ de l'Eglise (ou en tout cas du récit que les désaffiliés en font), ils ne le sont pas de la totalité des processus de désaffiliation de la personne car rappelons-le, l'engagement évangélique se comprend dans l'Eglise, mais bien au-delà.

Concernant les plus jeunes des désaffiliés, ils ont été généralement davantage confrontés à leur famille, parents en premier lieu, étant donné qu'ils vivaient sous le même toit (d'ailleurs c'est eux qui nous fournissent, encore une fois, le principal du matériel à analyser). Quand les individus ont fait part de leurs remises en question ou de leurs doutes quant au bien fondé des conceptions évangéliques, questionnant ainsi leur engagement au sein de leur Eglise, ils ont souvent essuyé de la « tristesse » et de « l'incompréhension » de la part de leurs parents. Mélissa explique que cela a été dur pour ses parents d'accepter qu'elle parte. D'ailleurs cette difficulté, sa mère la ressent encore :

« 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 (...) je pense qu'ils (ses parents) ont ressenti de la tristesse un peu de colère en se disant on a perdu notre fille alors moi pendant longtemps je me suis sentie un peu le mouton noir de la famille... je suis perdue à leurs yeux je suis perdue donc c'est un poids (...) qu'au début j'ai eu du mal à porter enfin c'est dur de rendre malheureux tes parents, mais bon maintenant je prends beaucoup de distance »

C'est en recourant une nouvelle fois au système de représentations évangélique que Philipp explique la tristesse que les évangéliques peuvent ressentir en voyant des gens les quitter :

« Ja das ist natürlich für Leute die das glauben ist das natürlich eine Katastrophe oder? Und die in dieser Gemeinde sind und an das glauben was dort gepredigt wird ist es wirklich eine Katastrophe weil aus der Sicht von denen ist jemand der das der austritt ist ähm verloren. Quasi auf den wartet die ewige Verdammnis. Und das (lachen?) ist für Eltern ist das nicht einfach weil die Eltern normalerweise einen Bezug haben zum Kind oder und das Beste aus ihrer Sicht das Beste wollen für das Kind oder? Für sie für sie ist es schwer gewesen, enorm schwer »²⁴⁹

²⁴⁹« Naturellement, pour les gens qui croient, c'est naturellement une catastrophe. Et dans cette communauté, la manière dont ils croient et ce qui est prêché, c'est vraiment une catastrophe parce que dans

En accord avec le système de représentations évangélique, l'interprétation faite concernant les départs peut effectivement découler du schéma plusieurs fois évoqué : si aux yeux des évangéliques, le meilleur chemin est celui qui suit les traces de Jésus-Christ, en sortir n'est sûrement pas la meilleure des choses pour le Salut de l'individu, ni pour son bien-être général. Tristesse, incompréhension, tentative de refaire venir au culte, etc. sont quelques pressions exercées par l'entourage, sur la personne qui prend ses distances. En fait, il ressort des discours que la pression à rester se dirige moins sur l'Eglise et sa participation (bien sûr plusieurs désaffiliés disent que leurs parents ont insisté quelques fois à ce qu'ils reviennent au culte) que sur une conduite de vie à ne pas abandonner, une « *pression morale* » comme le dira Mélissa. Dans la conception évangélique, il est sûrement moins grave de ne plus se rendre dans une Eglise, que de quitter ce qui est considéré comme les « plans de Dieu ».

Quant à l'entourage ecclésial, il apparaît pour sa part relativement peu actif dans les processus de désaffiliation des personnes. Cela est probablement dû au fait que quand les personnes ont formulé leurs remises en question quant à leur engagement évangélique, cela n'a pas été partagé sauf dans le cadre des jeunes habitant encore chez leurs parents. L'envie n'est peut-être pas d'échanger ses doutes, son manque de motivation pour la cause avec des gens convaincus et motivés. Il est probable aussi qu'il faille tenir compte du niveau d'engagement au sein de l'Eglise, en termes de responsabilités. Plus la personne a des engagements, plus elle devra rendre des comptes si elle décide de partir. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 10. Cependant notons que les désaffiliés ont généralement quitté leur Eglise sans rien dire et qu'à partir de ce moment-là, ils n'ont plus cherché à avoir de contacts avec leur ancien entourage ecclésial. Une nouvelle fois, il apparaît qu'il est moins difficile de quitter son groupe que de quitter une manière de penser comme le fait remarquer Mélissa :

« pas contre des personnes mais contre moi-même j'ai dû me battre contre la culpabilité, au niveau identitaire mais pas au niveau relationnel. Les gens ont été, je trouve que mes copains copines ils ont été super présents mes bons amis après c'est moi qui ai pris de la distance c'est moi qui me suis aussi éloignée »

Marco résume parfaitement nos propos lorsqu'il dit que ce n'est pas le groupe qui entrave la sortie, mais ce sont les dogmes :

« zum Beispiel wo ich auch gemerkt habe jetzt jetzt erst dann wenn man will aussteigen ... schlagen diese Dogmen zurück. Erst dann ... mit Himmel und Hölle und eben auch sei es mit Dämonen(...) oder das hat man sich über Jahre und Jahrzehnte eingeimpft und einimpfen lassen und die Wirkung kommt erst wirklich dann wenn man probiert daraus herauszukommen. Also so ist es nicht dass einem die Gruppe oder die Gemeinschaft diese Gemeinde einen dran hindert aber sehr wohl die einzelnen Dogmen »²⁵⁰

leur perspective, quand quelqu'un part, il est perdu. C'est quasiment la damnation éternelle qui l'attend. (Rires) et pour les parents ce n'est pas facile, car les parents veulent normalement ce qu'il y a de mieux pour les enfants. Pour eux ça a été difficile, énormément difficile »

²⁵⁰ *« par exemple j'ai aussi remarqué quand on veut partir, ces dogmes ripostent, avec le Ciel, l'Enfer et aussi avec les démons (...) ou quand pendant des années, des dizaines d'années, on s'est fait inculqué (ça), ça a un*

Au terme de cette section, il est possible de dire que les « barrières sociales » du milieu évangélique sont relativement faciles à franchir, ce qui l'est moins ce sont ce que nous pourrions nommer par analogie, les barrières mentales que celui-ci a construites.

9.3 De la généralité au particulier : Les éléments clés des désaffiliations et la singularité des trajectoires individuelles de désengagement

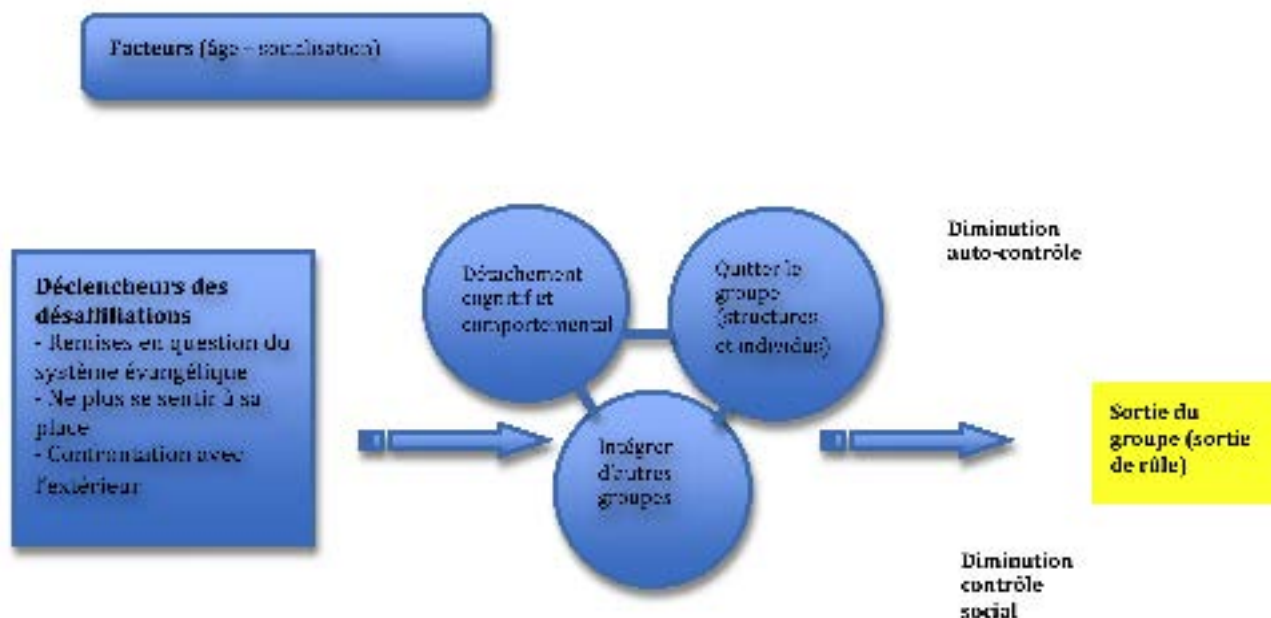
9.3.1 Quelques généralités sur les désaffiliations du milieu évangélique

Pour résumer les divers points mis en avant tout au long de ce neuvième chapitre, nous pourrions dire qu'une fois les remises en question et l'envie de partir formulées, l'individu doit se détacher de certains mécanismes de la pensée associés au système de représentations évangélique, notamment sa vision dualiste du monde, tout en se détachant de certaines manières d'agir et de se comporter découlant de ce même système de représentations. Ces détachements impliquent un relâchement dans l'autocontrôle qui se trouve être *plus ou moins compliqué selon la socialisation et le degré d'adhésion au système de représentations*. L'individu doit également quitter tous les environnements évangéliques qui sont porteurs de la réalité et garants du contrôle social (Eglise, amis, connaissances). Parallèlement, il lui faut s'intégrer dans d'autres groupes sociaux dont *les caractéristiques dépendront de l'âge et de ses besoins (religieux ou non)*. A partir de là, l'individu tendra à adopter un nouveau rôle, adaptation *plus ou moins compliquée selon la socialisation et le degré d'adhésion au système de représentations*. Le fait de ne plus fréquenter d'évangéliques et de s'intégrer dans d'autres groupes implique alors automatiquement un relâchement dans le contrôle social et dans l'autocontrôle. L'enchaînement de ces divers éléments impliquera alors la sortie du groupe. Au chapitre 10, nous continuerons nos analyses sur les processus de désaffiliation en partant de ce dernier point, à savoir la sortie du groupe que nous comparerons à une sortie de rôle. Le schéma ci-dessous vise à synthétiser nos propos en offrant une vision générale, sorte d'idéal-type, des processus de désengagement du milieu évangélique.

ascendant quand on essaie de partir. Donc ce n'est pas le groupe ou la communauté qui entrave (la sortie), ce sont les dogmes »

Schéma récapitulatif :

Les différentes étapes des désaffiliations du milieu évangélique (idéal-type)



9.3.2 La singularité des parcours de vie

La schématisation des désengagements du milieu évangélique permet une compréhension générale de ces processus. Cependant, si la majorité des désaffiliés de notre échantillon a « suivi » cette succession d'étapes – comme une sorte d'itinéraire de route permettant le passage entre le dedans et le dehors – qui est largement liée aux spécificités du milieu évangélique, il paraît évident que chaque parcours de désaffiliation, pris isolément, comporte sa propre singularité. La prise en compte des cheminements individuels des désengagements du milieu évangélique, sur une trame diachronique, permet par la même occasion de visualiser les différents contextes dans lesquels se sont trouvés les individus durant leurs processus de désaffiliation. Dans une perspective plus synchronique, ces divers contextes influencent alors les conditions d'action et de prises de décision (Fillieule et Broqua 2005:216-217). Pour toutes ces raisons, nous avons fait le choix de présenter plus en détail trois parcours parmi les dix-sept récoltés. La sélection de ceux-ci relève de leur pouvoir à exemplifier les mécanismes mis en exergue dans le schéma, à les rendre plus « expressifs » (Bertaux 2010:47;52-53) tout en soulignant le particularisme des trajectoires individuelles et la complexité « du jeu des rencontres entre des dispositions particulières et des circonstances changeantes » (Fillieule et Broqua 2005:216), déterminations et opportunités qui amènent un individu à faire des choix, tout au long de sa vie (ibid.:217).

a) Les processus de désaffiliation de Mélissa : entre l'épuisement d'un engagement très élevé et l'envie de découvrir d'autres modes de vie

Au moment de l'entretien en 2008, Mélissa a 24 ans. Elle fait un bachelor en anthropologie à l'Université. Elle estime avoir quitté le milieu évangélique depuis six ans environ. Elle vient d'une famille évangélique très engagée. Ses parents, médecins, sont partis, durant quelques années, comme missionnaires en Afrique. De retour en Suisse, ils ont pris diverses responsabilités au sein de leur Eglise évangélique de type charismatique. Mélissa a un petit frère qui, au moment de l'entretien, se rend à l'Eglise, sans savoir encore vraiment s'il veut continuer ou non.

Elle définit l'éducation religieuse qu'elle a reçue de « *pratique* ». Ses parents étant très impliqués dans leur Eglise, Mélissa le devient également. Au départ, elle explique que même si ce sont ses parents qui ont voulu qu'elle suive les cours de catéchisme, elle a rapidement aimé le fait d'être avec d'autres personnes :

« Ils (ses parents) m'ont plus ou moins obligée à faire le catéchisme, j'aurais pas pu dire non mais en même temps c'était tellement cool dans le sens où tu discutes avec des gens »

Après son catéchisme, elle prend part à d'autres activités. En plus du dimanche au culte de son Eglise, elle fait partie du groupe de jeunes de cette dernière et d'un autre groupe qui rassemble des jeunes de différentes Eglises évangéliques. Mélissa définit ce dernier de « *très militant* ». Les jeunes apprennent à développer leur relation personnelle à Dieu et à évangéliser. Elle suit des ateliers de danse, de musique, de vidéo qui sont mis au profit de l'Eglise. Les ouvrages non chrétiens sont mal vus car ils ne sont « *pas inspirés par Dieu* », tout comme la musique autre que celle qu'écoutent les gens de ce groupe. Mélissa se rappelle avoir aimé le « *radicalisme* » de ce mouvement :

« J'aimais ce radicalisme-là, j'aimais cette exagération (...) je rentrais justement dans cette notion de rentabilité continue, rentabiliser les choses, rentabiliser le temps, rentabiliser les discussions. T'as l'échéance de la mort. Avant ta mort, il faut que tu convertisses le plus possible de gens, s'ils vont en Enfer, t'es mal. Tu te sens réellement mal pour tous les gens qui vont passer, continuer leur vie dans la déchéance »

Au sein de son Eglise, elle met sur pied une cellule de prières pour les jeunes dans laquelle prennent place des séances de méditations, de lectures bibliques ou de longues discussions. Durant les cultes dominicaux, elle s'occupe de la louange qui vise à conduire les gens dans la rencontre de Dieu. On parle en langues, on chante, on danse. Mélissa est considérée comme détentrice d'un don :

« J'allais danser devant dans l'idée d'offrir ce que Dieu m'avait offert, ce don. Pas l'idée d'acquisition, mais d'inné. Du coup, il y avait une sorte de redevance envers la communauté. Dieu m'a donné ce don à moi donc c'est l'idée que je le transmette aux autres quand je danse, la grâce de Dieu, la compassion de Dieu. Des gens me disaient : « je pleure quand je te regarde parce que Dieu m'a parlé ». (...) La vie de Jésus est décrite d'une manière ultra pure et moi je me disais vraiment je peux devenir Dieu, je veux que le visage de Jésus se reflète sur mon visage »

Mélissa explique également avoir apporté « *la Bonne Nouvelle* » dans ses sphères sociales en dehors du milieu évangélique en étant, par exemple, « *un petit missionnaire* » dans son école.

Toutefois, à 18 ans, elle commence à ressentir « *une boule au ventre* » en allant à l'Eglise ou lorsqu'elle s'occupe de ses diverses activités. Tout en ayant beaucoup de difficultés à expliquer ce qu'il se passe en elle mais sentant « *une pulsion intérieure* », elle espace ses visites à l'Eglise, se décharge de certaines responsabilités. Elle ressent un fort épuisement et un énorme besoin de prendre du temps pour elle :

« Au début c'était super dur parce que je comprenais pas ce qu'il m'arrivait, j'étais tellement dans l'émotionnel que j'arrivais pas à décrire ce qu'il m'arrivait donc c'était un peu une overdose de responsabilités. J'en avais marre de donner, j'en avais marre de donner à la collectivité. (...) Petit-à-petit, j'ai coupé les ponts (...) j'avais besoin de temps pour moi »

Parallèlement à cet épuisement, Mélissa dit avoir eu très envie de fréquenter davantage les amis qu'elle a en dehors du milieu évangélique, ceux de son école supérieure. Elle se met en couple avec un garçon qui fume des joints, des cigarettes, boit de l'alcool et elle commence à faire comme lui. Elle veut tester tout ce qui lui avait été interdit jusque là, elle veut prendre des décisions par elle-même, savoir ce qu'elle veut ou non, par elle-même. Elle explique avoir également ressenti le besoin « *d'être comme tout le monde* », c'est-à-dire comme ses amis non chrétiens, et plus « *Mélissa l'évangélique* » ou « *la sainte* ». En même temps, elle continue de fréquenter épisodiquement le milieu évangélique. Elle ressent de la peur de prendre le mauvais chemin, celui de l'Enfer :

« Je me rappelle avoir lutté vraiment pendant longtemps. (...) C'est un langage qu'on développe beaucoup autour de cette idée que tu as des pensées négatives qui sont pas de toi mais qui sont une sorte d'attaque de l'ennemi, etc. C'est toujours dans ce champ de lutte entre le Bien et le Mal du coup tu combats, tu dis OK je pense que j'ai envie de faire ça mais c'est pas bon, je sais que c'est pas bon, alors tu refoules, t'es à fond dans le refoulement. Je pense que j'ai tellement refoulé que ça a pas aidé »

En même temps, elle se rassure en se disant que « *c'est un éloignement pour mieux revenir* ». Mais continuant à avoir ces hauts et ces bas, elle décide, à 20 ans, de quitter le domicile familial en vue de « *s'affirmer loin de ce milieu* ». Elle considère cette étape comme une étape importante qui lui a permis de « *s'émanciper* ». Elle s'inscrit à l'Université, découvre le féminisme, les milieux alternatifs, étudie d'autres religions, etc. S'attacher à d'autres croyances l'aide à faire une « *coupure radicale* ». A partir de là, Mélissa dit avoir passé beaucoup de temps à « *apprendre le monde* », à regarder des films, à se rendre à des festivals de musique. Cela lui a demandé « *beaucoup de travail, beaucoup d'efforts, d'énergie* », mais cela était nécessaire tant elle ne connaissait rien aux univers artistiques, culturels n'ayant pas trait directement à la foi.

A la question de la réaction de son entourage ecclésial quand elle s'est de plus en plus éloignée pour ne plus revenir, Mélissa pense que ses amis et sa famille ont ressenti beaucoup de tristesse, de l'incompréhension aussi, parfois une forme de rejet. Au moment de l'entretien, elle dit se sentir mieux même s'il lui reste certains « *réflexes* » liés à toutes ses années d'engagement évangélique. Elle continue à voir de temps en temps

trois ou quatre personnes de son ancienne Eglise avec qui elle peut partager d'autres sujets en dehors de celui de la foi. Avec ses parents, ils n'abordent plus le sujet. Mélissa pense « *qu'ils ont réalisé que c'était plus (son) chemin à (elle)* ».

b) Les processus de désaffiliation de Sabine : ne plus suivre quand l'opportunité se présente

Sabine est âgée de 31 ans au moment de l'entretien réalisé en 2007. Elle est secrétaire, mariée, sans enfants. Elle a grandi dans une famille recomposée. Sa mère et son beau-père se sont beaucoup engagés dans leur Eglise, impliquant Sabine et ses deux demi-sœurs et son demi-frère. Elle ne fréquente plus le milieu évangélique depuis ses 17 ans, soit depuis quatorze ans.

Quand elle a 2 ans, ses parents divorcent. Sa mère qui était affiliée à une Eglise réformée rejoint une Eglise évangélique charismatique. Sabine reçoit une éducation religieuse « *light* » qui est surtout basée sur la lecture de la Bible. A 10 ans, sa mère rencontre son futur beau-père. Ils « *se lancent à corps perdu* » dans une autre Eglise évangélique, toujours charismatique. Sabine doit alors accompagner ses parents tous les dimanches à l'Eglise. Elle participe également au groupe de jeunes et à des camps dans un mouvement de jeunesse évangélique. Si elle garde de bons souvenirs de ses années de camps, essentiellement car elle avait noué des amitiés, elle se rappelle le peu de motivation qu'elle avait concernant le groupe de jeunes qui était « *trop intellectuel* », trop axé sur la lecture de la Bible. Elle évoque le fait de n'avoir jamais rien ressenti, d'avoir fait comme tout le monde. Parfois, elle se rappelle du décalage ressenti comme lorsqu'elle a assisté à des parlars en langues dans son Eglise. Elle avait l'impression d'être la seule à qui cela n'arrivait pas. Elle explique également qu'elle devait aller à l'Eglise pour recevoir son argent de poche.

Durant l'adolescence de Sabine, le contexte familial est tendu. Elle explique qu'elle ne s'entendait pas avec sa mère et son beau-père qui voulaient « *reconstituer la famille parfaite et qu'(elle était) l'illustration vivante de la non perfection de la famille* ». Se rasant la tête, elle est aussi mal vue dans son Eglise. A 17 ans, elle quitte le cocon familial. Elle en profite ainsi pour quitter l'Eglise, les évangéliques et devient « *réactionnaire contre tout ce qui est religieux* ».

Sabine souligne qu'elle a peu de bons souvenirs qui accompagnent son ancien engagement évangélique. Elle note également que même si elle n'a pas suivi le mouvement, certains « *restes* » de son éducation religieuse peuvent être encore présents, notamment en ce qui concerne les sciences occultes vers lesquelles elle ne se tournerait jamais.

c) Les processus de désaffiliation d'Alain : la souffrance de l'exclusivisme évangélique et la recherche d'ouverture pour vivre sa foi

En 2007, Alain est âgé de 34 ans et a quitté le milieu évangélique depuis 6 ans, milieu dans lequel il a grandi. Il s'est réaffilié à une Eglise réformée avec sa femme. Ils n'ont pas d'enfants. Economiste, il a décidé de reprendre des études de théologie à l'Université.

Alain a grandi dans une famille évangélique qui lui a transmis une « *foi incarnée* ». Il fait son catéchisme, se rend régulièrement dans son Eglise de type conservateur, participe au groupe de jeunes. A 19 ans, il part aux Etats-Unis pour apprendre l'anglais. Il décide d'approfondir par lui-même les « *connaissances théoriques* » que lui ont transmises sa famille et son Eglise. Il explique avoir alors fait l'expérience la plus

importante de sa vie. Il découvre ce qu'il appelle le « *tout-autre* » (à savoir Dieu) et découvre les possibilités de développer une relation personnelle avec celui-ci. Il rentre en Europe et commence des études universitaires en économie.

A la fin de sa demi-licence, il réalise qu'il est attiré par les études de théologie. Il en parle à son père qui lui conseille de terminer, dans un premier temps, le cursus qu'il a entrepris. Après ses études, Alain décide de rentrer dans le monde professionnel afin d'être confronté aux contraintes du travail qu'il pense utiles de connaître pour son futur ministère pastoral. Il travaille durant huit ou neuf ans puis se lance dans la théologie, études qu'il continue à suivre au moment de l'entretien.

Parallèlement à cela, lors de son retour des Etats-Unis, Alain continue à fréquenter le milieu évangélique dans différents pays européens où il est amené à vivre pour son travail. Il y a une dizaine d'années, il s'installe en Suisse avec sa femme. Durant les six premières années, ils s'engagent dans une Eglise évangélique dans laquelle ils prennent tous les deux diverses responsabilités.

Puis, après environ quatre années d'engagement, Alain et sa femme commencent à ressentir un certain mal-être après les cultes. Ils remettent en question le manque de communication au sein de leur Eglise, l'exclusivisme de celle-ci concernant « *la vérité* » que les évangéliques détiendraient :

« Ca s'est même fait dans les larmes. Je me souviens (...) les deux dernières années où on a fréquenté le milieu évangélique, c'était des temps où il arrivait qu'on sorte du culte et qu'on se retrouve à table à midi et qu'on fonde en larmes parce qu'on se rendait compte que c'était un milieu excessivement exclusiviste »

A côté de cela, Alain travaille dans une maison qui édite des livres chrétiens et des exemplaires de la Bible. Il dit avoir vécu des « *abus spirituels* ». S'il ne veut pas donner de détails sur ce qu'il a vécu dans cette entreprise, il souligne avoir été utilisé à des fins spécifiques. Dans cette maison d'édition évangélique, il ressent aussi un manque de communication et de transparence. Dans de tels contextes et face à leurs sentiments, Alain et sa femme prennent la décision de ne plus fréquenter le milieu évangélique.

Compte tenu de leur envie de continuer à vivre leur foi avec d'autres gens, ils optent pour une Eglise réformée. Alain explique que le passage entre les deux univers religieux s'est fait « *progressivement* », mais qu'ils sont bien dans leur nouvelle Eglise dans laquelle ils ressentent « *l'ouverture* » et le « *respect* » dont ils avaient besoin :

« Ce respect, dont on avait besoin, absolument quoi et qui faisait qu'on avait remis en question notre place dans le monde évangélique. Donc c'est comme ça que s'est passé la transition, progressivement »

Il souligne notamment que cela a été difficile pour lui et sa femme de « *réaliser* » certaines choses du milieu évangélique, choses qu'il ne voyait pas quand il était plus jeune. Par exemple, avec le temps, les enseignements qu'il entendait dans le milieu évangélique commençaient à entrer en contradiction avec son expérience qu'il avait faite avec le « *tout-autre* » et ne correspondaient pas à la dimension relationnelle qu'il percevait dans cette expérience. Alain évoque le fait que ses études universitaires en théologie l'ont aidé à « *se rendre compte de cette réalité* ». En parlant de son engagement religieux lorsqu'il était plus jeune, il dit :

« Je me suis pas du tout rendu compte parce que j'étais tout jeune dans la foi et puis j'étais vraiment dans cette émulation où on découvre en fait une dimension qu'on connaissait pas avant donc on est pas du tout dans cet état d'esprit de commencer à critiquer, à avoir un regard extérieur. On est complètement dedans. Donc on est plutôt dans une attitude de réception, pas de confrontation. Donc c'est vraiment venu à l'âge de 28 ans. Ça devait faire neuf ans que (...) j'avais fait cette rencontre. Donc il a fallu du temps. Il a fallu du temps. Pour mon épouse aussi »

Ces trois cas, dans la singularité qui leur est propre, contiennent (rendent vivants) les éléments centraux de notre théorie sur les désaffiliations du milieu évangélique. Dans chaque parcours, il y a des éléments perturbateurs et déclencheurs des désengagements, qu'il s'agisse de la pression ressentie pour s'engager fortement (pression venant autant de soi que des autres) comme cela fut le cas pour Mélissa, de l'impression de ne pas être à sa place (par le fait de ne pas être comme tous les évangéliques en ne ressentant pas la même chose) pour Sabine ou encore de la perte de sens quant aux fondements théologiques de l'évangélisme, concernant cette fois Alain. Ces divers points trouvent alors un écho dans les autres secteurs de la vie de ces personnes, c'est-à-dire, en dehors de l'environnement évangélique quotidien : le sentiment de trop donner pour sa communauté est nourri par l'envie de s'écouter, de faire des choses pour soi (vice et versa), sur le modèle de vie d'amis non évangéliques tout comme les études universitaires nourrissent les questions sur le fonctionnement du milieu évangélique (vice et versa). La perte de motivation et de sens dans l'engagement, l'épuisement, le manque de convictions, la prise de distance graduelle des divers environnements évangéliques entraînent un détachement progressif, social et mental. Les trois exemples soulignent plusieurs choses : si le versant social des processus de désengagement est moins coercitif que le versant mental, l'exemple de Sabine montre qu'un certain contrôle social s'exerce sur la pratique des individus. Tout comme Mélissa, ce sera son départ de chez ses parents qui signera son départ du milieu. Par contre, les propos de Mélissa et d'Alain témoignent de la force de la socialisation évangélique et les barrières qu'elle peut représenter lorsque l'individu décide de rejeter son contenu. Ces exemples ouvrent également sur la suite des processus de désaffiliation : quel sens donner à son ancien engagement évangélique ? Quelle compréhension de soi a-t-on avec un tel bagage ? Autant de questions qui seront traitées dans le chapitre 10.

9.4 Synthèse sur « Le pendant »

Que dire au terme de ce neuvième chapitre ? Pour cerner le plus pleinement possible les désaffiliations du milieu évangélique, insérons-les une nouvelle fois dans la « culture évangélique » :

« Alors que la trajectoire d'accommodement à la modernité a conduit d'autres Eglises à estomper les contours de leurs structures de plausibilité (au risque d'une porosité importante avec la sphère séculière), les Eglises évangéliques semblent être parvenues, par leur accent sur l'engagement et la norme biblique, à maintenir l'existence de cultures propres différenciées, où le converti croit qu'il est possible de vivre et de penser autrement que dans le « monde ». Ces espaces ne sont donc pas seulement

réactifs, défensifs ou nihilistes : ils produisent et font vivre des normes différentes, fonctionnant suivant le régime des « minorités nomiques », groupes actifs « qui prennent une position distincte par contraste ou par opposition au système social plus vaste », et entendent défendre et propager autour d'eux cette position » (Fath 2005 :353-354, souligné par l'auteur)

Suite à ce constat et nos analyses, un élément se dessine de manière relativement précise : les désaffiliations du milieu évangélique partagent de nombreux points avec les sorties de NMR. Cela tient du type d'engagement valorisé – de la socialisation – de la structuration des liens – du système de croyances ainsi que du type même de croyance. Le modèle d'engagement valorisé et véhiculé par le milieu évangélique explique dans une large mesure la tournure que peuvent prendre les désengagements de celui-ci.

Les déclencheurs présentés dans le chapitre 8 ont joué un rôle considérable dans les processus de désaffiliation du milieu évangélique : ils ont fragilisé les logiques de l'attachement et ont affaibli certaines des structures sociales de l'évangélisme maintenant, en temps normal, son univers symbolique. De plus, nous pouvons dire que l'individu peut avoir de « bonnes raisons » de vouloir abandonner à un moment donné une certaine conception de la réalité et des comportements qui lui sont intimement liés. Son bien-être, la perte (manque) de sens ou de motivation en sont quelques-unes. Néanmoins, les dix-sept parcours témoignent qu'il ne suffit pas, pour se déclarer sorti, de ne plus être d'accord avec le système de croyances évangélique, d'avoir un doute quant aux certitudes prônées ou d'avoir beaucoup d'activités et d'amis en dehors de son Eglise. Bien au contraire, il reste à quitter l'Eglise, quitter les membres qui la composent, abandonner des mécanismes de pensée et de conduite liés aux logiques évangéliques du croire et de l'agir qui ont été parfois bien intégrées au travers de processus de socialisation puissants, gérer les réactions de son entourage proche ou encore se gérer à l'intérieur d'un nouveau groupe qu'on vient d'inclure et dont on ne connaît pas vraiment les codes. La plupart du temps, il faut donc réussir à se dégager de l'habitude de se contrôler (d'une manière évangélique), en gérant le poids de l'ancien bagage. Il faut également gérer un entourage qui peut avoir de la peine à accepter une telle décision en se soustrayant notamment de son regard, parfois réprobateur, mais souvent démuni.

En filigrane de nos résultats apparaissent deux paramètres qui peuvent avoir une influence plus ou moins importante sur le déroulement des désaffiliations. Parmi ces paramètres qu'il semble important de présenter, nous relevons l'âge et la socialisation. Une désaffiliation du milieu évangélique ne prendra pas la même forme selon l'âge de l'individu, tout comme elle dépendra également de la « force » de la socialisation religieuse et de sa réussite ou non sur l'individu socialisé. Ainsi :

- Plus on est jeune, plus la désaffiliation sera intense (liée à l'âge, à la période de l'âge, champ des possibles et des contraintes différent selon l'âge, moins d'attaches, moins des bases solides, etc.). (On voit des différences entre Philipp, Simona, Elisa, Mathilde, Mélissa, Alvaro ou encore Charlotte ou Paula qui parle de sa désaffiliation quand elle était jeune et d'un autre côté Alain, Yvan ou encore Werner).
- Plus la socialisation (degré d'adhésion au système) a été forte et bien intégrée, plus la désaffiliation sera difficile. (On voit des différences entre

Philipp, Simona, Elisa, Mathilde, Mélissa, Alvaro ou encore Charlotte et d'un autre côté, Bettina, Fabian et Sabine).

Une désaffiliation ne se vit pas de la même manière, à la même intensité que l'on ait 20 ou 40 ans. Les ressources en termes de capitaux sociaux sont différentes suivant les âges, les envies changent aussi. Une certaine stabilité avec l'âge (liée à la position sociale) permet aussi de supposer que l'individu sera moins « déboussolé » en quittant le milieu à 40 ans que s'il le quittait en pleine période de l'adolescence et son lot de fragilités²⁵¹. Chauvel (2006) parle de « socialisation transitionnelle » pour rendre compte de cette période de fin de jeunesse qu'il situe entre 18 et 25 ans, période qui se caractérise, à l'heure actuelle, par la fin de la scolarité, le départ du domicile familial, la recherche d'un premier emploi, etc. Par conséquent, vivre une désaffiliation religieuse dans un contexte où les différents secteurs de la vie sont en forte évolution peut être déstabilisant. De ce fait, l'analyse du désengagement évangélique doit tenir compte du facteur âge et plus particulièrement de la période de la jeunesse comme moment de consolidation des acquis ou comme moment de bifurcations liées aux diverses opportunités que cette période peut offrir (Chauvel 2006), impactant plus ou moins fortement la motivation nécessaire pour ce type d'engagement (Sommier 2005).

A cela se joint la question des acquis. Le facteur de la socialisation (primaire) est un indicateur puissant dans l'explication des comportements et des valeurs à l'âge adulte (Bourdieu 1980 ; Lahire 1995 ; Berger et Luckmann 2008). D'ailleurs, nos analyses sur l'évangélisme suisse nous ont conduit à souligner son importance dans la pérennisation de ce milieu religieux (Stolz, Favre et al. 2013). Cependant, les acquis hérités par les apprentissages faits durant l'enfance n'empêchent pas de nouveaux apprentissages qui peuvent parfois, comme l'indique notre thématique, provoquer de véritables changements (ou désaffiliations) (Berger et Luckmann 2008). Si différents apprentissages peuvent se superposer de manière plus ou moins heureuse, certains d'entre eux « marquent » plus durablement les individus comme cela semble être le cas pour la majorité des désaffiliés de notre travail. L'importance de l'adhésion au contenu de la socialisation reçue durant l'enfance aura, de ce fait, un rôle considérable dans les parcours de désengagement, qui se verra notamment dans les difficultés rencontrées à quitter une manière de penser, difficultés qui peuvent se voir renforcées par la durée du désengagement. Conjointement au degré d'adhésion, il faut également tenir compte de la durée du désengagement. Plus les processus de désaffiliation sont récents (entre 3 à 5

²⁵¹ Cf. Par exemple Galland 2001:103-107 ; 135-170). Toute organisation sociale possède une échelle distribuant des rôles en fonction des âges (échelle sociale et non échelle naturelle/biologique). Les individus sont donc socialisés dans certains rôles à certains moments de leur vie (normes d'âge). Si les structures sociales peuvent être appréhendées via une approche de stratification par âge, celle-ci peut être combinée par l'approche par stratification sociale : les individus passent par une série de rôles en fonction de leur âge mais ils se situent également sur une hiérarchie de positions sociales. Dans cette perspective, l'âge n'est plus considéré comme un élément de stratification dans un ensemble de rôles sociaux ; il est compris dans le processus de vieillissement qui est ajusté au processus d'établissement social basé sur le départ de la famille, le choix du travail, la formation du couple (Galland 2001:103-107). Cf. aussi études sur « parcours de vie » qui mettent en miroir les cadres sociaux (qui offrent des modèles, des rôles) et les trajectoires individuelles ou de groupes. Elles insistent davantage sur les changements opérés au sein des sociétés modernes, notamment au niveau de la pluralité des rôles, des modifications au niveau de l'âge auquel se font différents passages de rôles, la multiplication des choix de vie, etc. Cf. exemple Fillieule 2001 qui propose d'étudier les engagements militants en tenant compte des raisons d'agir des individus mais aussi des positions objectives qu'ils occupent à travers une analyse longitudinale permettant quant à elle de considérer les âges, effets de cohorte sur les engagements.

ans comme cela est le cas pour les plus jeunes des désaffiliés), plus ils seront perçus comme difficiles.

« Le désengagement ne renvoie ni à une situation claire ni à un état définitif. Il faut l'entendre plutôt comme un processus qui, des premiers doutes à la rupture effective, peut s'étirer sur plusieurs années et prendre des formes inattendues » (Fillieule et Broqua 2005:191)

Bien que plusieurs estiment avoir quitté le milieu évangélique depuis un certain temps (participation aux cultes, fréquentation des cercles évangéliques), ils soulignent la difficulté qu'ils ressentent de se sentir véritablement « en dehors », surtout en dehors du système de croyances et de représentations évangélique. Dans nos propos se dessinent certains liens dont il faut tenir compte, à savoir les liens entre désaffiliation comme processus récents (tant que cela paraît difficile) et socialisation réussie (le contenu évangélique a été véritablement transmis à l'individu socialisé, transmission qui se voit dans pratiques et manières de penser, Lahire 1995). Ces derniers paramètres, avec celui de l'âge, peuvent avoir un impact important sur la manière de vivre sa désaffiliation du milieu évangélique, tout comme sur la façon de rendre compte de cette expérience particulière.

Chapitre 10 « L'après ». La suite des processus de désaffiliation²⁵²

Après s'être penchés sur les déclencheurs des désaffiliations puis sur le déroulement même de celles-ci, l'analyse va s'intéresser, cette fois, à la suite de ces divers processus. En somme, s'il y a eu un « avant » et un « pendant », il y a également un « après » désaffiliation. C'est donc sur ce dernier instant que nous allons nous attarder, et plus particulièrement sur le regard que portent les désaffiliés sur leur passé au sein du milieu évangélique et sur les informations qu'ils nous donnent quant à leur situation religieuse « actuelle »²⁵³, autant d'éléments qui vont nous permettre de réfléchir à l'impact du cadre identitaire évangélique sur les individus qui le rejettent, pour tout ou partie, et, à partir de là, sur leur gestion du quotidien et sur leurs projections dans le futur.

(10.1) Dans une première phase de l'étude, il s'agira de dégager la perception générale que les désaffiliés portent sur le milieu, sur les évangéliques, sur leur propre expérience en vue de faire émerger une sorte de définition de l'évangélisme vu par ceux qui partent. Le questionnement continu entre « liberté » et « contrainte » ainsi que les analogies plus ou moins directes avec ce que nous nommons « l'univers sectaire » seront tout particulièrement intéressants et nous tâcherons d'en comprendre les raisons, notamment en tenant compte des interactions que les désaffiliés ont avec « l'extérieur » et avec le milieu évangélique. Nous en profiterons pour tirer des comparaisons entre la définition que les désaffiliés donnent du milieu et celle fournie par le milieu évangélique lui-même.

(10.2) Dans un deuxième temps, le travail portera sur ce que ces personnes estiment avoir gardé et/ou rejeté de leurs années au sein du milieu évangélique, mais aussi ce qu'elles pensent avoir gagné et/ou perdu suite à leur départ. Nous serons attentifs à leurs croyances et pratiques religieuses « actuelles » ainsi qu'à leur façon de se situer dans le monde « au jour d'aujourd'hui » (par rapport au mariage, au divorce, à la sexualité, l'homosexualité ou encore par rapport à l'éducation des enfants). Cette partie soulignera concrètement les différentes facettes que peuvent prendre les désaffiliations religieuses du milieu évangélique via les différents parcours de ces individus, désaffiliations que nous comprendrons également comme une « sortie de rôle ».

(10.3) Finalement, nous synthétiserons l'ensemble de ces résultats et réfléchirons en quoi les représentations du milieu et les situations de vie actuelle de ces personnes (construites sur des rejets et/ou des identifications au milieu) participent au travail de (re)-construction identitaire de ces individus, ou plus précisément à leur « sortie de rôle » ?

Avant de débiter l'analyse, il paraît capital de préciser la façon par laquelle nous avons opéré la distinction entre ces étapes définies de « avant », « pendant » et « après ». Si nous avons souvent répété avoir fait le choix théorique de lire et d'interpréter les

²⁵² Nous avons fait le choix de ce titre car même si nous nous situons dans « l'après désaffiliation », cela ne signifie pas que les processus de désaffiliation soient terminés. Bien au contraire, nous pensons que ce moment participe encore à la désaffiliation, notamment aux processus de prise de distance par rapport au rôle. Nous reviendrons sur cet aspect à la fin de ce chapitre.

²⁵³ Il est évident que nous nous exprimons sur des situations et des états tels que les interviewés nous les ont exposés au moment des entretiens.

désaffiliations d'après une conception processuelle et dynamique, nous devons également préciser comment nous avons traité le matériel, les données pour véritablement parler d'« étapes », de « périodes » ou de « moments ». Dans cette partie, nous nous situons sur le temps présent du langage. Nous nous focalisons sur le regard « actuel » des désaffiliés avec tout ce que celui-ci contient en termes de souvenirs et de reconstructions plus ou moins fiables. Il faut également tenir compte de l'influence du contexte de l'entretien²⁵⁴ et de la situation dans laquelle se trouve le désaffilié à ce moment-là²⁵⁵. Toutefois, malgré la fragilité des souvenirs et les divers facteurs pouvant influencer sur ce regard, la fréquence des thématiques dégagées dans les entretiens des désaffiliés ainsi que leur constante mise en miroir avec des thématiques, cette fois récurrentes chez les évangéliques nous permettent d'appuyer nos propos et d'en garantir la validité. Ceci dit, le pouvoir heuristique des comparaisons établies avec les discours des évangéliques ne vise à produire ni une hiérarchisation ni un jugement de valeur supposant un discours plus « vrai » qu'un autre. Au contraire, le travail comparatif permet véritablement de découvrir des traits significatifs et distinctifs de ces deux groupes.

Une nouvelle fois, nous serons frappés par la régularité des thématiques, l'occurrence de certains mots qui nous laissent supposer l'existence d'imaginaires qui traversent les récits des désaffiliés et que nous chercherons à comprendre et à expliquer.

10.1 Regard sur le milieu et sur son passé

Dans un premier temps, nous allons questionner « l'après » désaffiliation en partant du regard porté par les désaffiliés sur leur ancien groupe d'appartenance²⁵⁶. Quand il s'agit de s'exprimer au sujet du milieu évangélique et des individus qui le composent ou encore de donner son avis en ce qui concerne son expérience au sein de ce milieu, les désaffiliés ont une opinion plutôt tranchée et quasiment unanime : critiques et reproches parsèment les références et les descriptions du milieu et tendent à créer une tension permanente entre les notions de « liberté » et de « contrainte ». Si une certaine homogénéité émerge des récits, il faut d'emblée mettre en avant une différence en termes d'intensité : les désaffiliés les plus déçus et/ou blessés seront les émetteurs de remarques les plus virulentes.

10.1.1 Le milieu évangélique : « à la limite des principes de la secte »²⁵⁷ ?

Quel regard les désaffiliés portent-ils sur le milieu évangélique ? Tout d'abord, nous pouvons dire que globalement, ils paraissent attentifs à ne pas vouloir généraliser leurs propos et recentrent souvent leur discours sur leur propre expérience, affirment parler

²⁵⁴ Le discours du désaffilié est orienté par le chercheur, les questions de recherche qui tournent autour du « pourquoi », « comment » et « avec quels effets » quitte-t-on le milieu évangélique.

²⁵⁵ Notamment affective, psychologique.

²⁵⁶ Avec ce terme, nous renvoyons à la période où ces personnes estimaient faire partie du « groupe évangélique » et/ou étaient perçues par l'extérieur comme faisant partie de ce groupe (« visibilité sociale ») (Brown 1988). Nous parlons « d'ancien » car plus personne ne s'identifie au groupe évangélique. Nous aurons l'occasion de développer plus en détails cet aspect au point 10.2.3 de ce chapitre.

²⁵⁷ Nous reprenons l'expression de Yvan.

de leur vécu ou de leur Eglise²⁵⁸. Néanmoins, pour l'observateur extérieur, il est intéressant de constater l'occurrence de certaines thématiques à l'intérieur des dix-sept entretiens et notamment l'emploi d'un vocabulaire proche de ce qui est communément dit au sujet des sectes²⁵⁹ pour parler du milieu évangélique. Même si les désaffiliés ne définissent jamais clairement le milieu évangélique de « secte », ils auront tendance à mobiliser un ensemble de termes et d'expressions proches de la terminologie et de l'imaginaire reliés à l'univers sectaire pour parler de son fonctionnement interne, de son système de croyances ou encore du type de comportement des évangéliques. Ces analogies plus ou moins directes vont développer une image spécifique du milieu évangélique, celle du milieu vu par ses désaffiliés, de laquelle émergent les tensions entre « liberté » et « contrainte ».

Ainsi, en parcourant les dix-sept récits, nous avons relevé plusieurs énoncés, relativement explicites, utilisés pour décrire le milieu évangélique²⁶⁰ :

Tableau 5 (T5) : Tableau regroupant les énoncés en fonction du fonctionnement général - du système de croyances et des caractéristiques des individus

Fonctionnement général et type de comportement	Fonctionnement et effets du système de croyances	Caractéristiques individus
<p>« Bulle » « Moule » « Enfermement » « Isolement » « Tendance sectaire » « A la limite des principes de la secte » « Dérives » « Une entreprise qui veut prendre des adeptes »</p>	<p>« Conditionnement » « Lavage d'esprit » « Lavage de cerveau » « Manipulation » « Endoctrinement » « Inculquer » « Détournement de la réalité » « Manichéen »</p>	<p>« Petit troupeau » « Moutons »</p>

a) Les comportements des évangéliques

Ces termes sont utilisés par exemple lorsque les désaffiliés fournissent des descriptions quant aux comportements des individus qui composent les Eglises évangéliques, comportements qu'on décrira alors d'après le dévouement, le repli sur soi ou le fait de détenir la vérité à l'image des propos de Yvan :

²⁵⁸ Nous sommes frappés par la réflexion qui soutient l'ensemble de ces dix-sept entretiens. En effet, nous pouvons sentir que les désaffiliés ont largement cherché à comprendre, expliquer, pour soi et pour les autres, leur expérience dans le milieu évangélique. Il s'agit de l'impression de l'observateur externe et elle ne vise pas à donner plus de crédit aux discours des désaffiliés. Elle souligne simplement l'importance de cette expérience et le besoin de lui donner un sens.

²⁵⁹ Nous entendons par là la vision relativement péjorative des sectes telle qu'elle peut être comprise dans le sens commun. Cette notion n'est donc pas employée ici dans son sens sociologique classique (Weber, Ttroeltsch).

²⁶⁰ Expressions tirées de tous les entretiens confondus.

« Dans les Eglises évangéliques, une des autres grosses difficultés c'est l'aspect de l'activisme parce que c'est souvent des Eglises où (...) vu qu'il y a une démarche de foi, une démarche finalement assez piétiste comme ça, il y a un engagement (...) mais je dirais c'est même une demande souvent qui est cachée, c'est sous-jacent d'implication totale donc on est des fois à la limite des principes de la secte (rires) même si chacun est libre (...) il y a pas de forcing mais y a des aspects petit troupeau comme ça, avec ce côté où on prétend détenir la vérité donc en même temps, on protège cette vérité, on est bien tous ensemble, le monde extérieur est mauvais »

Donnons encore la vision de Sabine concernant la tendance des évangéliques à ne rester qu'entre eux et, par conséquent, à créer des frontières avec tout ce qui peut être extérieur à leur monde :

« C'est très jugeant donc c'est des gens qui vont analyser tout ce que tu fais et puis si tu écoutes de la musique par exemple qui n'est pas chrétienne c'est forcément de la musique satanique. Ou si tu sors avec des amis qui ne sont pas chrétiens, s'ils vont t'emmener dans des trucs louches enfin, tu vois ça a un petit côté sectaire quand même, il faut bien le reconnaître »

Marco qui parle de la tendance des évangéliques à prétendre être sélectionnés (« *auserwählt* ») par Dieu, soulignent également que les Eglises évangéliques peuvent prendre parfois des orientations sectaires (« *sektiererische Züge* ») bien qu'il les distinguent des « sectes classiques » car elles laissent les individus libres de rester ou de partir :

« darum würde ich auch immer sagen, Freikirchen haben aber es sind keine klassischen Sekten ähm sie lassen einem doch noch den Willen dabei zu bleiben oder auszusteigen »²⁶¹

b) Les modalités et le contenu des croyances et des pensées évangéliques

Une large partie des références aux représentations de l'univers sectaire est mobilisée pour décrire le système de croyances évangélique en lui-même et les diverses techniques employées par les Eglises pour l'appliquer. Mélissa donne sa propre compréhension des procédés d'éducation des Eglises évangéliques. D'après elle, ces procédés pourraient avoir la particularité de retenir les individus dans ce système de pensée religieux :

« (L'Eglise) met sur pied une institutionnalisation de la scolarisation chrétienne de manière à ce que les gens ne s'en n'aillent pas et à ce niveau-là je pense qu'il y aurait des interrogations à faire parce qu'il peut y avoir ce côté lavage d'esprit et après c'est difficile dans sortir »

Entre les propos de Marco et ceux de Mélissa, nous retrouvons toutes les complications

²⁶¹ « c'est pourquoi je dirai toujours, les Eglises libres ne sont pas des sectes classiques, elles laissent encore la volonté de rester ou de partir »

que certains désaffiliés ont rencontrées quand ils ont voulu quitter le milieu : la « facilité » de quitter le groupe, mais les difficultés de quitter la structuration de la pensée évangélique.

Certaines de ces expressions se trouvent également mobilisées pour expliquer comment, d'après les désaffiliés, le milieu procède pour indiquer aux individus quel comportement est toléré ou prohibé, quelle conduite est possible ou non. Il ressort généralement que ces indications ne sont pas dites « *explicitement* » mais plutôt formulées « *indirectement* », passant par des messages, des attitudes ou des regards devant faire comprendre à la personne ce qu'elle doit ou ne doit pas faire. Citons différents exemples pour éclairer nos propos. Charlotte explique que ces « *messages indirects* » pouvaient être donnés par le pasteur durant le culte. Celui-ci partait alors d'un verset biblique et racontait ensuite des anecdotes, des histoires concrètes qui se terminaient toujours par « *une petite morale* ». A ses yeux, le fait que les choses ne soient pas dites clairement ne permet pas de cerner véritablement les enjeux des messages :

« Oui c'était amené d'une manière très indirecte parce que si le pasteur il arrive et (dit) "vous devez pas voler" point ben, de toute façon qui voudrait voler mais bon bref, ça passerait moins bien qu'une petite anecdote avec quelqu'un qui a volé une pomme et j'en sais rien et voilà donc c'était toujours amené de manière, je veux pas dire sournoise parce que moi j'ai jamais de souvenirs concrets où on m'a dit "tu fais ci, tu fais ça, tu fais pas ci, tu fais pas ça". Il y a jamais eu de paroles directes. Donc c'est d'autant plus dur justement de s'en sortir parce que tout est amené de manière un petit peu, on tourne autour du pot donc si on est assez malin, on comprend vite ce qu'ils veulent nous dire par là (rires) »

De la même manière, Alvaro raconte comment durant les cultes auxquels il assistait, certains sujets étaient évoqués, toujours « *indirectement* », « (flottant) *dans l'air* », pour signifier ce qu'il fallait faire ou non, ce qui était « *péché* » de ce qu'il ne l'était pas. Il donne l'exemple de la masturbation :

« Des fois ils (les péchés) sont pas dits directement, c'est pas des trucs très directs mais tu sens toujours autour de toi, tu sens cette conception (ce qui est bien et ce qui est mal) qui flotte un peu dans l'air (...) Je savais pas exactement ce que c'était (la masturbation) mais le pasteur dit "ouais et c'est comme la masturbation (...) qui fait périr les gens" ou je sais pas quoi. Un truc boum boum, une petite phrase comme ça, qui n'avait rien à voir avec tout ce qu'il disait avant mais il l'a sortie de je ne sais pas où puis il la laisse »²⁶²

²⁶² Cette impression de phrases quelque peu sorties de leur contexte voire hors contexte a été également ressentie par les chercheurs eux-mêmes lors d'une observation d'un culte dans une Eglise évangélique du sous-milieu charismatique. Il s'agissait d'une Eglise qui vise uniquement un public jeune. Elle mise sur un type de communication très dynamique, se voulant proche des préoccupations des adolescents et des jeunes adultes, et emploie un support technique dernier cri. C'est donc lors de la participation à un des cultes dominicaux de cette Eglise, cultes qui se tiennent le soir, que les chercheurs ont vécu le même sentiment qu'Alvaro : après avoir vanté les mérites d'Internet et des dernières technologies, le pasteur est venu à parler du fait d'être, grâce à l'aide de Dieu, un « leader » de sa vie, un « leader » au travail, un « leader » dans sa famille. C'est alors qu'il rappela rapidement, avant de poursuivre le développement de sa thématique, que le leader de la famille était bien l'homme. Cela peut être interprété comme une petite intrusion normative de type conservateur dans le fil de la discussion, resituant les rôles homme - femme.

Ces procédés sont fortement remis en question par plusieurs désaffiliés. Dans ce type de démarche, ils reprochent le peu de liberté laissée à la personne pour décider d'elle-même, mais aussi pour prendre conscience de la teneur même des obligations et/ou interdictions formulées par le milieu évangélique (Eglises ou individus). A la question de savoir quel rôle a joué le catéchisme et l'Eglise dans son éducation, Elisa répond :

« En fait ça dirigeait un peu toute la façon de penser, on nous disait des choses qui étaient comme ça, et en fait moi je réfléchissais pas tellement pourquoi c'était (...) comme ça et pas autrement, on nous disait ça c'est bien, ça c'est bien et ça c'est pas bien, c'est mal et pis voilà c'est fini (...) c'était parce que la Bible le dit (...) en fait moi je remettais pas vraiment en question parce que c'était comme ça depuis toujours (...) et justement si on pensait pas comme ça, on était dans le faux donc autant se dire c'est vrai et être dans le juste »

Dans cet ordre d'idées, Mélissa parle de l'évangélisme comme d'un « mouvement *super subtil* ». D'après elle, il prône le choix individuel, mais en réalité, de par le système même sur lequel il fonde ses croyances, il n'indique qu'une seule et « bonne » voie à suivre ce qui, par conséquent, annule toute notion « *d'alternative* » et de liberté :

« Il y a cette notion de libre arbitre en te disant que Dieu t'as donné la conscience du Bien et du Mal et maintenant c'est toi dans quelle direction 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 »

La question du choix est également posée par Charlotte lorsqu'elle évoque son mariage. Selon elle, cela a davantage été une « *obligation morale* » ou un « *conditionnement* » dû à un environnement valorisant fortement ce type d'union :

« Mes parents, même s'ils font partie de l'Eglise (nom de l'Eglise), ils m'ont jamais dit "(...) on veut que tu te maries avec lui ". J'ai jamais vraiment eu une obligation mais par contre, j'explique ça maintenant plutôt par une obligation morale quand même (...) moi je trouve qu'on est quand même mis dans une certaine bulle et finalement, on voit tout le monde autour de nous qui se marie et ça devient un petit peu la norme. On nous fait comprendre aussi à travers des messages 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, j'aimais cette personne, j'étais plus ou moins bien avec et c'est vrai, on réfléchit pas trop, au bout de trois ans et bien on se marie et j'étais toute contente, j'ai jamais été malheureuse (...) c'est ça des fois que je reprocherais aujourd'hui à la religion, c'est que, en tout cas moi dans (mon) milieu (...) c'était jamais des ordres mais indirectement, ça l'était, c'était un conditionnement, vraiment (...) Donc je ne leur en veux pas mais c'est vrai que finalement, j'ai eu le choix et pas eu le choix de me marier »

On peut voir une similarité avec les propos tenus par Alvaro au sujet de son mariage. A la question de savoir pourquoi il s'est marié, il insiste à plusieurs reprises sur les

nombreux « *modèles* » de mariage que lui et sa femme ont eu autour d'eux. Il explique cette union par son envie de se conformer à ces modèles et de les vivre.

10.1.2 Les évangéliques : entre moquerie et incompréhension

De manière générale, le discours tenu par les désaffiliés sur le milieu est passablement négatif. Le ton change peu lorsqu'il s'agit de s'exprimer au sujet des individus qui le composent. Plus que négatif, le discours peut parfois être moqueur. D'ailleurs, ils sont plusieurs à se dire conscients de ne pas arriver à avoir un regard neutre et de ne se rappeler ou de ne relever que les points négatifs. Ils emploient les mots tels que « *stéréotype* » ou « *caricature* » pour signifier leur vision.

Par exemple, Mathilde rigole en disant qu'elle trouve les évangéliques parfois « *cinglés* » ou Charlotte s'excuse tout en émettant : « *je suis horrible mais c'était un peu des gens voilà euh gentils, tout va bien, tout est beau, tout est rose* ». D'ailleurs, elle explique qu'elle fait des efforts pour essayer de les respecter :

« S'il y en a qui croient en ça, et bien qu'ils y aillent (à l'Eglise) mais c'est vrai que je souris parce que des fois, c'est quand même difficile quand on a vécu certaines choses, des fois de rester respectueux dans les propos, des fois j'aurais tendance à être un petit peu moqueuse mais finalement non, je me retiens toujours et j'ai toujours ma conscience qui me dit "mais Charlotte, bascule pas là-dedans" parce que c'est aussi facile de quitter un milieu et après de cracher sur les gens donc non je respecte mais c'est vrai que des fois je me dis "mais mon Dieu comment j'ai fait pour aller là-bas ?"»

L'image de l'évangélique gentil et naïf se trouve complétée par la conception de Mélissa qui rajoute l'idée que les Eglises évangéliques peuvent servir à intégrer des personnes en marge de la société :

« C'est un mouvement qui permet à tous ceux qui sont mal dans le monde ou qui n'ont pas de place, de se sentir mieux à leur place parce que (...) c'est horrible à dire mais ceux qui ont peu d'intégration sociale physiquement donc pas des beautés incroyables c'est hyper caricatural ce que je dis mais en même temps je pense qu'il y a un fond (...) qui peut être intéressant à creuser. Finalement les gens qui sont en marge de la société ils trouvent un moyen de se réintégrer par le biais de ce genre de communauté... il y a beaucoup de gens que je connaissais à l'époque qui avait peu d'amis à l'extérieur »

Quant à Sabine, elle ne cherche pas à modérer ses propos. Elle compare à plusieurs reprises les évangéliques à des « *illuminés* » qui font « *tout un crique* ». Elle se rappelle d'un événement qui l'avait marqué enfant. De son discours ressort l'idée que les évangéliques n'arrivent pas à faire la part des choses entre leurs croyances et la vie réelle :

« Je te donne un exemple concret qui pour moi m'a beaucoup choqué quand j'étais gamine parce que j'ai fait donc des camps chrétiens et puis à un moment donné il y a une dame qui faisait des décorations (...) dans une salle sur un escabot (et) elle est tombée sur la tête et elle s'est fait une

énorme bosse, enfin je veux dire vraiment le truc, moi j'aurais été à l'hôpital, elle avait vraiment une sale tronche. Et puis son mari, tout de suite, l'évangéliste de première, tu sais en sandales qui dring dring [imitant le son d'une guitare] dans la rue, s'est tout de suite précipité en disant « venez nous allons prier, imposez les mains ». Je me disais « pauvre con, emmène-la à l'hôpital, je veux dire arrête avec ce cirque ». Enfin que tu y croies c'est bien mais je veux dire... Je trouve c'est des gens qui arrivent plus à distinguer »

Si les évangéliques récoltent de nombreuses remarques négatives, les désaffiliés adoptent en général un ton quelque peu différent lorsqu'ils s'expriment au sujet de leur entourage familial, entourage avec lequel ils gardent des contacts contrairement à leurs anciens cercles de connaissances ou d'amis évangéliques. Si leurs propos sont plus tolérants, du fait certainement de l'affection qui les relie, cela n'empêche pas Elisa, par exemple, d'observer sa famille avec tristesse et incompréhension. Elle trouve que ses parents ont des « œillères » et aimerait qu'ils puissent changer :

« Quand je regarde mes parents, j'ai l'impression qu'ils sont complètement enfermés dans leur monde, dans leur religion et puis que justement ça a tellement d'implication dans leur quotidien (...) maintenant chez eux, il n'y a que des bouquins de religion, de chrétiens persécutés, comment évangéliser les autres, il 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 »

A l'inverse d'Elisa, Charlotte préfère que ses parents, surtout sa mère qu'elle définit de plus religieuse, ne sortent pas du milieu. D'après elle, si sa mère venait à remettre en question son adhésion, elle serait vraiment « mal » :

« Ma mère, elle (a été) tellement éduquée là-dedans (et d'une) manière plus rigide (que) ce que j'ai vécu qu'elle non plus elle n'avait pas le choix. Finalement je ne souhaite pas qu'elle sorte du milieu parce que je me dis elle risque d'être sacrément mal. Quand on a fondé toute sa vie, cinquante ans de sa vie sur certaines valeurs auxquelles on croit, auxquelles on se rattache finalement je préférerais qu'elle reste dans ce milieu-là et puis qu'elle, entre guillemets, qu'elle meure en croyant ce qu'elle croit aujourd'hui. Mon papa, c'est peut-être différent parce que lui il a eu un passé complètement athée (...) Et je pense que si lui un jour il remettait tout ça en question, je pense que lui il aurait pas trop de problème (pour) atterrir sur ses deux jambes »

Finalement, d'autres sont rassurés de voir que leurs parents sont devenus plus souples ou sont plus souples comparativement à l'ensemble des évangéliques comme c'est le cas d'Alvaro. Il explique avoir le soutien de ses parents malgré le fait qu'il soit séparée de sa femme qu'il a trompée :

« C'est quelque chose qui me rassure par rapport aussi à la religion en général, c'est-à-dire voilà je vois l'exemple de mes parents qui sont pas, qui étaient dogmatiques mais aussi en même, ils arrivent à dépasser ça pour arriver vers un niveau humain, de compassion humaine »

Une nouvelle fois, la notion d'humanité est mobilisée pour définir une attitude qui reconnaîtrait les faiblesses de l'individu et serait moins tournée uniquement vers la poursuite d'un idéal chrétien. Ainsi Mathilde a accueilli l'annonce du divorce de ses parents avec tristesse, mais aussi voire surtout avec un énorme soulagement :

« Le divorce de mes parents, pour moi, (...) ça a été vraiment, oui, je me suis dit "ffffffffffffff mes parents sont des êtres humains comme les autres en fait, Dieu merci" »

10.1.3 Etre évangélique : était-ce mon choix ?

Parallèlement aux nombreuses critiques dirigées contre le milieu, ils sont quelques-uns à finalement remettre en question leur éducation évangélique en s'interrogeant sur la part de liberté qu'ils ont eue ou non quant au fait d'être évangélique. Le contenu de leur questionnement suit parfaitement les descriptions et représentations qu'ils ont formulées au sujet du milieu évangélique et des parallèles établis avec certaines thématiques reliées à l'univers sectaire.

Cela a déjà été évoqué précédemment, la grande majorité des désaffiliés, pour ceux qui ont grandi dans une famille évangélique, ont vécu leur éducation d'une façon contraignante et stricte. Quand ils se remémorent leur enfance, ce sont généralement des souvenirs d'interdits et d'obligations qui reviennent²⁶³. Ils sont plusieurs à évoquer les mêmes idées que Philipp qui nous dit que le « *dimanche était pour (lui) un devoir* »²⁶⁴, Bettina qui décrit son engagement évangélique comme un « *devoir* » plutôt que comme une « *volonté* »²⁶⁵ ou encore Sabine qui explique qu'elle était obligée d'accompagner ses parents à l'Eglise le dimanche si elle voulait recevoir son argent de poche²⁶⁶. Pour certains, ces sentiments se mêlent à des reproches dirigés contre les parents. Charlotte, par exemple, se demande parfois si elle en veut à sa mère concernant l'éducation qu'elle lui a donnée :

« Je me suis posée la question si j'en voulais à ma mère ou pas, je ne sais 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 ne peux pas m'empêcher de me poser ».

Les reproches que formule quelques fois Charlotte sont motivés par des peurs qu'elle a ressenties enfant face à certains contenus mettant en scène le Diable. Ces reproches

²⁶³ Il faut cependant tenir compte de la distinction que plusieurs désaffiliés font entre leur éducation de type religieux et leur éducation plus générale. En général, ils sont satisfaits voire très satisfaits de cette dernière et pensent avoir eu de bons parents.

²⁶⁴ « *Sonntag ist für mich immer ein Müssen gewesen* ».

²⁶⁵ « *Müssen als ein Wollen* ».

²⁶⁶ Face à ces nombreuses interdictions et/ou obligations, beaucoup de désaffiliés disent avoir élaboré des stratégies de « *dissimulation* » ou avoir menti. Parmi ceux-ci citons Alvaro qui rigole en expliquant que « *les choses qu'il ne fallait pas faire, fallait absolument pas les dire* » ou encore Mathilde qui rit aussi en disant « *avec un entourage aussi strict, je suis devenue quand même assez bonne à l'art de la dissimulation et du mensonge (rires) juste pour réussir à faire ce que j'avais envie de faire finalement* ».

questionnent une nouvelle fois le conditionnement qui découlerait de l'éducation évangélique :

« Je me souviens y avait des chansons qui me foutaient les boules, on devait chanter des chansons sur le Diable. Quand on a 7 ans (...) c'est vrai que des fois, j'en veux à mes parents parce que, quand j'étais petite, j'avais peur du Diable, des fois je faisais des cauchemars du Diable mais je me pose la question, je me dis finalement si mes parents ne m'en avaient jamais parlé, est-ce que vraiment j'aurais fait des cauchemars sur le Diable ? »

Mélissa opère une distinction entre ceux qui s'affilient volontairement et ceux qui naissent dans des Eglises évangéliques. Elle étaye sa réflexion en donnant l'exemple de ses parents dont elle suppose le « *choix conscient* » de devenir évangéliques, décision qu'ils ont prise à l'âge adulte. Elle est beaucoup plus sceptique en ce qui concerne la liberté de choisir pour les enfants des évangéliques²⁶⁷.

L'évocation de cet ensemble de termes et d'expressions souvent empruntés à l'imaginaire commun de la secte pour parler du milieu évangélique permet également de faire un lien avec la manière dont plusieurs désaffiliés expriment leur départ, en insistant sur leur besoin ou nécessité de se dégager de leur propre contrôle et du contrôle du groupe. Lorsqu'ils évoquent leur désaffiliation, ils parlent en termes de délivrance : ils ont dû « *se libérer* », « *se détacher* » ou encore « *s'émanciper* » du milieu et de son système. La notion de liberté, voire de libération est relativement palpable dans les propos tenus par Philipp. D'ailleurs, elle est d'autant plus palpable que le poids de devoir suivre l'idéal chrétien est tangible dans son discours. A partir du moment où il ne s'est plus situé dans la dynamique de cette recherche de l'idéal, il n'a plus été sous « *pression* » (« *Druck* »). Il le vit comme un « *énorme soulagement* » (« *eine grosse Erleichterung* ») :

« Immer nach diesem Ideal f -bild das sie dort predigen zu leben also keine Sünden zu machen, jenes nicht zu machen, dieses nicht zu machen, hier korrekt zu sein, mit Menschen richtig um umzugehen und dieses Ideal habe ich nie können leben, das habe ich nie erreicht. ... Obwohl es verlangt worden wäre ist ... es verlangt worden ist oder? Und weil ich jetzt nicht mehr dabei bin muss ich mich nicht mehr ... unter Druck setzten zum diesem Ideal nachzuleben. Das ist eine grosse Erleichterung ja »²⁶⁸

Il rajoute plus loin qu'il ne voudrait pas retourner dans une Eglise par peur de perdre son indépendance (« *Selbständigkeit* »). Il aurait peur qu'on décide à nouveau pour lui (« *dass wieder jemand mich fremdbestimmt* ») :

« Ja, also ich hätte glaube ich Angst davor zum meine Selbständigkeit, meine Autonomie zu verlieren wenn ich irgendwo wieder beitreten würde (...) ich

²⁶⁷ D'une certaine manière, elle distingue la première génération de convertis à la seconde, à la façon de l'auteur Yinger qui questionne l'arrivée d'une deuxième génération au sein d'un regroupement de type secte d'après le principe de l'affiliation volontaire (1970).

²⁶⁸ « *C'était toujours cet idéal de vie qu'ils prêchaient, ne pas commettre de péchés, ne pas faire ça, ne pas faire ci, être correct, se comporter correctement avec les gens, et cet idéal je ne l'ai jamais vécu, je ne l'ai jamais atteint. Même s'il était exigé. Maintenant que je n'en fais plus partie, je ne suis plus sous cette pression de vivre d'après cet idéal. C'est un énorme soulagement* »

hätte Angst davor zum wieder ... so in eine Gemeinschaft beizutreten und meine Unabhängigkeit zu verliere, dass wieder jemand mich fremdbestimmt»²⁶⁹

La question du choix de ce type d'éducation peut également être observée sous l'angle de sa difficile remise en question. En effet, certains émettent plus ou moins clairement le sentiment de ne pas avoir toujours compris ce qu'il leur arrivait lorsqu'ils remettaient en question leur engagement évangélique. D'un point de vue extérieur, il ressort de certains entretiens l'impression qu'ils n'ont pas toujours été maîtres de leurs processus de désaffiliation. Le sentiment de « *ne pas comprendre ce qu'il arrive* », les pleurs ou les longues périodes de malaise voire de mal-être sans pouvoir en cerner les causes se retrouvent, par ci par là, dans les divers entretiens et nous permettent de soutenir notre hypothèse d'un certain sentiment de passivité durant le déroulement des désaffiliations.

10.1.4 Synthèse : La description du milieu évangélique par les désaffiliés

Quel type de description du milieu évangélique émerge de ces données ? Il se dégage de façon intéressante une image relativement homogène – négative – du milieu qui se construit sur le couple antagoniste de « liberté – contrainte ». A la manière d'un fil rouge, il maintient la trame d'une bonne partie de ces discours. Qu'il s'agisse de s'exprimer au sujet du fonctionnement des Eglises évangéliques, du déroulement des cultes, de décrire son ancien entourage évangélique, de parler de ses propres parents ou encore de réfléchir sur son éducation religieuse, les propos sont constamment soutenus par cette tension : où se trouve la liberté quand on ne voit que des contraintes dans les façons de faire, d'agir ou de penser ? Dans ce registre précis interviennent alors des références plus ou moins directes avec l'univers sectaire. Nous aimerions apporter quelques pistes de réflexion sur ce type spécifique de définition. Pour ce faire, nous pensons qu'il faut :

1. Tenir compte du besoin, conscient ou non, des désaffiliés de signifier/expliciter ce qu'ils ont vécu en marquant une distance symbolique d'avec leur ancien groupe d'appartenance qui passe par une profonde remise en question, voire dévalorisation de celui-ci. Remise en question ou dévalorisation soutenue par l'intensification des interactions avec « l'extérieur » ;
2. Tenir également compte du travail de distinction, conscient ou non, des désaffiliés par rapport aux propres compréhensions et définitions des évangéliques.

Comme nous l'avons précisé en introduction de ce chapitre, les comparaisons faites entre les discours tenus par les désaffiliés et ceux des évangéliques ne visent à aucun moment à établir une hiérarchisation, ni à émettre des jugements de valeur. Nous souhaitons véritablement dégager des traits significatifs aux deux groupes, significatifs par rapport à leur situation respective (être « dans » ou « en dehors » du milieu), significatifs également par rapport aux cadres de socialisation dans lesquels ils se situent lors de l'énonciation de leurs propos (structures « favorables » ou non au milieu évangélique). En cela, nous rejoignons la ligne théorique d'auteurs qui accordent de

²⁶⁹ « *J'aurais peur de perdre mon indépendance, mon autonomie si j'intégrais de nouveau (une Eglise). J'aurais peur de ça en réintégrant une communauté et de perdre mon indépendance, qu'on décide à nouveau pour moi* »

l'importance aux processus de socialisation, aux interactions et échanges avec des autrui significatifs dans l'élaboration de sa compréhension du monde (Wright 1987 ; Berger et Luckmann 2008 ; Derocher 2008).

1. L'influence de l'extérieur dans la compréhension de soi. Concernant le premier point mis en exergue, nous supposons que ces perceptions négatives ne peuvent être interprétées en dehors de nos analyses précédentes. Elles font écho aux déceptions, désillusions et difficultés ressenties par un certain nombre de désaffiliés. En partant une nouvelle fois, de la distinction entre les individus les plus affectés par leur désaffiliation et ceux pour qui cela s'est déroulé sans trop d'encombre, nous pouvons rappeler que pour le premier groupe d'individus un véritable travail, voire un « combat » mental a été amorcé pour se détacher du système de pensée évangélique (cf. chapitre 9). La question du choix semble alors pouvoir se poser légitimement aux yeux de ces désaffiliés : les difficultés de partir qui sont essentiellement de l'ordre du psychisme, sont à la hauteur de l'impression de ne pas avoir eu le choix que de faire ou de penser de telle ou telle façon. De plus, des descriptions que donnent les désaffiliés du milieu émergent une forte prise de distance et une puissante délégitimation de celui-ci : le milieu évangélique, tel que le décrivent les désaffiliés, semble prendre la forme d'un monde qu'on ne s'approprie plus, qu'on ne comprend plus, duquel on s'est distancié, voire un monde qu'on estime parfois n'avoir jamais voulu habiter.

Au-delà de ces sentiments, voire de ces ressentiments, nous aimerions apporter une autre hypothèse qui pourrait éclairer les raisons d'un discours si négatif, voire du recours aux analogies avec les « sectes » pour décrire le milieu évangélique. L'explication tiendrait de la familiarisation plus soutenue avec de nouvelles façons d'interpréter le monde et notamment les religions, à savoir la perception sécularisée, plurielle, mais aussi parfois réductrice de l'opinion publique telle qu'elle peut se trouver dans les écoles, les universités, le lieu de travail ou dans la rue. N'a-t-on pas tendance à parler des « sectes » comme des groupes qui se couperaient du monde extérieur, qui brimeraient la liberté des individus, qui les manipuleraient mentalement, ces derniers ayant alors de la peine à discerner clairement la situation car trop conditionnés par leurs croyances, etc. ? (Cf. par exemple Stolz et Baumann 2009a:83-86). Ainsi « l'univers sectaire », tel qu'il est compris dans sa dimension polémique et par l'opinion publique, fournirait des bases, des éléments pour rendre compte de son expérience et de son ressenti, bases que l'on peut autant s'approprier que rejeter comme nous allons le voir.

Plusieurs désaffiliés évoquent avoir essayé des remarques quant à leur appartenance religieuse, soit quand ils étaient encore membres, soit après. Ces remarques proviennent d'individus qui ne font pas partie de leur entourage ecclésial. Ce sont les personnes que nous avons « rencontrées » au point 8.1.2 lorsqu'il s'agissait de montrer l'influence de l'extérieur dans la phase préliminaire des désaffiliations ou encore au point 9.1.3 quand les désaffiliés ont cherché à « intégrer le monde », intégration qui s'est faite notamment grâce à l'aide de ces personnes. Celles-ci sont devenues des autrui de plus en plus significatifs pour les désaffiliés. Par conséquent, leurs conceptions ont participé / participent également à la compréhension que ces derniers formulent à l'égard de leur ancien groupe. Ceci dit, les désaffiliés n'adoptent pas aveuglément les nouvelles conceptions qui leur parviennent aux oreilles. Il est intéressant de souligner que ceux qui font mention du regard extérieur sur l'évangélisme, sont à la fois critiques des jugements tout en s'accordant à ceux-ci. Prenons les propos tenus par Mathilde. On y voit l'influence de ses nouvelles socialisations au sein de l'université et les échanges qu'elle y a développés. Dans le premier extrait, elle commence par marquer une certaine

distance face à ce qu'elle appelle une « *stigmatisation* » des évangéliques de la part des étudiants qui pensent qu'il s'agit d'une communauté fermée. Cependant, elle embraye directement par la confirmation de cette opinion :

« Je trouve qu'à l'uni, il y a une réaction très vive, il y a eu pas mal de stigmatisation et puis de stéréotypes à propos des évangéliques, c'est-à-dire que tu dis que tu es évangélique, ce n'est pas le truc anodin (...) ils sont très curieux et ils ont aussi beaucoup d'a priori sur ce que c'est et puis qu'ils voient ça comme une communauté extrêmement fermée et... comme je te le disais avant, c'est le cas »

Un peu plus loin dans l'entretien, elle continue en disant qu'elle ne présente pas automatique son passé d'évangélique afin d'éviter toute remarque ou tout « *préjugé* ». Elle s'accorde sur l'opinion que les évangéliques ont « *des idées complètement farfelues* » et apporte une lecture plus politiste des comportements des électeurs croyants :

« Mais effectivement ce n'est pas forcément un truc que je dirais à quelqu'un, genre en le croisant dans les couloirs "Salut je suis évangélique" ou "je viens d'une famille évangélique" parce qu'effectivement je pense que les gens ont énormément de préjugés sur... C'est une secte, les gens là-dedans ont des idées complètement farfelues et que quelque part oui y a aussi enfin étant en sciences sociales, (avec une) réflexion politique, je pense que la religion, ça c'est un autre domaine assez bargeot mais très intéressant, c'est-à-dire que je pense que le fait d'être affilié à ce genre de groupe religieux détermine la façon dont les gens votent et leur comportement politique parce qu'ils vont s'arrêter à un certain nombre de trucs très terre-à-terre, pour ou contre l'avortement. Ca, on le voit très clairement aux Etats-Unis. Je pense que ma cousine, typiquement, elle voterait Bush parce qu'il est contre l'avortement²⁷⁰ »

Philipp, quant à lui, explique ne pas s'être vraiment intégré à l'école et que cela venait autant de lui que des autres enfants. D'après lui, les gens de sa région sont « *septiques* » par rapport aux Eglises évangéliques qu'ils assimilent à des sectes. Contrairement à Mathilde, il se distancie de cette conception qui l'a blessé. Philip nous dit :

« Weil äh weiss nicht in diesen ländlichen Regionen sind die Leute zum Teil schon recht skeptisch eingestellt gegenüber so Freikirchen (...) Und es wird einfach als Sekte bezeichnet oder? Und das habe ich heute nicht das Gefühl, das habe damals nie das Gefühl gehabt dass es eine Sekte ist ... und das hat mir weh gemacht dass jemand das als Sekte bezeichnet. Weil ich habe es damals ja selber auch noch wollen, bin ja dann auch dabei gewesen und ... habe es richtig gefunden oder? hat sicher ziemlich geprägt ja »²⁷¹

²⁷⁰ Une partie de la famille de Mathilde est américaine et évangélique.

²⁷¹ « Parce que je ne sais pas, dans ces régions rurales (campagnardes), les gens sont plutôt sceptiques par rapport aux Eglises libres. C'est plutôt défini comme des sectes. Et maintenant, je n'ai pas le sentiment, je n'ai jamais eu le sentiment que c'était une secte et ça m'a fait de la peine qu'on la définisse comme une secte parce que moi-même je l'ai voulu (faire partie de cette Eglise) et j'en ai fait partie... j'ai trouvé ça juste oui, ça m'a assez marqué »

Ses propos vont dans la direction de notre hypothèse : les évangéliques – actuels ou ex – sont confrontés à ce type de discours ambiant qui associe l'évangélisme à des sectes. Et en effet, on retrouve également dans les entretiens menés auprès des évangéliques des mentions du regard plutôt négatif de l'extérieur qui compare l'évangélisme à ce type de regroupement religieux²⁷². Néanmoins, les évangéliques sont moins « affectés » par ce type de remarques : ils sont « protégés » dans leurs structures sociales qui continuent à maintenir leur propre manière de penser et de vivre. De plus, la plupart d'entre eux ne remettent pas en question leur engagement, donnant donc peu, voire pas de crédit aux remarques de l'extérieur.

2. L'influence du milieu dans la compréhension de soi. Ensuite, par rapport aux deuxième point soulevé, il faut encore tenir compte, à notre avis, de la manière par laquelle les désaffiliés agencent leur discours, agencement qui se construit largement en opposition par rapport à un discours évangélique « endogène ». En partant des différents points mis en exergue dans cette partie (fonctionnement – comportement – système de croyances – caractéristiques des individus), il semble tout à fait possible de mettre en miroir les discours des désaffiliés et ceux des évangéliques et d'en dégager les nombreux décalages. En somme, la définition que donnent les désaffiliés du milieu est à l'opposé de celle fournie par les évangéliques. Par exemple :

- Quand les désaffiliés remettent constamment en question l'idée de **liberté** dans leur engagement religieux, les évangéliques prônent la notion de **choix** comme base essentielle et fondatrice de l'acte de **conversion**, de leur engagement religieux.
- Quand les désaffiliés parlent de « **bulle** » pour décrire la manière dont vivent les évangéliques (entre eux, protégés de l'extérieur et protégeant leur vérité), les évangéliques définissent leur manière de vivre et de se comporter comme une façon de « *nager* » ou de « **vivre à contre-courant** », « *d'aller dans le sens inverse du courant de la vie* », « *de marcher à l'encontre* » ou encore « *d'aller à contre sens* ».
- Quand les désaffiliés parlent de « **conditionnement** » ou de « *manipulation* », les évangéliques parlent de « **donner des modèles de vie** », « *d'être des exemples* », des « *témoignages* » ou encore de « *donner envie* ».
- Quand les désaffiliés parlent de leur éducation en termes de « **contraintes** » et « *d'obligations* », les évangéliques parlent de « **transmettre sa foi naturellement** », de « *ne pas forcer* ».
- Quand les désaffiliés parlent de « **système sans alternative** » ou « *manichéen* », les évangéliques parlent de « **plans de Dieu** ».

²⁷² Par exemple Marc (49, Ch) nous explique qu'à partir du jour où il s'est converti et que par conséquent il a décidé de ne plus faire certaines choses, son entourage professionnel a immédiatement supposé qu'il était entré dans une secte : « *ils croient même que t'es dans un secte quand tu agis comme ça, tu vois. Y se disent "Marc il est mal tombé, (il est) dans une secte quoi". Tout de suite c'est ça l'idée, les gens ils pensent que quand tu peux plus faire ça, tu veux plus faire comme eux et tout ça, c'est que t'es déjà dans une secte* ».

Tableau 6 (T6) : Diverses conceptions en fonction du groupe d'appartenance (désaffiliés ou évangéliques)

	Pour le désaffilié	Pour l'évangélique
L'éducation reçue (socialisation primaire)	Contrainte – devoir Conditionnement	Choix – liberté – volonté Donner envie, être un modèle
La manière de vivre sa foi (normes)	Poids – pression	Naturelle – allant de soi
La manière de vivre avec et dans le monde (rapport à la société)	Etre dans une bulle	Etre à contre-courant
Conception de l'individu	Passif	Actif mais guidé par les plans de Dieu
Bénéfices	–	Salut

Nous aimerions clore cette synthèse sur quelques réflexions que peuvent susciter les données présentées jusqu'à présent. Comme nous l'avons déjà évoqué, notre objectif dans ce travail n'est pas de nous positionner, pour ou contre, le milieu évangélique ou les personnes qui l'ont quitté. Par conséquent, notre approche sociologique vise à produire des connaissances sur le domaine des désaffiliations du milieu évangélique et moins à fournir une analyse normative de celles-ci (Altglas 2005:11). Ces connaissances sont d'autant plus nécessaires qu'il existe un vrai manque de recherches scientifiques sur les processus de désaffiliation du milieu évangélique. En donnant la parole à ceux qui partent, à ceux que l'on ne voit pas, nous avons comblé ce vide présent dans l'état de la recherche sur l'évangélisme qui s'est essentiellement tourné, pour l'heure, vers ceux qui restent et donc, qui sont visibles.

Dans cette perspective, nous avons cherché à décrire et expliquer les désaffiliations du milieu évangélique à partir de différents points de vue. Ainsi, nous avons non seulement construit nos analyses sur les discours de désaffiliés, mais nous avons également tenu à les « confronter » à ceux des affiliés. Ce faisant, nous n'avons pas donné plus de poids à l'un ou à l'autre de ces deux groupes, mais les avons considérés comme deux facettes participant de la même réalité, à savoir celle du milieu évangélique.

10.2 Quitter le milieu : un abandon aux multiples facettes

Dans un deuxième temps, que pouvons-nous dire globalement de la situation religieuse des dix-sept personnes de notre échantillon ? Si toutes ont cessé de fréquenter leur Eglise évangélique respective, si toutes émettent des critiques plus ou moins fortes à

l'égard du milieu et de son système de croyances, tout n'est pas dit quant à leur « situation religieuse » actuelle²⁷³. Dans le but d'apporter des éléments descriptifs, mais également explicatifs aux désaffiliations du milieu évangélique, il semble capital de préciser ce que les personnes estiment avoir quitté ou abandonné. Ainsi, la lecture de « l'après » désaffiliation peut se faire en tenant compte de la gestion du « bagage évangélique » par les désaffiliés (bagage religieux – social – affectif). Cette partie doit permettre de souligner que « quitter le milieu évangélique » peut signifier différentes choses pour l'individu, tout comme cela peut renvoyer aux diverses facettes composant l'engagement de type religieux.

Effectivement, rappelons, conformément aux principaux résultats de l'état de la recherche, qu'une désaffiliation religieuse peut correspondre aux différentes facettes de l'affiliation religieuse ou seulement à l'une ou à l'autre de ses composantes. Le tableau T7 ci-dessous présente les dimensions principales d'une affiliation religieuse (Albrecht et al. 1988:79-80) : la dimension comportementale qui correspond à la participation aux activités du groupe religieux ; la dimension cognitive qui concerne l'adhésion au système de représentation du groupe ; la dimension affective qui renvoie au sentiment d'appartenance, à la création de liens sociaux et à l'identification au 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'autre²⁷⁴. 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 adhérer à son système de représentation (apostasie) et/ou ne plus s'identifier au groupe (désidentification)²⁷⁵. Comme nous le disions en introduction de ce chapitre, nous désirons également souligner les différentes teintes que peuvent prendre les désaffiliations du milieu évangélique. C'est ce que nous allons faire dans cette nouvelle partie.

²⁷³ Par « actuelle », nous entendons la situation que l'individu nous a décrite lors de l'entretien.

²⁷⁴ Particulièrement de nos jours où l'appartenance aux groupes de type religieux relève plus de choix que d'héritage (Hervieu Léger 1999).

²⁷⁵ Evidemment, à condition d'un cadre où l'appartenance est libre, nous pouvons supposer que si la dimension cognitive a disparu, les deux autres dimensions vont également disparaître.

Tableau 7 (T7) Les différentes dimensions possibles des désaffiliations²⁷⁶

	Affiliation religieuse	Désaffiliation religieuse
<i>Dimension comportementale</i>	Participation aux activités dans le groupe	Désengagement, arrêt pratique, distanciation physique par rapport au groupe
<i>Dimension cognitive</i>	Adhésion, consonance, maintien des structures de plausibilité, croyances	Dissonance, érosion du maintien des structures de plausibilité (croyances – vision du monde), allant jusqu'à apostasie
<i>Dimension sociale et affective</i>	Identification au groupe Attachement et liens affectifs	Désidentification groupale Détachement affectif et rupture liens sociaux
	-> Endossement d'un rôle social	-> Sortie de rôle

Avant d'approfondir nos analyses, nous pouvons proposer une typologie des désaffiliations du milieu évangélique. Plusieurs degrés peuvent être décelés dans le fait de « quitter le milieu » :

- Le désengagement avec l'arrêt de la fréquentation de l'Eglise, participation culte et activités annexes, également le fait de ne plus être affilié à une Eglise évangélique en termes de membre, d'obligations, de responsabilités, ne plus avoir de contacts/amitiés avec l'entourage évangélique, surtout ecclésial **10.2.1).**
- La reformulation voire le rejet des croyances, pratiques, vision du monde telles qu'elles sont comprises dans le cadre évangélique **(10.2.2).**
- La désidentification au groupe, à savoir ne plus s'identifier au groupe évangélique (valeurs – normes – comportements – modèles de vie) **(10.2.3).**

²⁷⁶ Dans une définition générique, nous pourrions également ajouter la « dimension politique », mais, étant donné, qu'elle ne ressort pas de nos données, nous n'en faisant que mention ici.

10.2.1 Ne plus être membre – ne plus s’engager pour sa communauté

En ce qui concerne la dimension comportementale des désaffiliations religieuses que nous étudions, les dix-sept personnes ont été sélectionnées et interviewées en fonction d’un critère principal qui était celui de ne fréquenter plus aucune Eglise évangélique. Toutes ces personnes se sont désengagées volontairement de leur Eglise respective²⁷⁷. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre 9 (point 9.1.1), 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 culturel, généralement dominical, les différents engagements pris au sein de l’Eglise se sont eux aussi terminés.

Lorsque nous nous sommes penchés sur l’analyse des départs de l’Eglise, nous avons souligné le peu d’entraves qu’ont rencontré les désaffiliés lorsqu’ils ont décidé de ne plus fréquenter leur Eglise. Cela a d’ailleurs été souligné par les désaffiliés eux-mêmes qui pensent qu’il est plus facile de quitter son groupe, son Eglise que de quitter le système de pensée évangélique (cf. partie 9.2). Ainsi, ils n’ont été que deux à informer les responsables de l’Eglise de leur décision de partir. Nous avons également évoqué le peu d’informations données sur ce moment-là. En effet, les désaffiliés se sont montrés peu prolixes à ce sujet, renforçant l’idée qu’il n’est pas compliqué de quitter une Eglise évangélique.

a) Qu’est-ce qu’un membre évangélique ?

Il peut être toutefois utile de donner quelques informations quant à la façon dont les Eglises évangéliques gèrent la notion d’appartenance (adhésion et expulsion). Cela nous permettra d’éclairer un peu plus cet aspect des désaffiliations du milieu évangélique. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l’étude de Polo (2010) qui s’est penchée sur l’évolution en Suisse du nombre de membres à partir de vingt-sept Eglises évangéliques, sur la période allant de 1970 à 2008. Pour calculer cette évolution, Polo a d’abord dû examiner la question du membre, de son statut, en somme la question de qui est membre, qui n’est pas membre ou qui n’est plus membre.

Il en ressort deux choses principales. Tout d’abord, toutes les Eglises ne tiennent pas de listes. Ensuite pour celles qui en tiennent, les paramètres pour définir les membres relèvent de deux perceptions du membre-type. Concernant les Eglises qui tiennent des listes, il y a la perception « officielle ». Ces Eglises différencient en général le membre qui est régulier et participe à la dîme, les « amis » qui sont moins réguliers et les « enfants ». Au delà de ces listes, Polo fait remarquer que pour plusieurs Eglises, à partir du moment où la personne ne vient plus, mais surtout ne s’engage plus pour la communauté et dans sa foi, elle n’est plus considérée comme membre. Il y a donc deux niveaux de membres aux yeux de la plupart des Eglises évangéliques. Cette vision correspond d’ailleurs parfaitement à ce que nous disions quant à l’engagement de l’évangélique : il se fait au sein d’une communauté, mais pas seulement. Il dépasse les frontières de l’Eglise pour être un engagement « global ».

Plus précisément, dans la majorité des Eglises évangéliques, l’intégration du membre se fait sur l’approbation des responsables de l’Eglise. Le membre s’engage à respecter la Confession de foi de l’Eglise, mais signe rarement un document. Quant au départ, s’il est volontaire, il s’accompagne généralement d’une lettre de démission exposant les raisons

²⁷⁷ Décider de partir ou être expulsé du groupe modifie fortement les points de départ de l’analyse.

de ce choix. Pour les cas d'expulsion, les Eglises évangéliques mobilisent deux arguments centraux : une absence prolongée et un manque de discipline. Il faut noter que les Eglises évangéliques cherchent souvent le dialogue avec le membre qui veut partir, qui s'absente ou qui ne suit pas le code de conduite prescrit. Elles cherchent un terrain d'entente afin de comprendre les motifs et comportements des individus en vue d'éventuellement « remotiver » la personne à maintenir son engagement en son sein, dans une autre Eglise, mais aussi dans l'engagement évangélique²⁷⁸.

Du point de vue des désaffiliés, la question d'être ou de ne plus être membre de l'Eglise n'a pas semblé centrale dans l'ensemble des processus de leur désaffiliation. Peu ont « respecté » les protocoles courants dans les Eglises évangéliques. Nous pouvons supposer que pour plusieurs, leurs préoccupations étaient ailleurs. Pour eux, le départ de l'Eglise a surtout signifié de ne plus avoir l'obligation de se rendre aux cultes. Il faut également noter que s'ils participaient à des activités en dehors du culte, peu avaient véritablement des responsabilités. Et en effet, on peut supposer que le départ d'un individu qui avait un engagement plus participatif (autre que se rendre au culte ; participer à un groupe de prière ; jouer du piano, etc.) suscitera une réaction plus vive de l'entourage, à condition toujours qu'il y ait un minimum de contact entre les deux parties au moment du départ. Dans les dix-sept désaffiliés, seule Mélissa évoque avoir eu un retour de la part de son ancien entourage ecclésial, retour plutôt négatif. Tout d'abord elle précise que son Eglise valorisait la prise de responsabilités de chacun (chose que la majorité des Eglises du milieu font compte tenu que leur organisation et leur survie dépendent largement de la participation de tous) :

« mais il y avait quand même ce truc où tu développais ça, de prendre des responsabilités, de vivre en communauté... oui les uns avec les autres et quels sont mes devoirs quelles sont mes responsabilités »

L'absence prolongée de la jeune femme aux diverses activités dont elle s'occupait en partie n'a forcément pas pu passer inaperçue. Aux nombreuses questions et remarques de ses amis dans l'Eglise lui signifiant que cela faisait longtemps qu'ils ne l'avaient pas revue ou lui demandant ce qui lui arrivait, elle a surtout dû faire face aux remarques de son pasteur lui expliquant que si elle revenait, elle n'aurait plus de responsabilités :

« Le pasteur de jeunesse avec qui j'ai beaucoup bossé avec qui j'avais une relation assez dingue et puis à un moment donné je suis partie et tout, sans rien dire et après on s'est revu et puis là il m'a dit « qu'est-ce qui se passe ? » et je lui ai dit que j'avais plus envie que j'avais envie d'essayer d'autres choses et là il m'a dit « et bien on ne te fera plus jamais confiance si jamais tu décides de revenir » (...) On m'a clairement fait comprendre au moment où je suis partie que des responsabilités j'en aurais plus si je revenais, que je ne serais plus une personne de confiance »

²⁷⁸ Cet ensemble d'informations tire à grands traits les tendances générales des Eglises évangéliques. Evidemment, il y a des « particularités » locales dues au fait que chaque Eglise, même fédérée, a une certaine liberté quant à sa propre gestion, mais également dues à la tendance plus ou moins conservatrice de l'Eglise. Certaines peuvent être plus « strictes » en faisant signer un document au futur membre comme c'est le cas de l'Armée du Salut, d'autres peuvent l'être quant aux critères d'expulsion. (Toutes ces informations sont tirées du mémoire de Polo, 2010).

Nous n'avons pas d'autres exemples de réaction. Compte tenu des connaissances que nous possédons, nous pouvons dire que le membre d'une Eglise évangélique a effectivement des responsabilités vis-à-vis de celle-ci et comme dans toute organisation, quand on prend en charge des activités, il y a un accord plus ou moins tacite qui fait que la personne informe les pasteurs quand elle décide de se désengager de celles-ci²⁷⁹. Toutefois, avec Mélissa, mais aussi en comparaison avec d'autres désaffiliés, il est probable que les processus de désaffiliation, compris comme la remise en question du système et de son engagement, aient été plus forts et plus déstabilisants que la prise en compte de ces paramètres peut-être plus terre-à-terre, voire futiles.

Terminons cette analyse en soulignant une fois encore que l'engagement ecclésial se complète véritablement par un engagement de tous les jours, et à tous les niveaux, de la foi. A notre avis, en lien avec le point 9.2.3, l'engagement ecclésial est important, mais ce qui prime c'est l'engagement dans une vie évangélique. Finalement, le départ de l'Eglise a signifié une rupture plus ou moins radicale d'avec tout l'entourage ecclésial, seuls les contacts avec les membres de la famille ont été maintenus.

10.2.2 Ne plus ou pas croire, croire un peu ou croire différemment

Ensuite, concernant la dimension cognitive des affiliations religieuses, nous entendons par là, l'adhésion à un ensemble de représentations propres à un groupe religieux (cf. début 9.1.2), à un système de propositions sur le monde faisant sens pour l'individu (Boudon 2001). Ce système lui permet non seulement d'évaluer le monde, de le symboliser mais également de diriger ses actions et de vivre certaines formes religieuses particulières (Lamine 2010)²⁸⁰.

Comme nous l'avons également déjà souligné, la majorité des désaffiliés rejettent la compréhension évangélique du Salut, à savoir le fait qu'il y ait une distinction entre les personnes converties et les non converties. Il ressort une volonté de détachement, voire un rejet de cette manière de comprendre et de vivre sa foi (cf. chapitre 9). Néanmoins, pour une bonne partie de ces individus, les fondements de leur « foi chrétienne » n'ont pas été altérés ou affectés, simplement modifiés. Ainsi, lorsque nous leur avons demandé s'ils avaient gardé leur foi et/ou s'ils continuaient à pratiquer, nous avons récolté différentes nuances que l'on peut distinguer, grossièrement, comme suit :

1. Certains disent avoir tout rejeté et ne croient plus en Dieu (Mélissa, Bettina, Philipp)
2. D'autres ont rejeté plusieurs éléments de la culture évangélique, mais ne se définissent pas athées (Sabine, Marco, Fabian, Simona, Elisa, Charlotte, Alvaro)

²⁷⁹ Dans l'ensemble des entretiens, il y a également les cas de départ pour un changement d'Eglise. Il ressort qu'en général, les gens partent sans trop en informer l'Eglise (responsables), à part leurs amis.

²⁸⁰ Dans son article, Lamine propose « un pluralisme explicatif dans l'analyse sociologique de la croyance religieuse » (2010:111) en liant trois approches qui renvoient chacune à une dimension particulière de la croyance : sa dimension rationnelle (Weber/Boudon), sa dimension symbolique (Schutz/Luckmann) et sa dimension existentielle (Simmel/Wittgenstein). D'après elle, ces trois niveaux peuvent s'articuler dans l'explication car pour l'individu qui croit, ses croyances religieuses peuvent être autant « fondées », « significatives », « plausibles » que « vécues ». Nous partirons de son découpage pour nos propres analyses.

3. Une partie croit et/ou pratique de manière individuelle et privée (Yvan, Mathilde),
4. Finalement, les dernières personnes disent croire et pratiquer de manière collective dans une Eglise de type réformé (Alain, Ursula, Martha, Werner, Paula).

a) Ne plus croire en Dieu

Trois personnes évoquent clairement le fait de n'avoir plus aucun intérêt pour Dieu. Elles ne croient ni ne pratiquent plus.

Mélissa nous dit avoir tout rejeté de « *manière assez radicale* ». Elle explique qu'autant avant elle aurait pu mourir pour Jésus, autant maintenant elle relativise toutes les croyances. Elle rejette toute idée de vérité absolue et pense qu'aucune croyance n'est mieux qu'une autre. Bettina fait également une distinction entre un avant et un maintenant. Elle explique qu'en tant qu'enfant, elle était croyante²⁸¹ mais au jour d'aujourd'hui, elle ne s'intéresse plus du tout à cela. Elle croit d'abord en elle avant de croire en un quelconque Dieu :

« Ich glaube an mich selber und nicht irgendwie an Gott oder an Buddha oder weiss ich was. In erster Linie glaube ich an mich selber und sonst habe ich irgendwie vom religiösen Glauben her habe ich irgendwie nichts behalten. Gar nicht. Das ist jetzt auch nicht so dass ich irgendwann ... ja ... wenn irgendwas passiert ja warum hat Gott das wollen das ist überhaupt nicht so dann sage ich einfach, ich bin selber ein Trottel (Tubel), ich habe es ja selber falsch gemacht. Und nicht weil irgendwie da einer da gemeint hat er müsse da irgendwie mir einen Strich durch die Rechnung machen. Nein, das bin dann halt einfach ich gewesen. Aber sonst von Glauben und Gott habe ich ... nichts behalten in dem Sinn also das klingt jetzt irgendwie als würde ich mich mega dagegen sträuben aber das ist es eigentlich nicht es ist einfach ... ich habe kein Interesse daran »²⁸²

Quant à Phillip, à la question de savoir s'il croit encore, il répond que les valeurs chrétiennes sont de bonnes choses, mais ne partage pas la même opinion pour les croyances. A l'heure actuelle, il veut des « *évidences scientifiques* » et non des « *inspirations* » venues de Dieu concernant ce qu'il faut faire ou non, inspirations qu'il nous dit ne jamais avoir vécues alors qu'elles étaient largement recherchées dans son Eglise :

« Also für mich muss es eigentlich schon eine wissenschaftliche Evidenz für etwas geben. Ich kann mit Übernatürlichem nicht so viel anfangen. Oder nicht mehr. Nicht mehr weil ich habe auch die ganze Zeit wo ich dort dabei

²⁸¹ « *Doch ich habe sicher ... als kleines Mädchen meinen Glauben gehabt. Das denke ich schon* »

²⁸² « *Je crois en moi et pas en Dieu ou en Bouddha ou je ne sais quoi. En premier lieu, je crois en moi et autrement par rapport aux croyances religieuses, je n'ai rien gardé. Rien du tout. Quand quoi que ce soit se passe, oui pourquoi Dieu a voulu ça? Ce n'est pas du tout comme ça. Je me dis que je suis une imbécile, je me suis trompée moi-même. Et ce n'est pas parce que quelqu'un s'est dit qu'il devait compliquer mes plans. Non, c'était tout simplement moi. On pourrait croire que je m'oppose vivement à tout ça maintenant mais ce n'est pas le cas... c'est simplement que je n'ai aucun intérêt pour ça* »

gewesen bin in der Gemeinde habe ich versucht ... irgendwie Zugang zu me zu diesem Übernatürlichen zu kriegen irgendwie zu spüren oder so. Aber ich habe es nicht geschafft ich hätte (...) ähm in einer Situation wo du nicht weisst was richtig und was falsch ist muss merkst du es. Das ist eine Eingebung von Gott die dir sagt was richtig und was falsch ist. Habe ich nie erlebt »²⁸³

b) Ne pas être athée

Pour d'autres désaffiliés, les opinions sont moins tranchées. Même si globalement ils ne se définissent pas ou plus en tant que croyants, ils ne rejettent cependant pas l'ensemble du corps de croyances chrétien, notamment voire surtout l'existence de Dieu sur laquelle ils ne peuvent pas se prononcer.

Par exemple Sabine ne se considère pas chrétienne « *au premier sens du terme* », ce qui signifie pour elle qu'elle n'ira pas à l'Eglise ou qu'elle ne prêchera pas la « *bonne parole* ». Malgré cela, elle ne se définit pas pour autant « *d'athée* » et explique qu'elle ne se tournera pas non plus vers certaines croyances ou pratiques face auxquelles elle nourrit une certaine « *méfiance* » à cause de son éducation chrétienne :

« Je ne vais pas m'intéresser ou m'approcher d'un truc satanique ou de ces machins très noirs parce que j'ai été trop drillée, forcément. Parce que j'étais inculquée là-dedans dans une voie que je vais forcément plus ou moins suivre »

Marco pense que ses croyances ont changé, mais, lui non plus, ne se définit pas « *d'athée* ». S'il dit ne pas pouvoir se prononcer quant à l'existence ou non de Dieu, il explique qu'au jour d'aujourd'hui, il peut vivre dans cette incertitude :

« Ich ähm nicht wirklich einen Glauben also sicher nicht mehr in dem Sinn wie ich ihn einmal gehabt habe, das nicht. Ich bin nicht zu einem Atheisten geworden aber ich schliesse es auch nicht eben weil ich immer denke ko also es dünkt mich auch so ich finde das zwar gut jetzt diese Aktionen die sie auch starten von den Atheisten aus also eben quasi auch wenn es keinen Gott gibt vielleicht gibt es keinen Gott aber lebe dein Leben trotzdem oder genieße es, das finde ich gut als als Gegengewicht »²⁸⁴

Il y a encore Elisa et Fabian qui ne se définissent pas « *d'athées* » (« *Atheist* ») car ils ne peuvent pas affirmer qu'il n'existe aucun Dieu. Elisa pense qu'il y a « *quelque chose* » qui soutient le monde, toutefois elle ne peut pas dire si c'est l'œuvre de Dieu ou autre chose. Fabian reste ouvert à la question de l'existence de Dieu qui relève, d'après lui, de la

²⁸³ « *Pour moi il faut me donner une évidence scientifique. Je n'aime pas les choses surnaturelles ou du moins ce n'est plus le cas parce que tout le temps que j'ai été là-bas, dans cette communauté, j'ai cherché à accéder à ces choses surnaturelles, à les ressentir aussi, mais ça n'est jamais arrivé. Je n'ai jamais réussi (...) Dans une situation où tu ne sais pas, quand tu ne sais pas ce qui est juste et ce qui est faux, tu dois le remarquer. C'est une inspiration de Dieu qui te dit ce qui est juste et ce qui est faux. Je l'ai jamais vécu »*

²⁸⁴ « *Je ne (suis) pas un croyant, sûrement plus dans le sens que j'ai eu auparavant. Je ne suis pas devenu athée je n'exclu pas car je pense encore, enfin, il me semble, je trouve maintenant que ces actions entreprises par les athées aussi même s'il n'y pas de Dieu, peut-être n'y a-t-il pas de Dieu mais vis ta vie malgré cela ou profites-en, je trouve ça bien comme contrepoids »*

sphère privée. Il oppose toutefois la façon dont ses parents croient et vivent leur foi qui serait structurée et basée sur les propos de la Bible, aux multiples formes possibles que peuvent prendre les croyances en Dieu. Simona insiste elle aussi sur sa manière plus « ouverte » de croire. Au jour d'aujourd'hui, elle dit croire en un Dieu qui donne le Salut à tout le monde.

Pour Charlotte et Alvaro, ils ne remettent pas en question l'existence de Dieu, mais ils se posent des questions quant à leur foi. A leurs yeux, ces questions leur paraissent compliquées en particulier parce qu'ils se trouvent tous les deux dans une situation floue. Bien qu'elle ait encore « un petit peu » la foi, Charlotte explique ne pas avoir trouvé de réponses à ses questions existentielles :

« Je crois encore un petit peu en tout ça mais c'est vrai que je ne prie plus. Je suis vraiment dans une période où je me suis dit et bien voilà je me laisse du temps (...) j'essaie d'être honnête avec moi-même. Je me pose quand même de temps en temps des questions existentielles (...) mais c'est vrai que j'ai pas vraiment des réponses toutes faites (...) parce que finalement c'est encore tout frais toute cette histoire même si ça fait (...) une année qu'entre guillemets je vais bien et j'arrive à en parler, sans être déstabilisée mais j'ai pas forcément des réponses à mes questions »

Quant à Alvaro, il dit qu'il a encore la foi et prie parfois, mais se sent perdu car il ne sait pas comment diriger sa recherche vers Dieu :

« Alors oui je garde ma foi parce que j'ai cette idée que Dieu il est plus grand que nous, que tout ce qu'on est, alors il nous comprend en fait (...) c'est cette idée que j'ai dans la tête comme ça. Mais alors je ne sais pas comment je vais le trouver après. Mais voilà. Il est là quelque part »

c) Croire et pratiquer pour soi

Pour d'autres désaffiliés, à la question de savoir s'ils ont encore la foi, ils n'émettent pas de doutes et affirment l'avoir clairement gardée comme le dit Yvan :

« Ah oui, ça c'est clair. Je dirais même que d'un point de vue intime, les choses se sont assez intensifiées donc je suis beaucoup plus discret (...) j'ai une pratique très intime. Je prie encore, je réfléchis encore sur des questions de vie, je me sens encore porté par Dieu donc je veux dire, j'ai une pratique, une piété qui est là »

Mathilde rejette beaucoup de choses dans la façon dont les évangéliques se comportent ou pensent, notamment au niveau de la séparation qu'ils créent entre eux et le reste du monde ainsi que dans les jugements qu'ils ont à l'égard des non chrétiens. Toutefois, elle ne rejette absolument pas sa foi et pense que Dieu existe. Et comme Yvan, elle continue à prier :

« Pour moi la base Dieu, son fils Jésus, le Saint-Esprit, tout ça, j'y crois à fond. C'est important pour moi. Et puis les valeurs qui sous-tendent tout ça c'est-à-dire l'amour, de Dieu, de son prochain (...) La valeur la plus importante dans

ma vie pour moi c'est je me dis et bien si je suis motivée par l'amour, au sens très, très large, je sais que ce que je suis en train de faire, c'est juste et donc dans ça, oui pour moi j'ai gardé la foi dans le sens je suis dans un monde difficile, et bien je vais prier »

Toutefois ni Mathilde, ni Yvan ne veulent rejoindre d'Eglise. Ils préfèrent vivre leur foi comme ils le souhaitent, à la façon de Mathilde qui dit « *vivre les choses (elle) et pour (elle)* ». Même si Yvan partage cet avis, il se sent parfois comme « *Robinson Crusoé* » dans sa foi :

« Je ne me sens plus forcément le besoin de rejoindre une communauté et puis parfois, ça me manque. Je crois que les deux choses qui me manquent c'est la prédication. C'est le fait de recevoir en fait une parole qui est transmise par un homme mais que je considère qui vient d'en haut, quelque chose qui vient nourrir ma foi. (...) et je pense que le fait d'être en contact aussi avec d'autres chrétiens, de pouvoir avoir des amis avec qui je puisse peut-être parler un petit peu de mes problèmes ou de pouvoir prier avec eux en fait, donc c'est clair que je me sens un peu seul, parfois dans cette dimension de la foi »

Malgré ce manque, Yvan souligne qu'il ne saurait pas vraiment quelle Eglise il aimerait rejoindre. Il faudrait qu'elle soit « *très ouverte* ». Il donne une définition de son Eglise « *idéale* » qui est, on le comprendra vite, à l'opposé de ce qu'il a connu dans les Eglises évangéliques :

« Si je devais rejoindre une communauté, je pense que je rejoindrais une communauté vraiment très ouverte, qui n'a pas un besoin de forcément marquer une foi, je dirais, manichéenne ou j'aurais besoin peut-être d'une prédication avec des idées assez ouvertes (...) Enfin peut-être un endroit qui invite plus à la réflexion et qui se définit pas forcément disant "et bien nous on prêche ceci, on prêche cela, il faut être comme ci ou il faut être comme ça" »

D'ailleurs, ils sont plusieurs à dire ressentir un certain « *dégoût* » face au « *formalisme* » et au « *dogmatisme* » qu'ils perçoivent dans les Eglises évangéliques et restent réticents à toute forme institutionnalisée de la religion. Par exemple, Charlotte se dit « *écœurée* », du fonctionnement des Eglises, de toute « *la formalité qui tourne autour de Jésus* ». Pour cela, elle n'envisage absolument pas de retourner dans une Eglise. Tout comme Alvaro qui pense que dans les Eglises, il y a trop de « *poids religieux* », que les choses sont trop définies en termes de ce qu'il faut faire de ce qu'il ne faut pas faire. Par conséquent, il préfère en rester séparé. Ou encore Elisa qui explique que les religions la « *tendent* », notamment car la forme prend le pas sur le fond, mais aussi sur l'individu :

« ça implique des dogmes, (une) forme qui des fois prend un peu le dessus sur le fond et sur ce qu'on est. Ça a plus une notion de contrainte, c'est ce que j'ai vécu en fait, tu fais mais tu ressens rien et tu sais pas pourquoi »

d) Croire et pratiquer avec d'autres

Les cinq dernières personnes, à savoir Martha, Alain, Ursula, Werner et Paula, ont toutes décidé de rejoindre une paroisse réformée. Ceci dit, elles n'ont pas quitté leur Eglise évangélique pour une autre Eglise, elles ont quitté leur Eglise évangélique car cela ne leur convenait plus et ont ensuite cherché une nouvelle Eglise dans laquelle elles pourraient continuer à vivre leur foi. Globalement, on retrouve le refus, voire le rejet de ce que les désaffiliés nomment le « *formalisme* », le « *dogmatisme* » ou encore « *l'exclusivisme* » des Eglises évangéliques²⁸⁵. Les discours de ces personnes se rejoignent autour de l'expérience d'Alain. Sa femme et lui ont cherché d'autres Eglises, « *moins exclusivistes* ». Pour eux et comme les quatre autres personnes citées, ils étaient importants de continuer à vivre leur foi en communauté :

« On voulait évidemment continuer à vivre notre foi de manière communautaire, pouvoir partager ce qu'on vivait, être nourris aussi à travers les Eglises. Et donc et bien les milieux réformés, c'était les milieux protestants disons qui étaient les plus accessibles, les plus répandus »

e) Bilan des croyances et des pratiques des désaffiliés

« Quitter le milieu évangélique » ne signifie pas forcément, comme nous avons pu le constater, rejeter l'ensemble des croyances et des pratiques chrétiennes. Toutefois, pour les personnes qui continuent à croire et/ou à pratiquer, elles ont toutes cherché à avoir un rapport plus souple avec leur foi. Seules ou dans une Eglise réformée, il est primordial pour elles de ne pas se mettre de pression concernant la façon de vivre sa foi, de ne pas culpabiliser si la Bible n'a pas été touchée depuis plusieurs jours, de ne pas chercher à parler à tout le monde de sa foi, d'aller au culte quand l'envie est là ou encore de vivre sa relation personnelle à Dieu comme on le souhaite sans être obligé d'être constamment touché. Il ressort véritablement le besoin de vivre les choses comme elles viennent, de n'avoir de pression qui ne vient ni de soi, ni de l'extérieur. Ainsi, nous retrouvons à plusieurs reprises la nécessité de s'écouter, d'être sa propre mesure. Cela peut être évidemment mis en lien avec l'analyse de la liberté et des contraintes, mais également et surtout avec l'apprentissage de la manière évangélique de comprendre et vivre la foi chrétienne et la volonté de se détacher de celui-ci.

Dans une perspective plus théorique, nous pouvons apporter plusieurs éclairages à ce bilan, notamment au sujet des croyances. Partant des lectures de Boudon et de Lamine, il est possible de dégager plusieurs dimensions dans la croyance²⁸⁶. Dans un premier temps, l'adhésion à des croyances peut être conçue en partant des raisons des individus. Dans la perspective de Boudon qui comprend les croyances à la lumière de Weber, cette adhésion relève de la socialisation, mais elle relève également de raisons (de bonnes raisons). En effet, l'individu a des « raisons fortes » d'y adhérer (2001:11). Le fondement, la cause de cette adhésion aux croyances réside dans le sens qu'elles ont pour lui (ibid.:10). Cette conception des croyances « n'implique pas qu'elles soient endossées par

²⁸⁵ Ce sont ces mêmes arguments que l'on retrouve dans les discours des évangéliques ou des chrétiens de tendance évangélique affiliés à une paroisse réformée (cf. Gachet 2013:233-256).

²⁸⁶ Lamine remarque que le terme de « croyance » est complexe et qu'il a pu être abordé sous différentes modalités par les sociologues. En effet, la question est de savoir si la croyance se limite à la relation cognitive au contenu, si elle est une attitude face au monde, face aux autres, etc. (2008:154-155).

l'individu suite à un raisonnement de sa part », mais qu'elles doivent apparaître au sujet comme « fondées » (2002:14-15)²⁸⁷. On le voit dans quelques parcours, certains désaffiliés n'ont plus eu de « bonnes raisons » à adhérer aux croyances évangéliques (ou pour certains, ils n'en ont jamais eues). Ces dernières ont perdu tout leur sens dans la situation dans laquelle se trouvent certains désaffiliés : les profondes remises en question et/ou l'intensité de la déception peuvent être de « bonnes raisons », elles aussi, pour ne plus adhérer à l'ensemble des croyances offert par le milieu évangélique.

Pour un autre ensemble de désaffiliés, certains éléments de croyances perdurent. Pour quelques-uns, c'est davantage une lecture symbolique qui est encore présente. A la suite de Schutz et de Luckmann, Lamine souligne l'importance de considérer la notion de « transcendance » dans la croyance en elle-même (2010:102-103). Pour certains désaffiliés, la transcendance – qui renvoie à des éléments ou expériences hors vie quotidienne d'après Luckmann – ou la métaphorisation des croyances est encore présente (ibid.). Croire en Dieu ou ne pas se diriger vers ce qui est associé au Diable relèvent de ces processus de métaphorisation qui ont encore un sens pour certains désaffiliés.

Finalement, ces parcours permettent de remarquer une autre dimension de la croyance : la croyance comme « attitude », « expérience » et « vécu » (Lamine 2010:103). Dans cette perspective, la croyance « n'est pas un état mental qui se détermine vis-à-vis d'un contenu, d'une proposition. Elle est une attitude de vie, un engagement existentiel » (ibid.:105). Et les exemples cités soulignent parfaitement cette composante de la croyance, mais dans le sens inverse : ce n'est pas forcément le contenu qu'on quitte, on quitte une « forme particulière » de croire (ibid.:106). Pour les évangéliques, la croyance passe notamment par le vécu d'une relation personnelle avec Dieu, cette dernière se traduisant souvent par le fait de « ressentir », « d'être touché », c'est-à-dire de se comporter d'une certaine manière, pour soi et pour les autres. Car en effet, approcher la croyance en tenant compte de son aspect existentiel permet de souligner la nécessité de « dispositifs et (d') interactions qui rendent possible le vécu individuel et collectif de la croyance » (ibid.:108). Les autres jouent un rôle essentiel dans le maintien de l'expérience de la croyance tout comme dans celui de sa forme. Les personnes qui ont rejoint une paroisse réformée ne pratiquent et ne croient pas de la même manière que dans leur ancienne Eglise évangélique.

Pour certains, le détachement par rapport à un corps de croyances peut découler du sentiment que celui-ci n'est plus fondé, qu'il a perdu de sa symbolique, dimensions rationnelle et métaphorique qui ne sont plus soutenues par la dimension existentielle qui était partagée, vécue à travers les interactions avec le milieu évangélique (Eglise, amis, famille). Pour d'autres, il faut apporter une lecture plus nuancée, mais tous ont remis plus ou moins fortement en question le contenu même des croyances évangéliques modifiant alors leurs rapports à celles-ci : si pour certains, il y a une perte totale de sens, pour d'autres persiste un maintien plus ou moins fort de l'apport symbolique, il semble que tous se rejoignent dans la prise de distance de la croyance

²⁸⁷ Boudon rappelle à la suite de Weber qu'il faut distinguer « rationalité instrumentale » et « rationalité axiologique » lorsque l'on est en présence de croyances ou de sentiments (2001:12-13). Si la première permet d'expliquer une action d'après les moyens utilisés en vue des fins visées, la seconde considère que les causes des actions ou des croyances résident dans le sens qu'elles ont pour l'individu. Il a alors des « raisons fortes » d'agir ou de croire de la sorte car il juge ses actions ou croyances comme « vraies », « justes », « bonnes », etc. Ces actions et/ou croyances ont alors une valeur objective pour l'individu (Boudon 1999:104-105).

vécue, comme attitude ou comme « mode d'être dans le présent » (Lamine 2010:105) tel que l'offre l'évangélisme.

10.2.3 Quitter une enveloppe identitaire

Nous aimerions terminer sur la dimension sociale et affective des désaffiliations. Pour ce faire, il s'agit de réfléchir en termes d'identification au groupe, mais aussi en termes de rôles sociaux. Sur le plan de la psychologie sociale, l'identification²⁸⁸ découle de la conscience qu'a un individu d'appartenir à un groupe social ou à une catégorie sociale ainsi que la valeur et la signification qu'il donne à cette appartenance (Tajfel 1972:292)²⁸⁹. Dans une perspective élargie de la théorie des rôles, ces groupes fournissent aux individus différents rôles qu'ils apprennent à travers les processus de socialisation. Ces rôles fournissent des modèles de comportement, mais il peut y avoir des attentes et des obligations liées à ceux-ci, conduisant les individus à devoir plus ou moins fortement s'y conformer²⁹⁰ (Coenen-Huther 2005:70). Cependant, loin de considérer les rôles comme une image « statique du social »²⁹¹ (ibid.:78), cette perspective permet d'être attentif à « la dialectique entre individu-contexte » (Fillieule

²⁸⁸L'identification à un groupe donne l'identité sociale de l'individu. Le concept d'identité (qui est un concept très vaste) est généralement compris sur de deux niveaux : le premier renvoie à la partie subjective qui forme l'identité d'un individu alors que le deuxième plan se construit à partir de référents sociaux ou collectifs. La construction de l'identité est un processus actif, dynamique, constant, qui se comprend à travers les interactions, l'influence du milieu social et le poids de déterminants sociaux (cf. par exemple Kaufmann 2004).

²⁸⁹ Le processus de catégorisation se trouve à la base de ce type d'identification. En tant qu'« outils cognitifs », les catégorisations sociales permettent de segmenter, classer et ordonner l'environnement social, l'individu pouvant alors s'y mouvoir et y entreprendre des actions sociales (Tajfel 1972:272 ; Tajfel and Turner 1979:40). Cet exercice permet de simplifier la complexité du social tout en recouvrant une fonction identitaire : l'individu s'identifie alors à un groupe avec lequel il partage des éléments communs. Toutefois, l'identification à un groupe donné (qui devient le « nous » – l'endogroupe, le groupe d'appartenance) n'est possible que par comparaison et différenciation avec les autres groupes (qui sont alors les « autres », « eux » – les exogroupes, les groupes de non-appartenance) (Tajfel 1972:274-275 ; Aebischer et Oberlé 2007:79). Le concept de groupe renvoie, quant à lui, 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 et Oberlé 2007:5). Dans une telle perspective, le sentiment d'appartenance à un groupe donné ainsi que la possibilité de percevoir, grâce à des frontières réelles ou symboliques, les autres groupes au sein de l'espace social sont centraux. 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, Brown 1988).

²⁹⁰ Coenen-Huther dégage trois notions de « rôle » dans la littérature : le rôle comme *modèle* attendu et lié à la position occupée ; le rôle comme *réaction* de l'individu aux attentes de son environnement ; le rôle comme *comportement* occupé par l'individu dans une position sociale précise (comment l'individu se comporte dans telle ou telle position). Mais comme le souligne l'auteur, ces trois conceptions acceptent toutes qu'il y ait une certaine conformité de l'individu aux attentes et normes du groupe (2005:68).

²⁹¹ Dans son article, Coenen-Huther montre l'utilité d'employer le concept de « rôle » malgré la tendance actuelle à opter pour le concept « d'identité plurielle » qui s'appliquerait davantage aux profondes mutations sociétales de ces dernières décennies. Si effectivement, les rôles institutionnalisés liés à des statuts stables ne semblent plus refléter les sociétés actuelles, occidentales surtout, continuer à penser en termes de rôle « moins formalisé, réagissant à des attentes beaucoup plus souples, reste un instrument d'analyse utile dans la conjoncture actuelle » (2005:76). Reste à définir comment se combinent et s'articulent identité et rôle, comment la cohérence est possible (ou non) entre identité et pluralité de rôles (ibid.:72 ; Fillieule 2005:31).

2005:28). Si le groupe fournit des modèles de comportement aux individus, ces derniers « négocient en permanence les significations nées de l'interaction avec les autrui significatifs et l'autrui généralisé » (ibid.). En nous inspirant des travaux de Ebaugh, on peut concevoir que l'individu s'adapte aux rôles fournis, peut changer de rôle ou en quitter un (Ebaugh 1988, 1988a ; Fillieule 2005:28). Dans cette optique théorique, lorsqu'il y a désaffiliation, il y a non seulement un désengagement par rapport à des obligations ou attentes formulées à l'égard du rôle, mais il y a également une désidentification de l'individu par rapport à ce rôle ; il cesse de se penser à travers lui (Ebaugh 1988a:4).

a) Ne plus être évangélique

Aucune identification au groupe évangélique n'apparaît dans les discours. Comme nous avons pu nous en apercevoir dans la partie précédente, les désaffiliés mobilisent différents termes pour se présenter : certains diront qu'ils ne sont pas « *athées* », d'autres qu'ils sont « *croyants* », « *pratiquants* » ou « *semi pratiquants* », parfois « *chrétiens* », mais jamais « *évangéliques* ». Mathilde nous explique pourquoi elle ne se définit plus comme évangélique :

« Je trouve qu'il y a (...) beaucoup trop de choses connectées à ce mot qui ne me correspondent pas. Non moi je me décris comme croyante (...) semi-pratiquante c'est-à-dire que pour moi c'est quelque chose de très concret, mais pas qui dirige ma vie, mais qui sous-tend les valeurs dans ma vie (...) je ne vais pas forcément à l'Eglise, je ne vais pas assommer les gens autour de moi à coups de Bible, elle est rangée sur mon étagère, je pense que ça fait une année que je ne l'ai pas ouverte (...) moi je me définis comme croyante. Point (rires) dans un sens très, très, très large. J'aime bien, ça me convient »

Des entretiens, il ressort fortement un travail de prise de distance par rapport à une identité, voire à un rôle qu'on avait endossé avant, mais qu'au jour d'aujourd'hui on ne veut plus. Nous englobons dans ce « rôle » différents aspects. Par exemple, lorsque les désaffiliés expliquent ne plus aller à l'Eglise, ne plus parler de leur foi autour d'eux, ne plus chercher à constamment « *ressentir* » ou « *être touchés* », de plus lire la Bible tous les jours, etc. nous les interprétons comme des « *sorties de rôle* ». Ces personnes ne se conforment plus à des modèles de comportement. En cela nous poursuivons ce que disait Ebaugh :

« Being an ex is unique sociologically in that the expectations, norms, and identity of an ex-role relate not to what one is currently doing but rather to social expectations associated with the previous role » (1988a:3)

La prise de distance d'avec le rôle peut parfois être compliquée, surtout si celui-ci avait été bien intégré, vécu par la personne comme cela a été le cas pour Mélissa :

« Et bien pendant tout un temps j'ai mis une croix dessus, j'avais tellement l'impression que ça avait bousillé ma vie et quand t'as tellement été défini par rapport à ça tout le temps tu vois le mouvement évangélique pas tout le monde le vit comme ça mais nous, moi j'ai vraiment été éduquée de me

mettre sur le devant de la scène je suis chrétienne je fais ça et surtout de le dire du coup évidemment que tu te définis comme ça et Dieu est le socle de ta vie tout tourne là autour, donc les gens autour de toi te connaissent à ce niveau là, Mélissa l'évangélique et alors au moment où tu t'opposes à ça et bien parler de ça c'était juste angoissant pour moi alors maintenant je suis en train de voir le truc dans le sens où ça m'a apporté beaucoup de choses au niveau de la construction personnelle, de la confiance en soi, du travail de groupe, au niveau de la prise de responsabilité, de parler devant des gens, au niveau de la créativité aussi, je pense que ça a développé beaucoup de chose »

Le discours de Mélissa souligne les difficultés de « sortir » d'un rôle, difficultés de se percevoir soi-même différemment, mais difficultés aussi parce que l'entourage peut continuer à percevoir l'individu dans une « case » spécifique.

Il ressort des entretiens une distanciation par rapport à un rôle évangélique. C'est d'ailleurs au niveau de l'identification que nous pouvons souligner la distinction entre les cinq désaffiliés qui ont rejoint une paroisse réformée et les autres personnes du projet *EIP* qui sont elles aussi parties vers ce type d'Eglise : pour ces dernières, un lien d'identification persiste encore avec le milieu évangélique, chose qui n'apparaît à aucun moment chez ces cinq personnes. Elles ne se définissent ni d'évangéliques, ni de tendance évangélique.

b) Ne plus suivre le modèle de vie évangélique

Dans le prolongement de nos propos, nous constatons que les désaffiliés se distancient également de modèles de vie tels que les conçoit l'évangélisme. De ce fait, plusieurs désaffiliés insistent sur leur refus actuel de se conformer au « *mode de vie* », à une « *direction* », à un « *Lebensführung* » ou encore à une « *définition de sa vie* » telle que le propose l'évangélisme.

Dans son analyse sur les sorties de « cults », Wright explique que les personnes qui quittent leur groupe religieux (« defectors ») expérimentent d'importantes transitions qui impliquent des changements fondamentaux dans leur vie privée (1987:85). Les parcours des désaffiliés évangéliques tendent à souligner ce même constat. Quitter le milieu évangélique a signifié pour plusieurs modifier, mentalement, une manière de concevoir sa place et son rôle dans le monde. Pour certains, cela a également pu signifier abandonner un chemin de vie sur lequel ils s'étaient engagés. Il y a donc un important travail de « prise de distance au rôle » (Coenen-Huther 2005:72).

Le milieu évangélique fournit une identité religieuse que l'on pourrait définir de globale : on croit, pratique, se comporte, vit selon des conceptions et des modèles religieux précis. Nous l'aurons compris, « être évangélique » ne consiste pas uniquement à se rendre à l'Eglise ou à lire la Bible, il s'agit de mener un projet de vie qui passe par l'adoption et l'application de lignes de conduite spécifiques. Le milieu transmet ainsi – via toutes ses structures sociales et agents socialisateurs – une vision du monde qui doit se concrétiser quotidiennement et pratiquement. Elle met notamment en son centre l'idée que Dieu a des plans pour chaque individu dont un des principaux est de trouver un conjoint chrétien en vue de créer une famille au sein de laquelle sera vécu l'ensemble

des valeurs chrétiennes²⁹². Lorsque l'on parcourt les entretiens menés auprès d'évangéliques, les questions du choix du conjoint, du type et du contenu de l'éducation reçue ou donnée sont des paramètres qui suscitent tous une attention particulière et relèvent tous d'une importance cruciale. Ces paramètres le sont aussi dans le discours des désaffiliés. Toutefois, pour ces derniers, c'est à nouveau avec une forte remise en question qu'ils re-lisent ces conduites et modèles de vie qu'ils avaient intégrés et s'étaient appropriés jusqu'à leurs processus de désaffiliation. Ainsi le mariage, le divorce, l'éducation des enfants ou encore l'homosexualité prennent une nouvelle tournure sous l'œil des désaffiliés. Nous allons passer en revue ces différents points.

Le mariage

Une première distance se crée avec le mariage et ce qu'il représente dans la conception évangélique. Les désaffiliés parlent du mariage comme d'une étape qui était centrale dans leur vision, un événement auquel ils croyaient et vers lequel ils tendaient. Jusqu'à ses vingt ans, Mathilde explique avoir cru « à fond » à cette union qui représentait le « gros idéal ». Elle a donc fait le choix de rester vierge. Au jour d'aujourd'hui, elle se demande si elle était vraiment convaincue ou si cela n'était que le résultat de son éducation. A ses yeux, le divorce de ses parents ainsi que ses propres expériences amoureuses l'amènent à concevoir le mariage comme quelque chose de « scabreux ». Selon son interprétation, la conception évangélique du mariage n'a pas participé au « succès » de leur couple :

« Je pense que ça a beaucoup contribué à l'échec du mariage de mes parents parce qu'un des critères fondamental dans leur mariage c'était "est-ce que c'est la volonté de Dieu" ? (...) Me dire cette personne est croyante, il a une révélation comme quoi Dieu lui a dit que j'étais sa femme et bien je ne sais pas. C'est des trucs que je trouve un petit peu hallucinant mais qui ont cours, vraiment. Les gens vont vraiment mettre un poids sur le fait que leur conjoint soit dans une communauté religieuse, aille à l'Eglise, soit investi dans sa foi, comme critère de sélection pour un conjoint. C'est dingue »

Mélissa partageait également cette vision du mariage. Pour elle, cette union ainsi que la formation d'une famille basée sur les valeurs chrétiennes étaient des étapes primordiales dans sa vie, jusqu'à ses processus de désaffiliation :

« 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 »

²⁹² Dans un tel modèle, on comprend mieux pourquoi le divorce et l'homosexualité n'ont pas véritablement leur place. D'ailleurs, ce sont les principaux arguments donnés par les évangéliques pour expliquer leur désaccord face au divorce et leur refus plus ou moins marqué de l'homosexualité.

Le divorce

Dans notre échantillon, deux personnes ont divorcé et une est séparée. Ces ruptures ont toutes pris place durant les processus de désaffiliation de ces individus. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer plus ou moins brièvement la situation de Yvan, Charlotte ou encore d'Alvaro qui se sont tous mariés avec des évangéliques. Peu d'éléments sont donnés pour que l'on puisse faire des liens entre leur désaffiliation d'un côté, et leur divorce ou séparation de l'autre. Cependant, ne pourrait-on pas réfléchir à partir des propos tenus par Charlotte qui, bien qu'elle insiste pour dire qu'elle n'a jamais été malheureuse, emploie les termes « *d'obligation morale* » et de « *conditionnement* » pour expliquer les raisons de son mariage ? Ou Alvaro qui répond ainsi à la question de savoir pourquoi il s'est marié :

« C'est le côté religieux. L'idée de j'ai trouvé la femme que j'aime, je la veux pour toute la vie parce que je suis amoureux en même temps, je vois l'exemple de mes parents qui sont chrétiens, ses parents à elle qui sont aussi chrétiens qui sont toujours ensemble et qui ont une bonne, très bonne relation d'amour alors c'est des modèles que je conçois dans ma tête et que j'insiste pour dire "je veux me marier avec toi" et elle est d'accord parce qu'elle voit le même modèle et elle comprend, et elle accepte. On a tout le bagage de ce que ça veut dire dans la religion, ce terme de mariage de se marier. Alors on est d'accord, alors on s'est mariés. Alors voilà. Ca, c'est y a trois ans ».

Il peut effectivement être difficile de continuer une relation amoureuse avec une personne avec qui on ne partage plus les mêmes convictions, les mêmes visions ou encore les mêmes occupations. Les complications peuvent être à la hauteur de l'idéal représenté par le mariage. Ensuite, si l'on reprend nos données qualitatives, on peut supposer que les conjoints ont dû vivre également difficilement la désaffiliation de ces personnes. Charlotte parle de son ex mari comme de quelqu'un de très religieux, Alvaro de sa femme avec qui il est séparé de « *très stable dans ses croyances, sa foi* ». Ne plus être sur la même longueur d'onde peut aboutir à des séparations.

Les enfants et leur éducation

Vient ensuite la question des enfants et de leur éducation qui occupe une place centrale dans la vision évangélique et qui soulève des constats très intéressants chez nos désaffiliés, constats que nous pouvons continuer à mettre en lien avec le sentiment de ne pas avoir eu le choix que « *d'être évangélique* ». Que les désaffiliés soient des parents ou des jeunes sans enfants, on retrouve dans leurs propos la volonté de ne pas répéter le schéma, de ne pas donner la même éducation reçue. Par exemple, Paula qui a rejoint une paroisse réformée après son départ du milieu évangélique dans lequel elle a grandi, a voulu transmettre des valeurs chrétiennes à ses enfants. Cependant, elle pense ne pas les avoir éduqués de la même manière que ses propres parents. D'après elle, elle a donné une éducation plus « *ouverte* », laissant la possibilité aux enfants de choisir s'ils

désiraient ou non confirmer. Elle explique ne pas avoir voulu « répéter les mêmes erreurs »²⁹³ :

L'intervieweur : « *Und wie unterscheidet sich die religiöse Erziehung von Ihren Eltern jetzt zu dieser die Sie gegenüber Ihren Kindern* »

Paula: « *Ich habe das Gefühl gehabt, es sei offener gewesen. Nicht so eng. Ich habe zum Beispiel der jüngste Sohn hat gesagt, er wolle sich nicht konfirmieren lassen, er möchte einfach nicht, er wolle nicht. Da habe ich gesagt, ja hör das musst du dir selber überlegen* »²⁹⁴

Lorsque l'on pose la question de l'éducation de leurs éventuels futurs enfants, tous les jeunes désaffiliés évoquent les notions de « choix » et de « liberté ». Pour Bettina, étant donné qu'elle n'a jamais ressenti d'intérêt à aller à l'Eglise, il lui paraît évident qu'elle ne « contraindra » (« zwingen ») pas ses enfants à se rendre à l'école du dimanche et les laissera libres de croire s'ils le veulent :

« *Für mich in dem Sinn keinen Sinn gehabt hat dass ich in die Kirche bin. Weil ich schlussendlich jetzt hier stehe und es mich nicht interessiert. Und darum will ich meine Kinder irgendwie nicht dazu zwingen in diese Sonntagschule zu gehen, ich will es ihnen einfach frei überlassen an was dass sie glauben wollen ... und ab wann. ich will meine Kinder auch nicht damit irgendwie dass wir am Tisch singen oder. Das ist für mich kein Thema. Wenn sie alt genug sind dann merken sie selber ob sie so einen Glauben brauchen der ihnen irgendwie hilft etwas durchzustehen ... oder äh oder nicht. Und ich will ihnen das wirklich selber überlassen* »²⁹⁵

Par contre pour Charlotte, la question semble plus pesante et plus lourde de sens étant donné qu'elle a passablement souffert de son éducation et qu'elle a plutôt mal vécu sa désaffiliation :

« *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 ne referai pas ça* ».

²⁹³ « *probiert nicht die gleichen Fehler zu machen* »

²⁹⁴ L'intervieweur : « *Et qu'est-ce qui est différent entre l'éducation religieuse de vos parents et maintenant celle que vous avez donné à vos enfants ?* » Paula : « *J'ai eu le sentiment que c'était plus ouvert. Pas si étroit. Par exemple, le cadet a dit qu'il ne voulait pas se confirmer. Je lui ai dit « c'est à toi de voir »* »

²⁹⁵ « *Pour moi ça n'avait aucun sens d'aller à l'Eglise parce que finalement je vois maintenant que ça ne m'intéresse pas. C'est pourquoi je ne contraindrai pas mes enfants à aller à l'école du dimanche, je les laisserai libre de choisir en quoi ils veulent croire et quand ils veulent le faire. Je ne veux pas non plus faire chanter mes enfants à table. C'est hors de question. Quand ils seront assez grand, ils remarqueront s'ils ont besoin de croyances, si cela peut les aider ou non. Mais je veux vraiment les laisser décider eux-mêmes* »

Les désaffiliés souhaitent surtout éviter de donner une éducation dans un cadre trop fermé, trop contraignant et strict. Ils sont plusieurs à vouloir transmettre ce qu'ils regroupent sous le terme de valeurs chrétiennes : amour, respect des autres, honnêteté, tolérance. Pour Philipp ou Alvaro, la question de l'éducation reste ouverte, mais tous deux émettent le désir de transmettre des bases chrétiennes. Même si Philipp est très critique à l'égard de l'éducation qu'il a reçue, il pense que les valeurs chrétiennes « *ne sont pas mauvaises* » (« *nicht schlecht* ») :

« Ich sage nicht die christlichen Werte sind schlecht ... im Gegenteil ... ich habe mir es schon überlegt falls einmal Kinder da wären würde ich sie dann auch christlich erziehen oder wie würde ich sie erziehen. Und wahrscheinlich würde ich sie auch christlich erziehen weil ich finde diese Werte nicht schlecht »²⁹⁶

Alvaro est dans une situation spécifique : séparé de sa femme, il attend un enfant d'une autre personne. Il explique se poser la question du contenu de l'éducation. Avec sa femme, cela aurait été un « *automatisme* » que de transmettre sa religion et la question n'aurait même pas eu lieu d'être. Les choses sont différentes avec la nouvelle femme qui n'est pas croyante. Alvaro aimerait pouvoir transmettre la religion comme « *un truc culturel* », mais ne sait pas s'il en est capable tant il a vécu la religion comme « *un mode de vie* » :

« Je trouve bien si on arrive à se détacher parce que peut-être que le problème c'est que moi je suis rentré trop dedans alors j'ai jamais réussi à faire la différence entre une religion comme culture, où tu peux l'accepter, et une religion comme mode de vie, comme le tout de ta vie. Et je crois que (...) ce sera peut-être la chose que j'aimerais bien que lui il (son enfant) apprenne à faire, qu'il soit assez conscient de (ça) »

Plusieurs soulignent l'importance du côté « *culturel* » de leur religion, la nécessité de contextualiser et de relativiser chaque point de vue comme le fait remarquer Mélissa qui aimerait dire à ses éventuels enfants que « *les choses sont comme ça ici en Occident mais c'est une réalité parmi d'autres* ». Pour eux, il est capital de pouvoir transmettre des bases « *neutres* » qui permettent de faire la part des choses et qui offrent la possibilité de choisir en toute liberté en fonction de ses envies et de sa compréhension, en somme, avoir le choix parmi un ensemble d'alternatives.

L'homosexualité

Le dernier aspect sur lequel nous allons nous attarder concerne l'homosexualité. Il s'agit d'une autre thématique centrale dans la conception évangélique. En effet, si nous l'évoquons, c'est parce qu'il apparaît à plusieurs reprises dans les discours des désaffiliés. Le milieu évangélique est largement opposé à l'homosexualité en témoigne ce chiffre très élevé : 90% des évangéliques interrogés dans l'étude quantitative pensent

²⁹⁶ « *Je ne dis pas que les valeurs chrétiennes sont mauvaises, au contraire. J'ai déjà bien réfléchi si un jour j'ai des enfants, est-ce que je leur donnerais une éducation chrétienne ou comment est-ce que je les éduquerais. Et vraisemblablement je leur donnerais une éducation chrétienne parce que je trouve que ces valeurs ne sont pas mauvaises* »

que les rapports sexuels entre personnes de même sexe sont une erreur. Une nouvelle fois, plusieurs désaffiliés vont expliquer avoir changé (ou dû changer) d'avis sur la question. Elisa explique comment elle a grandi avec l'idée que l'homosexualité était un « péché » :

« c'était comme ça depuis toujours justement pis bon ouais je sais pas mais bon les homosexuels euh c'est mal, c'est dans le péché pis voilà c'était comme ça et donc on allait pas ça impliquait qu'on allait pas vers certaines personnes, on se disait elle est dans le péché on avait déjà un apriori 'fin c'était comme ça et pis »

Pour Mélissa, elle est passée de militante contre l'homosexualité à militante pour les droits des homosexuels :

« L'homosexualité, homoparentalité mais il fallait juste pas m'en parler c'était juste diamétralement opposé et donc maintenant je suis la première militante pour la reconnaissance de ce genre de milieu »

Ce passage aux deux extrêmes témoigne des capacités de l'individu de s'adapter et de s'ajuster aux cadres (Ebaugh 1988a:5), capacités qui sont nécessaires pour vivre avec les autres. L'exemple de Marco souligne quant à lui concrètement une prise de distance d'avec un rôle qui ne correspondait pas à ce qu'il ressentait au fond de lui. Pendant longtemps, il essaiera de s'adapter, de se conformer au modèle hétérosexuel valorisé par le milieu évangélique jusqu'au moment où il réalise qu'il a « trop perdu » et renonce finalement à la conception évangélique pour vivre sa propre sexualité :

« Es hat einen Moment gegeben wo ich gemerkt habe, doch das ist jetzt mein Weg äh ich sehe keinen anderen ich wäre gern gläubig geblieben aber ich sehe nicht das mich jetzt noch würde halten und ich habe alles wie ich den Eindruck gehabt habe probiert um dabei zu bleiben aber ich habe einfach immer mehr halt verloren und das ist so gegangen ohne dass ich es habe wollen und jetzt ist es halt so jetzt und eben ich kann auch leben auch wenn ich jetzt nicht weiss ob es diesen Gott gibt oder nicht. Ich glaube schon eben diese Auseinandersetzung mit das können annehmen ich dass Schwulsein jetzt nicht etwas Schlechtes ist äh ob es von Gott gewollt ist oder nicht dass mich das eigentlich nicht muss kümmern gross sondern ich muss mich doch irgendwie können auf meine Erfahrung, auf das was ich erlebe äh verlassen sonst weiss ich nicht mehr auf was ich mich dann sonst noch kann verlassen »²⁹⁷

Marco dira que la vie peut être vue très différemment selon les points de vue. Les quelques exemples donnés ici le témoignent et peuvent être lus à travers la citation de Ebaugh :

²⁹⁷ « Ca faisait un moment que je remarquais que c'était mon chemin, que je ne voyais rien d'autre. Je serais bien resté croyant (j'aurais bien continué à croire) mais ça n'aurait pas pu durer (tenir). J'ai l'impression d'avoir essayé de rester mais j'ai trop perdu et les choses se sont passées comme ça sans que je le veuille et maintenant c'est comme ça. Et maintenant je peux aussi vivre sans savoir s'il y a ce Dieu ou non. Je crois le fait d'être gay n'est pas quelque chose de mauvais, si Dieu le veut ou non, ça ne m'inquiète plus mais Je dois faire confiance à mon expérience, à ce que j'ai vécu, sinon, je ne sais plus à quoi je dois m'en tenir »

« Every ex has been involved in a process of disengagement and disidentification. Disengagement is the process of withdrawing from the normative expectations associated with a role, the process whereby an individual no longer accepts as appropriate the socially defined rights and obligations that accompany a given role in society » (1988a:3)

Dans ces divers abandons, nous pensons pouvoir déceler l'influence du travail de socialisation dans de nouveaux univers ou de nouveaux groupes. L'acquisition de nouveaux savoirs modifie le rapport à ces différentes facettes constitutives de l'identité évangélique. En effet, nous pouvons voir une recherche de relativisation de ce qui est prôné comme « vérité ». Nous pouvons également voir l'influence de groupes religieux plus libéraux, comme les Eglises réformées, qui vont apporter une autre compréhension de la manière de vivre la foi.

c) Transférer ses acquis ?

Nos derniers propos nous conduisent à pousser notre réflexion sur deux éléments centraux des théories sur la socialisation : les acquis et le transfert de ces acquis ou, pour reprendre les termes de Leclercq et Pagis, leur « durabilité » et leur « transposabilité » (2011:7). Que faire du savoir et du savoir-faire transmis au sein de son groupe lorsqu'on le quitte ? Cette question se pose d'autant plus quand on quitte un milieu religieux tel que le milieu évangélique qui se caractérise par son militantisme qui demande aux individus de s'engager, individuellement et collectivement, pour défendre et promouvoir sa cause. Par l'apprentissage de ses normes, de ses comportements et de ses représentations symboliques, les individus vont intérioriser différentes dispositions que l'on peut assimiler à « l'habitus » de Bourdieu (1980:87-109) et qui leur permettront de savoir comment agir et comment se (re-)présenter dans les diverses situations de vie. Les personnes que nous avons interrogées, même si elles ne sont plus en accord avec les lignes principales du milieu évangélique, même si elles s'intègrent dans d'autres sphères sociales, ne peuvent pas « oublier » les divers apprentissages évangéliques. Bien plus, certaines d'entre elles vont les mobiliser, en les revisitant, dans les nouveaux espaces qu'elles vont habiter. Il s'agit donc de concevoir l'engagement hérité au sein des structures évangéliques comme un cadre qui nourrira d'autres engagements, qui se prolongera sous différentes formes tout au long de la vie de ces personnes (Willemez 2005:77), même désaffiliées du milieu.

Par exemple, nous voyons Mélissa qui met en avant différents savoirs acquis tout au long de son engagement évangélique. Elle parle de « *construction personnelle* », de « *confiance en soi* », du « *travail en groupe* », de la « *prise de responsabilité et de parole* », de la « *créativité* » qui sont autant de savoirs et savoir-faire développés et pratiqués au sein des diverses activités auxquelles elle prenait part, lorsqu'elle était active dans son Eglise, et qu'elle peut remobiliser dans les nouveaux secteurs sociaux qu'elle a investi, notamment à l'université. A la suite de Matonti et de Poupeau, nous pouvons considérer que l'évangélisme fournit un « capital militant », c'est-à-dire un ensemble « de techniques, de dispositions à agir, intervenir, ou tout simplement obéir » (2004:8). Il s'agit également d'un « ensemble de savoirs et de savoir-faire mobilisables » qui peuvent être susceptibles d'être « exportables » et « convertibles » (ibid.). Il est d'ailleurs très intéressant de s'arrêter sur la position de cette jeune femme concernant l'homosexualité.

En passant d'un militantisme contre l'homosexualité, Mélissa est devenue une « militante pour la reconnaissance de ce genre de milieu ». Nous pouvons également signaler les individus de notre échantillon qui ont décidé de continuer leur engagement religieux, mais dans des groupes plus libéraux. Il serait ainsi très intéressant d'observer de quelle manière les divers apprentissages acquis durant les années d'engagement évangélique sont importés, mais aussi ajustés aux nouvelles socialisations²⁹⁸. Ces divers points permettraient de poursuivre les projets de Leclercq et Pagis au sujet de la socialisation militante :

« entendue comme un processus de formation et de transformation individuelle, directement ou indirectement issu de l'engagement, et ayant des répercussions immédiates ou différées dans tous les domaines de l'existence sociale. Au-delà des apprentissages expressément dispensés par les organisations militantes, il s'agit d'étudier les manières dont l'engagement affecte l'ensemble des conduites et des représentations individuelles, autrement dit de considérer que toute participation, « pour peu qu'elle soit soutenue ou intense, est génératrice de socialisation secondaire » (Fillieule 2005:39) » (2011:8)

En articulant davantage les trajectoires de désengagement évangélique avec les autres sphères de la vie de chaque individu (ibid.:11), nous pourrions ainsi approfondir la thématique de la reconversion de l'habitus militant tel qu'il est transmis au sein du milieu évangélique. Car si les désaffiliés de notre échantillon ont abandonné un bon nombre de représentations et pratiques évangéliques, s'ils ont dû en apprendre des nouvelles, ils ont très certainement continué à mobiliser certains apprentissages spécifiques en s'investissant, par exemple, dans des sphères qui leur semblaient compatibles.

Ceci dit, nous aimerions rappeler que ce transfert des acquis ne se fait pas tout seul et qu'il peut être freiné par le passage entre les structures évangéliques et les nouveaux espaces sociaux investis. Si l'évangélisme fournit une socialisation militante dont certaines dispositions peuvent être mobilisées dans de nouveaux secteurs par les individus qui se désengagent, elle reste fortement insérée dans des structures qui valorisent essentiellement des contacts au sein même de ses frontières (symboliques et réelles), compliquant ainsi le passage entre le « dedans » et le « dehors » (cf. chapitre 9). Ce passage est également rendu difficile de par le fait que l'évangélisme reste un mouvement basé sur le modèle d'« adhésion totale » (Ion 1997:30-31;81). En maintenant une « fonction identitaire » (ibid.:60), le milieu évangélique tend à ce que les individus qui le composent se conforment un maximum à ses normes, comportements et pensées, cherchant à ce que ceux-ci adoptent les différents rôles qu'il conçoit (ibid.:50). De ce fait, le modèle de l'homme pluriel (moderne) de Lahire qui serait « le produit de l'expérience – souvent précoce – de socialisation dans des contextes sociaux multiples et hétérogènes » (2001:42) est moins pertinent pour comprendre le fonctionnement de la

²⁹⁸ Nous invitons le lecteur à parcourir un de nos chapitres qui traite de l'engagement d'évangéliques ou de personnes de tendance évangélique dans une paroisse réformée. La plupart de ces personnes a fait le choix de rejoindre ce type de groupe religieux plus libéral tout en continuant à se revendiquer d'évangéliques et à fréquenter des évangéliques, trouvant ainsi un bon compromis quant à leur façon de vivre leur foi (moins de pression, plus de liberté). Nos analyses montrent également comment ces individus, qui ont été majoritairement socialisés dans des familles évangéliques, tendent à transférer leurs acquis au sein de ces structures ecclésiastiques (Gachet 2013:233-256).

socialisation évangélique et ses effets sur l'individu, notamment quand celui-ci se désengage. Si la piste de la « durabilité » et de la « transposabilité » est à approfondir (et à mettre en lien avec les travaux sur les « carrières militantes », cf. par exemple Fillieule 2001), notre étude a souligné les freins que peut constituer la socialisation évangélique lors des processus de désengagement, et donc compliquer quelque peu le transfert des acquis.

10.2.4 Regrette-t-on quelque chose ?

Aucun des désaffiliés interviewés ne regrette ou n'émet de regrets suite à son départ. D'ailleurs pour Mélissa, au début de ses processus de désaffiliation, quand elle observait l'importance qu'avait pris son implication dans l'Eglise, elle a d'abord eu l'impression « *d'avoir bousillé (sa) vie* », de ne pas « *avoir eu de jeunesse* » ou encore que cela lui « *a volé des années* ». On peut déceler ce même type de sentiment dans d'autres discours de désaffiliés, toujours ceux qui ont eu une socialisation « réussie » : on sent l'empressement qu'ont eu Mathilde, Alvaro, Elisa, Phiipp ou encore Charlotte à « *tester* » le monde et à tout essayer, quitte à se brûler parfois les ailes.

a) Quand on part, on gagne en liberté...

Plus précisément, si nous devons résumer pour l'ensemble des désaffiliés, le principal gain qu'ils ont perçu suite au départ de leur Eglise, il s'agirait de la liberté. En effet, ils sont nombreux à associer leur départ de l'Eglise à ce sentiment spécifique. On retrouve ainsi les oppositions entre « contrainte » et « liberté » qui sous-entendent un « avant » et un « après » appartenant à l'image des propos tenus par Martha qui explique que de ne plus retourner dans son Eglise a été « *libérateur* » ou « *délivrant* » (« *befreiender* ») :

« muss ich das sagen es ist befreiender. Vorher ist man so in die Enge man ist so begutachtet worden und gefragt worden. Es ist beengender gewesen und heute fühle ich mich viel freier »²⁹⁹

De manière plus globale, plusieurs, comme Philipp ou Marco, associent le départ de l'Eglise à une nouvelle façon de vivre, plus libre. Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 9, quitter son Eglise et quitter le cadre de pensée évangélique sont deux paramètres différents, mais qui participent ensemble aux processus généraux de la désaffiliation. En effet, quitter physiquement son Eglise permet de ne plus ressentir de pression quant à certaines manières d'agir ou de se comporter, manières d'agir et de se comporter qu'on abandonne progressivement à force de ne pas les activer. Par exemple, Philipp dit mieux vivre aujourd'hui car il n'a plus de « *pression* » :

« ich das Leben ist heute ich habe das Gefühl gehabt, ich lebe heute besser weil ich diesen Druck nicht mehr habe »³⁰⁰

²⁹⁹ « *je dois dire que c'est plus libérateur. Avant dans cette étroitesse on était si contrôlés et on nous posait tellement de questions. Ça a été libérateur et aujourd'hui je me sens beaucoup plus libre* »

³⁰⁰ « *J'ai le sentiment qu'aujourd'hui je vis mieux car je n'ai plus cette pression* »

Pour Marco, partir de son Eglise lui a permis de casser, progressivement, ses habitudes, ses « *rituels* » quotidiens qui tournaient autour de Dieu. Il a alors eu l'impression d'avoir une « *nouvelle vie* » :

*« Es hat für mich geheissen, das ist einfach wie ein neues Leben gewesen. Ich habe handkehrum ich habe auch müssen eben ganz lernen neu anfangen lernen laufen in meinem Leben also das was ich vorher noch so gesagt habe, mir selber vertrauen weil vorher ist ja alles nur über Gott gegangen, ich habe täglich gebetet, die Bibel gelesen, ich es ist ein es sind klare Rituale gewesen »*³⁰¹

b) ... Mais on perd en liens sociaux

Comme nous l'avons dit précédemment, lorsque l'on demande aux désaffiliés si certaines choses leur manquent dans leur ancienne Eglise, ils répondent globalement par la négative. Notons toutefois qu'ils sont quelques-uns à formuler un léger regret quant à la vie communautaire des Eglises évangéliques. Pour Alvaro, le « *côté social* » des Eglises serait la seule raison pour laquelle il fréquenterait à nouveau une communauté religieuse :

« Des fois, j'ai envie (...) parce que je trouve (...) bien dans le côté social (...) c'est (...) comme les associations, tu vois? Quand t'es dans des associations, c'est toujours bien parce que (...) tu fais toujours des liens. Et la seule raison pour laquelle j'irai dans une Eglise, ça serait pour (...) créer un réseau social»

Mélissa appréciait elle aussi le sentiment d'être en « *grande communauté* » :

L'intervieweuse : *« Avec le recul maintenant tu regrettes certaines choses ? »*

Mélissa : *« Peut-être juste à la limite l'aspect communautaire (...) tu n'as pas besoin de prendre rendez-vous, tu sais que tu vas retrouver le dimanche plein de gens que tu aimes, ce truc un peu euphorique où tu es ensemble en grande communauté, j'aimais bien ce truc-là mais je l'ai retrouvé un peu différemment mais je l'ai retrouvé un peu ici (dans son université) »*

Mais tout comme Alvaro cherche un autre moyen pour palier ce manque, Mélissa pense avoir trouvé dans son université cet esprit communautaire. Par contre pour Alain, malgré son intégration dans une paroisse réformée, la « *dimension communautaire du monde évangélique* » lui manque beaucoup :

« On va passer pas mal de temps ensemble une fois que la cérémonie est terminée (...) on va passer du temps les uns avec les autres autour d'une tasse de café, on va prolonger vraiment ce moment de culte (...) Là, y a

³⁰¹ « Pour moi ça a signifié, c'était comme une nouvelle vie. J'ai également dû réapprendre à marcher dans la vie et comme je l'ai dit précédemment, me faire confiance parce qu'avant tout tournait autour de Dieu, je priais tous les jours, je lisais la Bible, c'était clairement des rituels »

quelque chose que je ne retrouve pas dans le monde réformé. Et c'est vraiment quelque chose qui me manque, de par le fait que l'Eglise c'est ça, c'est se rassembler, pas simplement pour être sur des bancs alignés ensemble et chanter ensemble mais la dimension réelle de l'amour les uns pour les autres, ça va être de prendre du temps ensemble les uns avec les autres »

Au final, on le voit bien, les personnes estiment en majorité être plus libres. Par contre, de manière tout autant unanime, ces mêmes individus soulignent que l'aspect communautaire était très fort. Autant, les désaffiliés peuvent critiquer parfois assez fortement le fait que les cercles évangéliques sont en circuit fermé, autant on regretterait presque l'aspect « chaleureux » de l'esprit communautaire. Au regard des discours d'évangéliques, il semble relativement peu étonnant que cet aspect manque à certains désaffiliés. En effet, les évangéliques interrogés dans notre enquête soulignent fortement l'apport relationnel et affectif que leur renvoie leur engagement dans leur Eglise. L'important investissement des évangéliques au sein de leur communauté favorise une forte sociabilité interne, soutenue par le partage d'objectifs communs. C'est pourquoi, les changements d'Eglise de nombreux évangéliques ont souvent engendré la perte de liens sociaux importants, qu'ils doivent alors reconstruire dans leur nouveau lieu de culte. Ces remarques nous avaient conduit à analyser ces attaches en termes de « capital social » tel que Bourdieu l'avait compris, à savoir que l'appartenance à une Eglise évangélique permet de posséder « un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » offrant autant des biens matériels que symboliques (1980a:2-3). Néanmoins, la possession de ce capital nécessite un investissement, un engagement et un entretien continu (Gachet 2013:228-229). Le fait de ne plus fréquenter le milieu évangélique implique inévitablement la perte de ce capital comme le fait remarquer Mélissa qui explique n'avoir gardé contact qu'avec quelques personnes, personnes avec qui elle avait développé des intérêts en dehors de l'Eglise : « *je pense que je peux compter quatre ou cinq personnes et c'est peu parce que c'était un réseau énorme* ».

10.2.5 Synthèse : Les différentes facettes des désaffiliations du milieu évangélique ou l'abandon d'une vie évangélique

Que signifie concrètement « quitter le milieu » ? Après avoir passé en revue les différentes facettes qui composent les désengagements des dix-sept personnes de notre échantillon, nous pouvons conclure que ces personnes, quand elles ont quitté le milieu, ont quitté véritablement tout *l'être* évangélique et sa mise en pratique, tout ce qui constitue, pour les évangéliques, une manière de vivre sa foi, de la pratiquer, de se comporter quotidiennement et de se situer dans le monde, de par le rôle dévolu au converti, et plus spécifiquement au converti homme ou au converti femme. Nous allons montrer en quoi chacune des facettes de l'engagement évangélique abandonnées par les désaffiliés est constitutive, finalement, d'une « vie évangélique »³⁰².

³⁰² Nous avons construit cette partie sur une synthétisation des discours des évangéliques, soit un condensé des septante-huit entretiens. Précisions également que nous nous sommes appuyés sur les données quantitatives de l'étude de Favre (2006:293-318). Nous avons arrondi tous les chiffres à l'unité inférieure ou supérieure. Le lecteur peut également se référer à l'ouvrage *Le phénomène évangélique. A l'intérieur d'un milieu compétitif* (2013) qui traite en profondeur de toutes les thématiques centrales dans la compréhension de « l'identité évangélique ».

- Tout d'abord, en quittant leur Eglise, **les désaffiliés ont abandonné un engagement religieux communautaire qui se veut élevé.**

En effet, dans les Églises évangéliques, les membres y investissent leur temps, leur énergie et leur argent. Tout d'abord, l'investissement passe par la participation aux services religieux, participation très élevée puisque 58% des évangéliques prennent part au moins une fois par semaine à ce type de service alors que 30% le font plusieurs fois par semaine. De plus, cette participation semble largement constitutive de la foi évangélique car 69% d'entre eux pensent qu'« un vrai chrétien devrait aller régulièrement à l'Église pour rencontrer Dieu et entendre sa parole ». A côté de la place centrale qu'occupe l'Église dans la vie religieuse pratique des évangéliques, ils sont 72% à assumer des responsabilités régulières au sein de leur Église. L'implication en temps varie globalement autour des 10 heures par mois ce qui représente un investissement relativement élevé en temps (à peu près une journée consacrée pour l'Église) et en énergie (par des prises de responsabilité diverses). A cela s'ajoute la pléthore d'activités en tout genre, pour tous les âges et pour tous les goûts auxquelles les évangéliques participent, soit en tant que responsables soit en tant que simples participants. La liste n'est pas exhaustive, mais nous pouvons citer les groupes de partage biblique hebdomadaire ; les cultes pour les familles ; les petits-déjeuners bibliques ; les cours pour les couples et les familles ; les cours Alpha Live ; les soirées de louanges ; les camps ; l'école du dimanche ; les groupes de jeunes ; les cellules de prières ; les conférences ; les chorales ; les rassemblements avec d'autres Eglises. N'oublions pas le principe de la dîme qui fait fonctionner les Églises évangéliques et qui représente cette fois un engagement financier relativement conséquent pour les évangéliques (traditionnellement et idéalement cela représente 10% du salaire mensuel). Sur le même mode de fonctionnement que les organisations bénévoles, les Églises évangéliques vivent grâce à la ferveur des membres en valorisant une culture et des normes d'engagement et de militantisme. En effet, remarquons que 61% des évangéliques estiment que dans leur Église « on attend que les membres croient et pratiquent avec ardeur ».

- Ensuite, **les désaffiliés ont abandonné une conception de la mise en pratique de la foi individuelle soutenue.**

A côté de l'engagement élevé dans l'Eglise (culte et activités), les évangéliques accordent une place centrale dans leur vie de tous les jours à la lecture de la Bible et à la prière. Ainsi, ils sont 76% à lire la Bible quotidiennement et 92% à prier tous les jours. Non seulement la pratique se veut assidue, mais elle doit soutenir continuellement l'évangélique dans son parcours de converti. La Bible est conçue comme un appui journalier pour l'évangélique : il y trouve les réponses à ses questions, le guide dans ses choix et soutient les « *vérités fondamentales* » de la vie. Bien plus que cela, Dieu lui « *parle* » à travers la Bible. De ce fait, le contenu lui est adressé « *directement* » et « *personnellement* » d'où l'importance « *d'avoir du plaisir* » à la lire, de « *ressentir* » et « *d'être touché* » par son contenu. Quant à la prière, elle endosse aux yeux de l'évangélique un rôle tout autant capital. A travers cette pratique, il « *se confie* » et « *parle directement* » à Dieu, il lui demande parfois d'intervenir et de l'aider. Le témoignage de sa foi (par le dialogue, mais aussi par le comportement) est un dernier pan de l'engagement du converti qui l'occupe quotidiennement vis-à-vis de ses enfants ou de son entourage non évangélique. `

- **Les désaffiliés ont également abandonné une vie sociale forte et dense.**

De par le rythme ecclésial soutenu, les évangéliques passent énormément de temps ensemble, au sein de leur Eglise. L'intensité du temps passé ensemble crée une intensité dans le sentiment de faire partie d'une communauté. Les évangéliques sont donc 77% à estimer « fortement » « se sentir membre d'une paroisse ou d'une communauté ». Véritable environnement social, les évangéliques développent d'importantes relations d'amitié dans leur Eglise, relations qui sont d'ailleurs souvent comparées aux liens d'une « famille ». Par contre, bien souvent les liens se comprennent essentiellement dans le périmètre de l'Eglise³⁰³. Ainsi, à la question « si je quittais mon Eglise, je perdrais mes amis », les évangéliques sont tout de même 38% à répondre par l'affirmative. Cela peut faire beaucoup quand on pense que ces liens amicaux sont symboliquement reliés aux liens de sang.

- **Enfin, les désaffiliés ont abandonné une manière de vivre, un modèle de vie évangélique.**

« Etre évangélique » ne se limite pas au simple fait de croire en Dieu ou de se rendre à l'Eglise. Il s'agit d'une vision globale qui touche tous les secteurs de la vie de la personne. « Etre évangélique », c'est une certaine manière de se concevoir, de se comporter, de penser, de croire, d'interagir, de se situer dans le monde. « Etre évangélique » c'est avoir des responsabilités face à Dieu, face à soi, face aux autres, face à son Eglise. « Etre évangélique » ça se voit, ça « nourrit », ça « habite » la personne et ça se constate dans ses choix de vie et ses prises de positions : valorisation du couple hétérosexuel, du mariage, de la famille (nombreuse) et par conséquent prise de distance plus ou moins radicale par rapport à l'homosexualité ou à l'avortement. « Etre évangélique » a des implications dans tous les secteurs de la vie de l'individu. Concluons notre partie sur les propos de Justine, 45 ans et membre d'une Eglise évangélique de type charismatique. A la question « de manière générale, qu'est-ce que ça signifie pour vous d'être chrétienne ? », elle répond :

« D'une manière générale (...) y a quand même une démarche biblique qui est dite c'est de donner son coeur à Jésus hein? D'accepter qu'il est mort sur la croix. Ca c'est la démarche que la Bible nous enseigne pour qu'on puisse recevoir le Salut. Donc après la vie éternelle ça c'est la démarche de notre foi. Et puis après c'est qu'on puisse vivre notre foi épanouie avec les gens autour de nous, qu'on soit un témoin de ce on quoi on croit, en qui on croit. Pas quelque chose de religieux, quelque chose de vivant (...) être chaleureux, être ouvert, être attentif, être aimant, enfin toutes ces valeurs qui sont

³⁰³ Cela nous fait penser à la thématique des changements d'Eglise (cf. Gachet 2013:211-232) et plus particulièrement, aux effets des départs pour une autre Eglise. Un des principaux effets d'un départ pour une nouvelle Eglise était de perdre une bonne partie des liens établis dans son ancienne Eglise. Evidemment, les logiques sont bien différentes entre un individu qui quitte son Eglise pour en rejoindre une autre et une personne qui quitte son Eglise car il remet en question son engagement. Toutefois, le parallèle que nous venons de faire sert à souligner la dimension micro-communautaire des Eglises évangéliques : bien plus que la valorisation des liens intragroupe (entre évangéliques), il s'agit parfois davantage de la valorisation des liens au sein même de son Eglise. Cela s'explique en grande partie par le temps passé à participer et/ou à organiser les diverses activités de l'Eglise : les liens se tissent essentiellement au sein de son Eglise, rendant difficile leur conservation une fois parti.

importantes. Donc c'est vraiment vivre sa foi, c'est pas (...) la laisser dans la Bible et puis la mettre dans un cadre (...) c'est vraiment la vivre (...) Pour moi concrètement ce que je vis personnellement c'est avoir une relation avec Dieu, personnelle, ça veut dire prier, lire la Bible et puis être à l'écoute, et (...) d'être ouvert pour aider les autres, pour soutenir les autres, pour aimer les autres, pour prendre soin des autres »³⁰⁴

Par conséquent, le terme de « quitter le milieu évangélique » exprime parfaitement, de manière inverse, ce que peut être une « vie évangélique » au sein de laquelle se confond dimensions comportementale, cognitive, sociale ou encore affective de l'engagement religieux. Pour l'ensemble des désaffiliés de notre échantillon, l'abandon de leur « vie évangélique » et de ses diverses facettes semble surtout avoir signifié un gain de liberté, un bien qu'ils ne semblent pas prêts de vouloir perdre. En quelque sorte, si pour les évangéliques la liberté passe par la conversion, pour ces personnes-là, elle semble passer en dehors de ce modèle de vie spécifique.

- **Partir pour mieux revenir ?**

Pour terminer cette partie sur ce que signifie « quitter le milieu », nous aimerions nous poser une dernière question qui peut paraître, au premier abord, quelque peu saugrenue. Il s'agit de se demander si certaines de ces dix-sept personnes interrogées pourraient revenir un jour dans une Eglise évangélique ? Cette question se pose car il n'est pas rare de rencontrer des évangéliques qui se distancient ou qui se sont distanciés durant quelques temps du milieu évangélique (participation Eglise, activités, fréquentation d'autres évangéliques) pour ensuite y revenir (tout comme il n'est pas rare, dans les parcours militants, de voir des départs puis des retours, cf. Fillieule 2005). Dans notre échantillon « membres d'Eglise évangélique », nous avons trois exemples d'individus qui se sont distanciés du milieu évangélique durant quelques années avant de s'affilier à nouveau dans une Eglise évangélique. Dans un contexte qui valorise la conversion auprès de personnes qui ont grandi, pour la plupart, dans une famille évangélique, partir peut servir à mieux revenir et surtout à s'ajuster à un modèle qui revendique aussi fortement un avant et un après : la conversion intervient lorsque la personne retourne dans son Eglise et reprend son « chemin », son passage en dehors du milieu évangélique lui offrant l'occasion de confirmer, pour elle et pour son groupe, son choix de suivre Jésus-Christ. Car effectivement, il est souvent ressorti des interviews d'évangéliques leur difficulté de véritablement vivre (et raconter) la conversion telle qu'elle est comprise au sein de l'évangélisme. L'exemple du prisonnier qui se convertit en prison est généralement utilisé afin de signifier clairement cet avant et cet après que très peu d'évangéliques interrogés disent avoir vécu. Si cette piste du « départ pour mieux revenir » est à explorer comme « nouveau modèle de conversion » au sein du milieu évangélique, nous ne pensons pas que ces dix-sept désaffiliés retournent un jour dans une Eglise évangélique. La disparition des logiques de l'attachement nécessaires à l'engagement, les profondes remises en question, les déceptions et les mauvais souvenirs semblent être des freins assez forts pour n'envisager aucun retour. Cependant, le transfert des différents apprentissages fait durant son engagement évangélique dans d'autres secteurs de sa vie est, quant à lui, plus probable (cf. « Transférer ses acquis ? », p. 191-192).

³⁰⁴ Le contenu général de ce discours est relativement typique du milieu évangélique.

10.3 Synthèse sur « L'après »

Dans ce dixième chapitre, nous avons montré que :

- Les désaffiliés et plus particulièrement les plus déçus et affectés par les processus de désengagement, ont tendance à proposer une définition du milieu évangélique négative, qui remettrait en question les notions de liberté individuelle et de choix pleinement consenti. Pour ce faire, le recours plus ou moins direct avec l'univers sectaire serait employé, recours qui serait également soutenu par une opinion publique plutôt défavorable aux religions dont l'évangélisme. Le coût de l'engagement mais aussi celui du désengagement semble très élevé d'autant plus quand on pense ne pas avoir toujours eu le choix.
- En réfléchissant à ce que les personnes estimaient avoir abandonné ou rejeté quand elles ont « quitté le milieu », nous nous sommes aperçus que les désaffiliations du milieu évangélique pouvaient prendre diverses formes. Si d'un point de vue comportemental, plus personne ne va dans une Eglise évangélique, les choses sont moins tranchées en ce qui concerne la dimension cognitive des désaffiliations. Ainsi, diverses modalités ont été rencontrées passant par l'abandon de la foi, l'impossibilité de se décrire d'athée, la volonté de vivre sa foi de manière libre ou encore par le besoin de partager sa foi avec d'autres. Par contre, pour plusieurs désaffiliés, « quitter le milieu » a signifié quitter un projet de vie tel que le conçoit l'évangélisme. C'est sur le terrain de l'opposition au milieu évangélique (de ce que l'on n'est plus ou ne veut plus) que se situent les désaffiliés.

Comment les passages du dedans au dehors ont-ils affecté la perception de soi de ces individus ? Il nous semble que pour une bonne partie de ces personnes, l'enjeu est de se comprendre et de se définir en dehors du cadre identitaire évangélique. Pour ce faire, il s'agira de délégitimer, s'opposer/se distinguer tout en sélectionnant ce qui peut encore faire sens pour soi. Ce type de questionnement a été traité, dans la littérature sur les désaffiliations religieuses, sous l'angle de la théorie des rôles sociaux. Nous avons décidé de réfléchir au pourquoi d'un tel discours et aux conditions qui ont permis sa construction (en tenant compte des interactions sociales et des contextes d'inscription de l'individu), non pour dégager la définition d'un nouveau rôle, mais bien pour montrer que l'individu se comprend également par opposition à ce qu'il était. Nous supposons que pour plusieurs désaffiliés le travail de désaffiliation se poursuit par ces phases de **délégitimation** du milieu, **d'opposition** et de **sélection**.

Tout d'abord, ces discours sont teintés d'une solide **délégitimation** du milieu évangélique. 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. Si cette délégitimation a souvent débuté durant la phase des déclencheurs des désaffiliations, le fait de réaliser que quelque chose ne fonctionne « vraiment » pas ou plus dans l'univers réel ou symbolique du milieu évangélique (ou l'effectivité/la concrétisation de ces délégitimations) se fait

parfois plus tard, lorsque l'individu a « digéré » en quelque sorte ce qui lui est arrivé. Tout contenu, pratique, comportement, attitude qui ont pu un jour être intégrés, intériorisés, appropriés par l'individu sont dorénavant observés sous le discrédit. Le recours via l'univers sectaire peut apporter un appui à la délégitimation, mais il permet aussi de donner un sens, une explication à ce que certains ont vécu comme un non choix (Derocher 2008:147)

Une forte **opposition** se dégage également de ces discours. Dans ce travail de délégitimation, une prise de distance s'opère. La personne ne fait plus partie du groupe. Si l'on met en miroir le discours des désaffiliés et celui des affiliés, tout est opposé. A notre avis, il faut également pouvoir nommer ce que l'on a vécu. Pour les désaffiliés, cela va passer par une opposition radicale à ce qui est dit, prôné ou encore valorisé dans le milieu, tout ce qu'ils ont entendu, intégré et qu'ils rejettent maintenant. En effet, nous supposons que les éléments contre lesquels les désaffiliés construisent leur discours sont des éléments récurrents et constitutifs de « l'être évangélique » tant ils apparaissent tout autant fréquemment, mais dans le sens opposé, dans le discours des affiliés.

Une **sélection** : entre changement et continuation. Nous pensons que les significations que les désaffiliés accordent au milieu évangélique et les définitions qu'ils en donnent, nous disent quelque chose quant aux ressources dont ils disposent pour rendre compte de leur ancien engagement et pour tendre vers une nouvelle définition de soi en dehors de celui-ci. Nous poursuivons en cela les propos de Dubar parlant des « ressources identitaires » :

« (elles sont) des capacités langagières, des réserves de mots, expressions, références permettant de mettre en œuvre des stratégies, plus ou moins complexes, d'identification des autres et de soi-même. Mais elles sont indissociables de capacités relationnelles permettant la découverte des autres, la gestion des coopérations et conflits avec eux, et des compétences biographiques, des apprentissages de soi, de la mise en récit des identifications passées qui ont permis la construction de son identité personnelle » (2001:54)

Chapitre 11 Le regard des affiliés sur les désaffiliations

Avec ce onzième chapitre, nous arrivons au terme de notre étude sur *les processus de désaffiliation du milieu évangélique*. Après avoir répondu à la question de savoir « *pour quelles raisons quitte-t-on le milieu évangélique* » (chapitre 8) puis à celles du « *comment se passe la désaffiliation* » (chapitre 9) et « *quels sont les effets de cette dernière pour l'individu* » (chapitre 10), nous nous tournons maintenant vers notre dernière question qui est : « *comment le milieu évangélique (famille – amis – membres de l'Eglise) gère et interprète-t-il la désaffiliation de ses membres* » ?

La question de ce dernier chapitre s'appuie sur le constat suivant : conscients de « *vivre à contre-courant* » dans un monde sécularisé et pluriel, les évangéliques mettent sur pied des stratégies, des techniques pour maintenir (l'envie d') un engagement religieux élevé, militant et conservateur, de surcroît chez les jeunes³⁰⁵. Nous supposons qu'une autre clé pour comprendre et expliquer les désaffiliations du milieu évangélique est de justement regarder de ce côté-là, en amont, c'est-à-dire ce que font les évangéliques pour transmettre et maintenir un engagement via notamment la socialisation des enfants et des adolescents.

Ce onzième chapitre est construit pour faire véritablement écho à l'ensemble des thématiques développées dans les chapitres précédents. Il doit apporter un complément aux analyses précédentes.

(11.1) Dans un premier temps, nous présenterons en quoi la socialisation est le principal mécanisme de reproduction (et de rétention) du milieu évangélique ;

(11.2) Ensuite, nous allons expliquer comment les évangéliques gèrent l'engagement : les « techniques » ou « stratégies » mises sur pied pour transmettre puis maintenir l'engagement des jeunes évangéliques ;

(11.3) Puis, nous nous pencherons sur la signification donnée en cas d'échec, lorsque les gens partent, plus particulièrement les enfants des membres.

11.1 L'enjeu de la jeunesse

Notre regard va fortement se focaliser sur les périodes d'âge que sont l'enfance et l'adolescence. De ce fait, nous nous appuierons majoritairement sur le discours de parents évangéliques. Expliquons les raisons d'un tel choix : tout d'abord, les analyses que nous avons faites dans les chapitres précédents nous laissent supposer qu'il y a « quelque chose » qui se joue à l'adolescence³⁰⁶ et que par conséquent, cela peut nous donner de précieuses informations quant à cette période et l'engagement religieux.

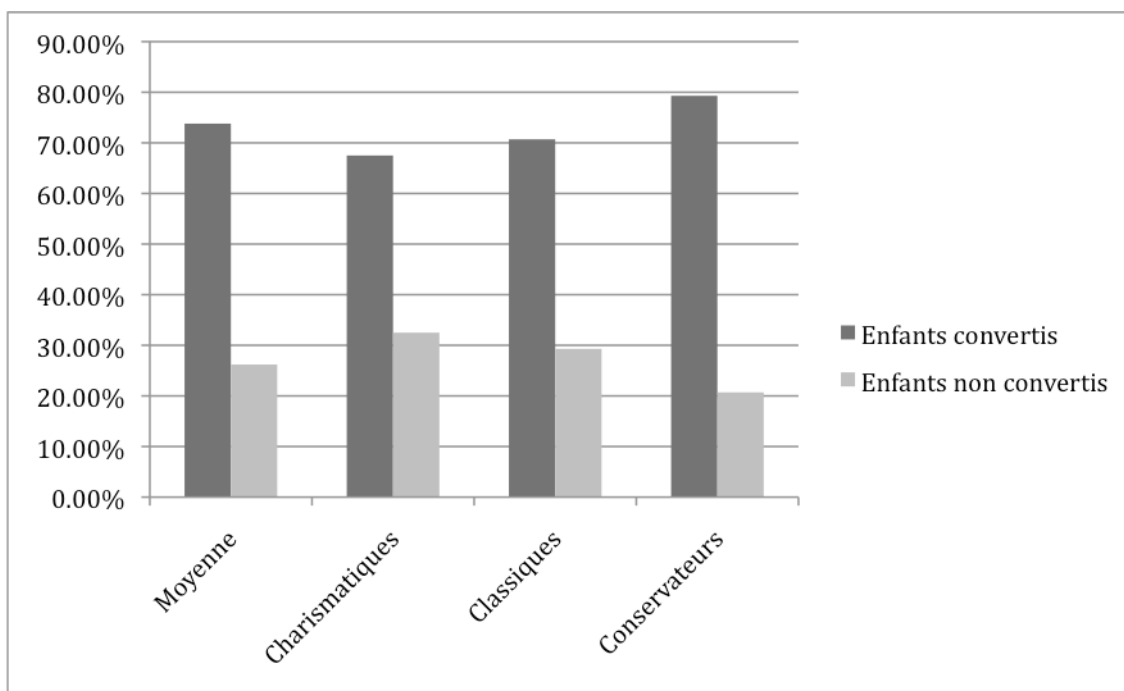
³⁰⁵ Nous ne nous focaliserons que sur ce qui est mis sur place pour maintenir l'engagement de la jeunesse. Il va de soi qu'un engagement de type évangélique peut être menacé à tout âge, puisque, rappelons-le, les évangéliques ne vivent pas repliés sur eux-mêmes et l'envie de s'engager peut varier à tout âge. Nous renvoyons le lecteur à la partie 8.2 qui souligne l'ensemble des structures sociales déployées par le milieu évangélique pour garantir l'engagement de tous ses membres : valorisation des liens intragroupe mais aussi norme de l'engagement ecclésial élevé.

³⁰⁶ Ceci n'est pas une découverte ! Cf. littérature en sociologie de la jeunesse, Galland 2001.

Ensuite, les précédentes recherches réalisées par Stolz et Favre (2005, Favre 2006) ont montré que le développement du milieu évangélique était dû en grande partie à sa capacité à retenir les enfants de ses membres. Non seulement la plupart des familles évangéliques a plusieurs enfants (41% des évangéliques ont au moins trois enfants, *ibid.*:180), mais en plus la plupart reste au sein du milieu. Comme l'a ensuite confirmé le projet *EIP*.

Le graphique G1 estime les taux de réussite et d'échec de la transmission de l'identité évangélique dans le cadre familial. Selon les estimations, l'échantillon quantitatif comprend 1'431 enfants de plus de 16 ans. D'après les parents de ce même échantillon, 1'056 de leurs enfants seraient convertis, soit un total de 73,8%. Par conséquent, 26,2% quitterait d'office le milieu³⁰⁷.

Graphique 1 (G1) Conversion des enfants de plus de 16 ans³⁰⁸



Notre échantillon est représentatif de cette « réalité » évangélique : sur les dix-sept individus, seules quatre personnes n'ont pas grandi dans une famille évangélique et se sont converties plus tard (conversion exogène). Si la socialisation des ces individus a réussi pendant quelques temps, elle a fini par échouer. D'après nos analyses, plusieurs facteurs peuvent expliquer pourquoi certains individus qui ont reçu une importante socialisation finissent par partir : degré d'adhésion, perception en termes de coût et de gratification d'un engagement élevé, déception, influence de modes de vie concurrent,

³⁰⁷ Cf. chapitre sur la socialisation, Buchard 2013:165-186.

³⁰⁸ Buchard met toutefois en garde concernant ces deux chiffres. Effectivement, il s'agit d'estimations sur la base des perceptions des parents quant à savoir si leurs enfants sont convertis ou non. D'ailleurs, dans les entretiens qualitatifs, lorsque nous demandions aux parents évangéliques si leurs enfants étaient convertis, si certains n'en doutaient absolument pas, d'autres répondaient souvent qu'ils l'espéraient mais que seuls eux pouvaient le savoir, renvoyant cette question à la sphère privée. Les entretiens permettent d'apporter plus de nuances que les chiffres. Ces derniers semblent davantage souligner le désir, voire la volonté des parents évangéliques de voir leurs enfants s'engager dans la foi et décider de se convertir (cf. 2013:178-179). Nous allons revenir sur ces points dans le développement de ce chapitre.

âge, etc. Tous ces facteurs, toutes ces explications sociologiques que nous tentons d'apporter aux désaffiliations du milieu évangélique, les évangéliques les connaissent : ils vivent avec tous « ces dangers » et sont conscients des nombreuses menaces qui guettent un engagement religieux conservateur et élevé, d'autant plus quand l'individu est jeune. Dans les prochaines sections, nous allons observer les techniques mises sur pied par les parents pour transmettre et maintenir un engagement évangélique.

11.2 Transmettre et maintenir l'engagement évangélique

A la question de savoir quelles stratégies, quelles techniques les évangéliques mettent sur pied pour transmettre, puis pour maintenir (l'envie d') un engagement religieux élevé, militant et conservateur, nous allons constater que cela passe tout d'abord par la diffusion d'un certain modèle éducationnel (forme et contenu), puis que cela se concrétise par une sorte de « gestion » des comportements et fréquentations des enfants et des jeunes. Encore une fois, notre objectif est d'observer ce qu'il se passe en « amont », c'est-à-dire les actions organisées en vue de transmettre un engagement évangélique fort et durable et par conséquent d'éviter le plus possible les désaffiliations. Par ce biais, nous verrons, de manière très intéressante et significative, « se répondre » les discours des évangéliques et ceux des désaffiliés.

11.2.1 Transmettre l'engagement : être un modèle pour donner envie, sans forcer

Tous les évangéliques qui sont parents (mais aussi ceux qui projettent de l'être) mettent un point d'honneur à transmettre leur foi à leurs enfants. Pour ce faire, il est intéressant de constater une certaine homogénéité quant à la manière de s'y prendre : les parents évangéliques cherchent à montrer l'exemple en étant des « témoignages » pour ensuite « donner envie » aux enfants de vivre la même chose qu'eux. Evidemment, une des stratégies de l'éducation en général est de montrer l'exemple afin que l'enfant répète, imite les comportements des agents socialisateurs. Ici, l'enjeu est de non seulement transmettre un ensemble de conduites et de comportements spécifiques, mais il faut surtout que cet ensemble soit sous-tendu par un contenu spécifique qui est celui de la foi. Nous pourrions même dire d'après la conception de la foi telle qu'elle se comprend largement au sein de l'évangélisme, à savoir une foi qui doit être « vivante », « vécue », constamment reliée à Dieu via une « relation personnelle »³⁰⁹ qui passe par une pratique élevée et un engagement ecclésial important³¹⁰. Par conséquent, une des stratégies éducationnelles des évangéliques est de « vivre (leur) foi » pour que les enfants s'approprient cette façon de vivre à l'image de Rémi (50, Ch) qui explique, qu'à côté de l'enseignement biblique, sa femme et lui ont cherché à transmettre la foi à leurs trois enfants par « la vie, le témoignage par la vie notre témoignage personnel à nos enfants ».

³⁰⁹ Comme l'a bien montré Buchard dans notre étude, les parents évangéliques cherchent à transmettre « une relation personnelle à Dieu » : l'enfant doit apprendre à se confier à lui, à lui parler. Il doit également apprendre qu'il s'agit d'une autorité suprême qui fixe les règles du monde, qui dit ce qui est bien de ce qui est mauvais (cf. Buchard 2013:165-186)

³¹⁰ Les enfants évangéliques sont familiarisés très jeunes à « l'univers ecclésial ». Ils suivent leurs parents au culte ou alors participent à leur propre culte, spécialement conçu pour eux, respectant les tranches d'âge. Pour les plus jeunes, il y a également des garderies. Comme le montre Buchard, la communauté prend donc une place très importante dans la socialisation de l'enfant, mais dans sa vie en général.

L'importance de transmettre un « *témoignage* » est telle que certains évangéliques pensent que cela peut expliquer l'échec de l'éducation de leurs enfants. En effet, si pour certains parents évangéliques, si leurs enfants n'ont pas suivis, c'est parce qu'ils n'étaient pas encore convertis au moment de leur éducation. Par exemple, Justine (45, Ch), pour qui l'éducation de ses deux adolescents (14 et 16 ans) relève du « *défi* », explique avoir évolué dans sa foi en même temps que ses enfants grandissaient. Elle regrette de ne pas avoir pu leur transmettre la relation personnelle avec Dieu telle qu'elle la connaît au jour d'aujourd'hui :

« Je leur apprendrais plus cette relation avec Dieu. J'arriverais mieux à la mettre en pratique avec eux (...) maintenant (...) je peux donner des exemples de ce que je vis avec Dieu (...) je peux leur en parler (...) je n'ai pas pu leur apprendre parce que c'était trop tard, pas trop tard mais ils étaient déjà plus grands et quand on est grand ado ou même douze ans, on a peut-être moins envie (...) j'aurais aimé qu'ils aient une relation avec Dieu qui soit vraiment naturelle et ça on peut le faire quand ils sont vraiment tout petits, parce que c'est quelque chose qui est normal. Tandis que quand (...) ils commencent à être ados même si on leur a parlé de Dieu on a beaucoup prié pour eux on leur a parlé beaucoup de Dieu (...) ils voient bien les autres ils sont influencés par les autres donc y a tout ça qui rentre en ligne de compte donc c'est plus difficile (...) c'est ma manière de vivre, ma manière de dire ce que je vis avec Dieu qui va faire que ça va leur faire poser des questions ou que ça va leur faire envie ou je ne sais pas, faudra voir »

Plusieurs choses apparaissent dans les propos de Justine. On retrouve l'idée que ça doit être « naturel ». Les propos tenus par Justine laissent également supposer que si elle s'était convertie avant la naissance de ses enfants, les choses auraient peut-être été différentes. Elle donne par conséquent un poids énorme à la transmission de sa foi qui ne doit pas être « *des théories* », mais qui doit être vivante, la transmission de « *sa manière de vivre* » comme garant de l'engagement futur : « *on a beau avoir des théories mais si on les vit pas nos enfants, ils le sentent et ils vont pas le vivre (...) on est tous pareils* ».

De manière toute aussi homogène, il ressort, en parallèle à cette technique de transmission, la volonté de ne pas « *forcer* » l'enfant, de ne pas lui « *mettre de pression* », de lui « *laisser faire (ses) choix* ». Plusieurs évangéliques insistent alors sur l'aspect « *naturel* » de l'engagement de leurs enfants dans foi. Par exemple, Patricia (47, Ch) qui explique l'engagement de ses deux enfants dans l'Eglise sur ce modèle « *naturel – pas forcé* », modèle que l'on retrouve très fréquemment dans les entretiens des évangéliques :

« Alors bon ils venaient (sa fille et son fils) avec nous à l'Eglise quand ils étaient petits (...) ils étaient pas forcés ou comme ça mais c'était naturel (...) C'était naturellement qu'ils sont allés au groupe de jeunes »

Evidemment, nous pouvons interpréter cette conception comme découlant de leur technique éducationnelle : par le fait de « *donner envie* », cela vient « *naturellement* ». Mais on peut également déceler l'idée que la foi, le choix de suivre Dieu, doit clairement relever de la volonté même de l'individu, à savoir ici de l'enfant et de l'adolescent. Les propos tenus par Catherine (63, C) sont particulièrement intéressants. Ils permettent de

souligner cette volonté parentale de transmettre sans forcer (ne pas « *violer spirituellement* »), mais aussi « *sans faire peur* » :

« Je pense aussi du fait que la foi était quelque chose de vécu dans la famille, ce n'était justement pas quelque chose qui était imposé, c'était pas le truc du dimanche, c'était quelque chose qu'on vivait toute la semaine donc (...) ils l'ont pris pour eux bon pour nous, c'était notre désir mais disons on a pas voulu les forcer (...) 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. Je pense qu'y faut quand même informer et dire les choses qui sont mais disons, non je crois pas, c'est du tout parce qu'ils avaient peur qu'ils sont devenus chrétiens»

Nous ne pouvons nous empêcher de repenser à Charlotte et à tous les autres qui se rappellent de chansons qui parlaient du Diable ou qui évoquent l'inquiétude qu'ils ressentaient quant au sort des personnes non converties. Nous repensons aussi à l'idéal chrétien qui doit se vivre tous les jours, mais qui a déçu plus d'un désaffiliés. Il est intéressant de constater que les évangéliques ont conscience des enjeux mêmes de l'éducation qu'ils transmettent, ainsi que du contenu de celle-ci. Toutefois, dans leur conception et pour reprendre les dires de Catherine : « *il faut informer et dire les choses qui sont* ». Et ces « *choses* » sont justement le fait qu'il existe deux chemins possibles pour l'être humain, mais qu'il existe également des plans de Dieu pour lui. En quelque sorte, il s'agit de tout le paradoxe – si on peut parler ainsi – de l'éducation évangélique : transmettre sa foi car on pense que c'est ce qu'il y a de mieux (malgré la dureté de certains aspects de la « *vérité* » qu'elle contient), mais la transmettre d'une manière pleinement consentie, qui doit se confirmer par l'acte de la conversion. Il faut donner envie en transmettant un modèle de vie et informer de la « *réalité* », tout en évitant à la fois la contrainte et la peur. Aux yeux des évangéliques, le choix doit garantir l'engagement.

11.2.2 Maintenir l'engagement : gérer l'intrusion de l'extérieur

Comme une grande majorité des parents, les évangéliques veulent que leurs enfants évoluent dans un contexte stable, qui soit le meilleur possible. Par conséquent, ils veulent qu'ils évitent ce qu'ils jugent de « *mauvais* » ou de « *pas bons* » pour eux. De plus, les parents évangéliques font attention à ce que toutes les conditions soient réunies pour que la transmission de leur foi se déroule sans trop de problème, que les processus de cette transmission ne soient pas freinés ou entravés par des éléments perturbateurs. Pour ce faire, ils instaurent une forme de contrôle, de « *filtre* » pour reprendre l'expression de Buchard (2013:177), servant à bloquer les influences extérieures qui peuvent être « *mauvaises* » pour l'enfant, tout en étant, conjointement, préjudiciables au bon déploiement de l'éducation. Ces critères sont compris d'après leur conception de la foi et se confirment à travers elle : le fait de fréquenter des personnes non chrétiennes, de participer à certaines activités, mais aussi d'entendre certains propos tenus à l'école ou dans les médias peuvent être mal vus par les parents évangéliques. Le but de ces actions parentales est, d'après notre interprétation, de pouvoir constamment maintenir et confirmer la vision du monde évangélique, garante de l'engagement.

Par exemple, concernant la fréquentation de personnes chrétiennes, on retrouve dans les discours d'évangéliques la très forte valorisation de l'union (homme – femme) de

deux chrétiens convertis. De ce fait, ils souhaitent que leurs enfants trouvent un partenaire chrétien et mettent de l'importance à leur transmettre cette notion. Justine et son mari ont essayé de transmettre à leurs deux enfants la notion d'abstinence sexuelle avant le mariage et la centralité pour la stabilité du couple de trouver une personne qui partage ses convictions :

« Ce qu'on aimerait, l'idéal, c'est que et bien oui, ils n'aient pas de relations sexuelles avant le mariage et puis c'est ce qu'on aimerait mais faudra voir (...) ça c'est ce qu'on leur a appris en tout cas, après c'est leur choix hein? Et puis quelque chose que nous on a aussi remarqué parce qu'on a pas mal travaillé avec des couples (Justine et son mari se sont occupé de cours pour les couples dans leur Eglise) c'est que dès le moment où on est les deux convaincus des mêmes choses donc convaincus que Dieu existe, ça se passe mieux que dans un mariage, dans une relation de mariage, s'il y en a un qui croit pas du tout et puis que l'autre croit »

En plus des conflits, développer une relation amoureuse avec une personne non chrétienne peut conduire à se distancier de la foi. Plusieurs évangéliques interprètent ainsi la distanciation d'un de leurs enfants de l'Eglise et parfois de la foi. Par exemple, si la fille de Patricia est très engagée dans leur Eglise, cela n'est pas le cas de son fils. Elle fait une distinction entre la première qui a un copain chrétien, et le second qui fréquente une fille non chrétienne. Elle explique que cela est du coup beaucoup moins « évident » pour lui de participer à l'Eglise. D'après Louis (58, Ch)), si son fils, qui est âgé de 21 ans, s'éloigne de l'Eglise, c'est à cause de la relation qu'il entretient avec une fille qui n'est pas chrétienne, qui est « très moderne » et « qui a tous les défauts de la Création ». Louis explique qu'un « fossé se creuse » entre eux :

« On (lui, sa femme et sa fille) ne sait plus comment lui parler. Il est très gentil, il a toujours été très gentil, serviable mais là il fréquente une jeune fille que l'on trouve très toxique, qui essaie de l'éloigner de nous, petit à petit, et de l'éloigner aussi de l'Eglise et de la foi, enfin de l'éloigner de tout, de prendre possession de lui comme une araignée. Alors on lui dit régulièrement tout ça et puis ma femme elle, même elle s'énerve avec lui alors lui il s'inquiète pas du tout, il nous dit "ayez confiance en moi, ça ira" mais bon... on est complètement, voilà on ne sait pas quoi faire quoi »

Pour les parents d'adolescents, un autre risque possible lié au fait de fréquenter des personnes non chrétiennes peut être également de se retrouver dans certains lieux dans lesquels les jeunes évangéliques doivent faire face à diverses tentations. Parmi celles-ci, il y a l'alcool, le sexe ou les drogues. Le lieu par excellence où se réunissent ces trois données est la discothèque. Certains parents vont alors limiter les sorties, voire carrément les interdire. Prenons les propos de Vincent (24, Ch) qui explique comment s'est déroulée son éducation relativement stricte, ne lui permettant pas vraiment de sortir le soir. A ses yeux, même si cela a été dur, il pense qu'il a été « protégé » :

« Si on prend un peu l'éducation de mai 68, c'est un peu ce qu'on voit maintenant, keep cool, tu fais tout ce que tu veux, tu n'as de comptes à rendre à personne et bien nous c'était un peu le contraire disons on avait nos parents qui nous ont un peu gardés dans un petit cocon (...) à l'abri de tout

ce que tu peux (...) pour nous en tant que jeunes, quand tu as tous tes copains qui font tout ce qu'ils veulent, c'est un peu difficile parce que toi aussi tu as envie de pouvoir profiter, pouvoir sortir et on était toujours "ah et bien non, vous restez à la maison ce soir" (...) Après coup tu te dis, c'était peut-être un manque au niveau de construire des amitiés avec des gens mais en même temps, ça m'a protégé pour d'autres trucs (...) j'ai jamais fumé, jamais touché aux drogues et je sais que c'est grâce à eux aussi quoi »

Tous les évangéliques n'interdisent pas les sorties en discothèque. Toutefois, ils les considèrent comme des lieux dangereux. Marc dit ne pas être « *ce genre de chrétien* » qui interdit les discothèques, mais il met en garde ses enfants des dangers auxquels ils peuvent être confrontés :

« Je n'interdis pas à mes enfants d'aller à la discothèque, ils vont à la discothèque, s'ils veulent aller danser un peu avec leurs copains, leurs copines (...) j'interdis pas, je suis pas ce genre de chrétiens qui dit que l'enfant n'a pas le droit de mettre ses pieds à la discothèque. Je leur laisse aller à la discothèque mais je leur dis quand même de faire attention, à la discothèque il s'y passe beaucoup de choses. Il y a des bagarres, il y a la violence, il y a la drogue »

Parmi d'autres influences jugées « *mauvaises* », il peut également y avoir certains propos, discours transmis à l'école. Par exemple, Marc (49, Ch) explique devoir gérer ce que ses enfants entendent à l'école, notamment au sujet de la formation de l'univers :

« Une fois une de mes gamines, la troisième, est venue et me dit "mais papa moi je suis confrontée à un problème à l'école, ma maîtresse (elle) dit que c'est pas Dieu qui a créé le monde, (elle) dit que c'est l'évolution" alors elle s'est opposée à sa maîtresse en plein cours en disant que non c'est Dieu qui a créé le monde (...) et la maîtresse qui dit "non non ça c'est des histoires qui sont pas vraies" (...) c'était tout un problème. Elle est rentrée à la maison, elle était mal. Alors (...) comment gérer (...) des situations comme ça ? Alors j'ai essayé de dire à ma fille "écoute, nous on croit à la parole de Dieu, maintenant t'en fais pas, s'ils disent à l'école que c'est le monde alors réponds comme ça, comme ils disent, adapte ça à ça mais dans ton cœur, tu crois pas à ça, toi tu crois à la parole de Dieu". Et j'ai ouvert j'ai ouvert le livre de Genèse et j'ai montré à ma fille ce que le livre de Genèse dit et (elle) a vu, (elle) a (lu), (elle) a dit "oui ça papa on nous a appris ça à l'école du dimanche (...)". Mais à l'école, (elle) entend un autre discours. Et ça, c'est un problème et c'est pas seulement par rapport à la Création, c'est par rapport à beaucoup d'autres choses et il y a beaucoup d'autres sujets »

Avec les propos de Marc, on voit le recours aux diverses structures sociales du maintien de la plausibilité de l'univers symbolique évangélique : gestion du contenu transmis à l'école, appui sur la Bible, sur l'école du dimanche.

A côté de l'école, les évangéliques évoquent encore la télévision ou le cinéma³¹¹, deux médias qui véhiculent parfois des idées ou des images qui ne correspondent pas à ce qu'ils veulent transmettre à leurs enfants. Violence, sorciers ou adultères vont alors « *à contre sens* » avec leurs valeurs et provoquent des « *contradictions* » dans la tête des enfants et des jeunes. Par conséquent, plusieurs évangéliques ont soit supprimé la télévision de leur maison, soit en ont fortement limité l'accès.

Ce bref survol témoigne que pour les parents évangéliques, « l'extérieur » comporte son lot de « dangers ». Bien évidemment, par rapport aux dangers que peuvent représenter la drogue ou l'alcool, nous ne voulons pas distinguer les parents évangéliques de l'ensemble des parents. Un certain nombre de préoccupations de ces premiers l'est également pour les parents lambda qui peuvent pour les mêmes raisons liées la dangerosité de ces substances, interdire ou limiter les sorties nocturnes. Toutefois, ce qui les distingue se situe au niveau de la signification du danger et de la justification de l'interdit qui peut en découler : pour les évangéliques, il s'agit de « *se protéger* » de certains éléments extérieurs considérés comme « *mauvais* », car ils sont non seulement néfastes pour l'individu (comme c'est le cas des drogues ou de l'alcool), mais ils peuvent également détourner l'individu du chemin de Dieu³¹². Cela concerne aussi les relations intimes avec des non chrétiens ou le fait d'entendre d'autres discours sur les origines du monde ou tout autre discours qui irait à l'encontre, voire contredirait la vision évangélique. Dans la perspective évangélique, quand l'individu se détourne du chemin de Dieu, cela peut conduire au désengagement total et à l'abandon d'une manière de vivre qui est la meilleure. Et conformément aux résultats contenus dans le chapitre 8, l'extérieur peut effectivement constituer un « danger » pour l'engagement de certains individus, dont sont pleinement conscients les évangéliques.

Par conséquent, malgré toute la bonne volonté des parents évangéliques, certains enfants ne suivent pas le chemin qu'ils avaient espéré pour eux. D'un point de vue sociologique, nous avons montré différents facteurs pouvant entraver l'engagement de type évangélique, pointant du doigt l'adolescence comme un moment charnière, qui est, du reste, également perçu de la sorte par les parents évangéliques eux-mêmes. D'après nos analyses, l'affaiblissement des structures sociales soutenant à la fois la vision du monde évangélique, et à la fois l'engagement qui lui est rattaché, ainsi que la fragilisation des logiques de l'attachement ont eu raison de l'engagement des dix-sept personnes interrogées, quel que soit leur âge³¹³. A cela s'est ensuite ajouté toute la phase du décrochage en lui-même incluant perte de l'autodiscipline et perte du contrôle des autres sur soi, décrochage qui est quant à lui influencé par l'intensité de l'adhésion au système de croyances.

³¹¹ Egalement Internet, mais cela n'est pas sorti dans nos données en raison des tranches d'âge : soit les parents ont éduqué leurs enfants à une époque « sans » internet, soit ils ont des enfants en bas âge, la question d'Internet ne se posant pas encore.

³¹² Nous nous rappelons des propos de Mélissa qui expliquait la réaction de son entourage ecclésial lorsqu'il l'a vue avec une cigarette : « *rien que la clope, les premières fois où on m'avait vue avec une clope c'était « 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 pourris la vie qu'on t'a offerte* »

³¹³ Bien que nous supposons, à la suite d'autres chercheurs, que la période de l'adolescence soit plus propice au désengagement religieux qu'une autre période de la vie (cf. par exemple Hoge, Petrillo and Smith 1982), concernant notre échantillon, il nous est toutefois difficile d'affirmer nos propos faute de données chiffrées. Cependant, compte tenu des discours des parents évangéliques, nous pensons que l'adolescence est la période de « tous les dangers ».

11.3 Que faire quand l'autre décide de ne plus suivre ?

La tristesse ainsi que l'impression d'être démunis sont des sentiments partagés par les évangéliques qui ont un ou plusieurs de leurs enfants qui ont pris leur distance vis-à-vis du milieu. On peut sentir le désarroi de Louis qui voit son fils quitter progressivement l'Eglise. Il essaie de le mettre en garde, de « *le faire réfléchir* », pour qu'il « *réalise ce qu'il fait* ». Il explique aussi que sa fille lui parle « *spirituellement* », « *elle lui parle du péché qui est en train de l'éloigner* ». Mais il affirme également de plus savoir quoi faire. Josiane (65, Ch) se sent également dépourvue de toute possibilité d'action à l'égard de ses deux garçons qui sont maintenant adultes. Elle dit s'être convertie quand ils avaient dix ans. Tout comme Justine, elle n'a pas réussi à « *faire continuer* » ses enfants dans la foi. Et tout comme Justine, on sent un profond regret dans ses propos. De plus un de ses deux garçons avait relativement mal accepté sa démarche religieuse. Au jour d'aujourd'hui, Josiane explique que leurs relations sont bonnes bien qu'il se soit marié avec une Japonaise bouddhiste :

« Je lui dis toujours que je prie pour lui, ça doit l'agacer, je m'en fiche (rires) bon il a épousé une Japonaise, ils se sont mariés bouddhiste voyez un petit peu la chose, on était au Japon, on a été au mariage mais le Seigneur est grand hein? Vous savez, il y a des choses qui se passent et puis peut-être que moi je ne les verrai pas mais le Seigneur est tout-puissant (...) c'est une confiance absolue parce que qu'est-ce que vous voulez que je fasse ? Faut que je pleure, je crie, (que) je me sépare de mon fils parce (...) qu'il ne veut pas, parce que sa femme est bouddhiste (...) ce n'est pas le rôle d'une mère, ce n'est pas ça, on accepte la situation et puis derrière et bien on prie et on continue de bonnes relations »

Partir, ne pas rester, ne plus suivre ou opter pour un autre mode de vie relève finalement du choix individuel comme se l'accordent ces évangéliques concernés par la désaffiliation d'un de leurs enfants. Toutefois, si un sentiment d'impuissance peut les submerger, ils ne perdent pas espoir : ils se remettent à Dieu dans leurs prières³¹⁴, ils croient en lui et aux plans qu'il a pour tout le monde.

11.4 Synthèse sur les désaffiliations du point de vue des affiliés

La question de l'éducation est un enjeu central dans la vision évangélique (mais aussi dans la vision sociologique) : elle déterminera l'engagement des individus dans la foi chrétienne. Néanmoins, les évangéliques sont conscients qu'une éducation trop stricte peut faire fuir les personnes, tout comme ils sont conscients que certaines influences peuvent détourner leurs enfants de la foi. Nous pouvons conclure avec Buchard 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 tentant de limiter les

³¹⁴ Mélissa suppose que son entourage ecclésial a dû prier pour elle quand elle a commencé à se distancier de son Eglise.

tentations de l'extérieur, les parents construisent un cadre familial adéquat où peut potentiellement se construire une identité religieuse solide» (2013:178)

Un autre but de cette partie a été de montrer à quel point les désaffiliations présentées jusqu'à présent, tout en suivant un « modèle » de désengagement, ne peuvent se comprendre en dehors de la compréhension évangélique de l'engagement, mais aussi à quel point les désaffiliés, pour se comprendre, pour expliquer ce qu'ils ont vécu, ont recours aux significations et perceptions du milieu en lui-même.

Conclusion

Les objectifs poursuivis

Comme nous l'évoquions au début de cette recherche, la question des désaffiliations religieuses est un angle d'approche sociologique fécond pour étudier les groupes religieux. Elle permet de cerner plus en profondeur *l'identité des groupes*, les mécanismes qui favorisent *leur pérennisation*, mais aussi *leur rapport à la société environnante*. En répondant à la question centrale de cette thèse qui était « *quels sont les processus de désaffiliation du milieu évangélique* », nous avons souligné ces différents éléments. Plus spécifiquement, en nous demandant « *pour quelles raisons quitte-t-on le milieu évangélique* », « *comment se passe la désaffiliation et quels sont les effets de cette dernière pour l'individu* » puis « *comment le milieu évangélique (famille, amis, membres de l'ancienne Eglise) gère et interprète-t-il la désaffiliation d'un membre* », nous avons répondu aux objectifs qui étaient les nôtres :

- Cerner les contextes, mais également les motifs individuels qui ont précédé le désengagement ;
- Dégager des différents parcours les moments clé de ces distanciations ainsi que les différents degrés que celles-ci peuvent prendre en vue de prendre complètement en compte l'aspect processuel des désaffiliations ;
- Réfléchir aux marges de manœuvre des individus (stratégies) face à l'impact des processus de la socialisation primaire dans le groupe et des contraintes normatives imposées par celui-ci, en somme réfléchir aux techniques utilisées en vue d'amoindrir ou de se soustraire aux processus de rétention cognitifs et sociaux du milieu évangélique ;
- Questionner le regard des individus sur leur expérience passée au sein du milieu évangélique, sur leur expérience de la désaffiliation, sur leurs croyances et pratiques actuelles et la reformulation que celles-ci subissent pour prendre sens dans leur « nouvelle vie » tout en tenant compte de l'impact de leur nouvel ancrage social ;
- Analyser les conséquences de cette décision et le sens qui lui est donné tant au niveau individuel qu'au niveau groupal ;
- Lier les discours des désaffiliés et des affiliés pour obtenir différentes visions (perceptions – interprétations – non-dits) sur le même phénomène permettant d'ancrer au mieux les processus de désaffiliation dans les logiques du groupe.

Les principaux résultats et apports de cette recherche

En optant pour le choix théorique d'analyser les désaffiliations religieuses du milieu évangélique d'après leur angle processuel et dynamique, nous avons dégagé trois étapes importantes : un « avant » ; un « pendant » et un « après » désaffiliation. En voici les principaux résultats :

Dans la phase de « l'avant », notre objectif était de cerner les déclencheurs des désaffiliations. Trois types de raisons données par les acteurs pour expliquer leur prise de distance d'avec le milieu évangélique ont été dégagés : désaccords avec le fonctionnement général du milieu ; influence de « l'extérieur » (études – rapports avec des non évangéliques) et sentiment de ne plus avoir sa place au sein du milieu étaient les motifs centraux des départs. Sur un plan sociologique, nous avons montré en quoi ces diverses remises en question du milieu évangélique et de son engagement en son sein ont non seulement fragilisé les structures sociales de socialisation, nécessaires au maintien de la « vérité » évangélique (par exemple développement de contact avec de nouveaux autrui devenant significatifs, moins de temps passé avec les gens de l'Eglise, etc.) mais ont également affaibli les logiques de l'attachement (par exemple pourquoi continuer suite aux sentiments de déception, blessure ou encore comment continuer suite à la perte de crédibilité du milieu et de son système). La gratification d'un engagement religieux élevé a été également remise en question.

Dans la phase du « pendant », il s'agissait d'observer le déroulement des désaffiliations. En général, les individus qui quittent le milieu évangélique passent par trois « moments » visant à « concrétiser » ou « rendre effectif » leur départ : il faut quitter physiquement et socialement son Eglise ; il faut penser et se comporter différemment de la « façon évangélique » ; il faut s'intégrer dans de nouvelles structures sociales, de nouveaux groupes. Nous avons alors constaté que s'il n'est pas compliqué de quitter son Eglise, son ancien groupe d'appartenance, il est par contre beaucoup plus difficile de quitter la « manière de penser évangélique » essentiellement basée sur une conception dichotomique du monde (fondée sur l'interprétation du Salut d'après la foi chrétienne, insistant sur le fait qu'il y a un « bon » chemin à suivre, instillant le doute chez les personnes qui partent). Il est aussi ressorti que pour plusieurs désaffiliés, leur « intégration » dans la vie quotidienne en dehors du milieu a parfois été douloureuse de par leur manque de repères. Cette partie a montré que la socialisation dans le groupe est un puissant mécanisme de rétention, et de ce fait, de complication en cas de remise en question et de volonté de prise de distance. En cela, les sorties du milieu évangélique peuvent se rapprocher des résultats émis quant aux sorties des Nouveaux Mouvements Religieux. Les comparaisons avec les données issues des entretiens menés auprès d'évangéliques ont été très utiles pour montrer les distinctions significatives entre ces deux groupes d'individus, mais finalement issus de cette même socialisation.

Dans la dernière phase, celle de « l'après » désaffiliation, il s'agissait d'analyser la signification donnée par les désaffiliés sur leur passé à l'intérieur du milieu évangélique et sur leur expérience évangélique. Il s'agissait également d'observer ce que ces individus abandonnaient réellement en « quittant le milieu évangélique ». Il en est ressorti qu'en général, les désaffiliés marquent une forte distance par rapport à leur expérience évangélique et se définissent par une forte opposition à ce qu'ils ne sont plus (à l'image des sorties de rôle). Cette phase a également montré que « quitter le milieu évangélique » prenait différentes formes pour ces individus (par exemple rejet total de la foi – rejet partiel de la foi – foi présente mais en dehors de toute institution religieuse – ou encore pratiquer et croire dans une Eglise de type réformé, donc plus libérale).

Toutefois, pour tous, cela a signifié quitter un modèle de vie, une « vie évangélique » impliquant une conception de la foi et une mise en pratique quotidienne de celle-ci via une pratique religieuse assidue et via des choix de vie spécifiques (abstinence sexuelle avant mariage, refus de l'homosexualité, de l'avortement, du divorce). Encore une fois, les analogies avec le groupe des évangéliques ont été très éclairantes pour rendre compte de l'abandon par les désaffiliés de tout ce qui constitue une « vie » ou « l'être » évangélique.

Dans la dernière partie de la recherche, l'analyse s'est focalisée sur les discours d'évangéliques concernant la « gestion » des affiliations (en amont, les techniques de socialisation pour transmettre et maintenir un engagement de type évangélique) et le « traitement » des désaffiliations (la signification qu'ils donnent au départ de membres). Ces analyses ont souligné la puissance de la socialisation comme mécanisme de rétention (et tout ce qui en découle en termes de vision du monde, de rapports intra- et extra- groupe, de démarche religieuse) au sein du milieu évangélique. Les évangéliques, de par leur préoccupation à transmettre et maintenir (l'envie) d'un engagement religieux de type conservateur et militant sont tout à fait conscients des menaces qui peuvent peser sur ce dernier, en particulier durant la jeunesse. Pour les parents évangéliques, l'enjeu est alors de transmettre l'engagement durant l'enfance et d'être présents durant toute la phase de l'adolescence en vue de le maintenir, les structures sociales du milieu faisant ensuite le reste en termes de garant de la « réalité évangélique ». Toutefois, comme les cas de désaffiliation présentés dans ce travail l'ont montré, ces structures peuvent parfois sembler lourdes, contraignantes et perdre de leur sens. L'extérieur joue alors son rôle de confrontation et d'intégration.

Nos constantes comparaisons avec les évangéliques ont montré que si ces derniers valorisent l'idée de « choix », de « vivre sa foi de manière naturelle », suivant « les plans de Dieu », l'ensemble de nos analyses sur les désaffiliations a souligné qu'il faut quelques structures et conditions pour vivre cette foi, cette « réalité évangélique ». Quand celles-ci sont fragilisées ou remises en question, l'engagement lui-même se voit être questionné. Toutefois, nous avons vu qu'un désengagement du milieu évangélique, s'il relève de choix, n'est pas vécu de la même manière par tout le monde. Il dépendra du degré d'adhésion au système de représentations et de croyances proposé par le milieu, de la perception du coût et des gratifications liés à un engagement élevé, mais aussi des ressources en termes d'inscriptions sociales qui peuvent dépendre de l'âge de la personne « prise » dans la désaffiliation. Entrent alors en jeu les mécanismes de rétention du groupe : s'il n'apparaît pas difficile de quitter son groupe, il est parfois bien difficile d'apprendre à voir différemment, d'où l'impression partagée par certains d'avoir « subi » ces processus de désaffiliation malgré leur volonté d'opter pour un autre mode de vie. Malgré le coût du désengagement – qui est souvent à la hauteur de l'engagement demandé – ces personnes ont décidé de choisir de vivre autrement que sur le modèle évangélique.

Cette recherche a fourni un éclairage novateur sur l'évangélisme contemporain : en mettant en lumière les gens qui quittent le milieu évangélique, en déroulant les processus de leur désaffiliation, ce travail a apporté une contribution nécessaire à la production scientifique faite jusqu'à ce jour sur ce groupe religieux, production principalement dominée, rappelons-le, par la thématique de son développement. Ceci dit, si notre volonté a été de donner la parole à ceux qui étaient souvent absents des analyses produites sur l'évangélisme actuel et d'apporter, par ce biais, une

interprétation à cette réalité méconnue ou peu connue du milieu évangélique, notre analyse sociologique des défections permet également de prolonger la réflexion sur le développement de groupes religieux conservateurs et militants dans des pays marqués par la sécularisation et la pluralité religieuse. En analysant le versant opposé de leur croissance, ou de leur pérennisation, nos analyses ont souligné finalement les clés de leur « succès » : socialisation forte valorisant un engagement individuel de type militant couplé à une norme de l'investissement pour et dans sa communauté, socialisation qui se trouve être soutenue par l'ensemble des partenaires du milieu, encadrée par des structures sociales spécifiques permettant de la vivre et de la rendre significative.

Grâce au jeu d'aller et retour entre les discours des désaffiliés et ceux des affiliés, entre la perception des enfants qui sont partis et la vision des parents qui sont restés, et le passage entre l'analyse qualitative et l'analyse quantitative, notre étude a ancré la thématique des désaffiliations du milieu évangélique dans les logiques, la culture, les normes et les significations propres à ce dernier.

Les limites et perspectives

Relevons cependant quelques limites à ce travail qui pourraient faire l'objet de futures recherches sur la thématique des désaffiliations du milieu évangélique. Notre analyse des désaffiliations du milieu évangélique a principalement poursuivi l'objectif de comprendre et d'expliquer la reproduction de ce courant religieux dans un contexte sécularisé et pluriel comme celui de la Suisse. Se focalisant sur la dialectique « milieu » – « individu », nos interprétations se sont orientées sur les éléments constitutifs de l'engagement évangélique pour analyser les composantes du désengagement. Toutefois, si nos analyses des désaffiliations du milieu évangélique ont bénéficié d'une profondeur grâce à cette perspective, elles gagneraient en relief si elles tenaient davantage compte de tout ce qui gravite autour des individus pris dans leurs processus de désaffiliation. Il s'agirait alors d'ancrer davantage ceux-ci dans les logiques diachroniques et synchroniques des parcours de vie.

Bibliographie

- AEBISCHER Verena et OBERLÉ Dominique (2007) *Le groupe en psychologie sociale*. Troisième édition entièrement revue et augmentée. Paris : Dunod.
- ALBRECHT Stan L. and BAHR Howard M. (1983) « Patterns of Religious Disaffiliation : A Study of Lifelong Mormons, Mormon Converts, and Former Mormons », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(4):366-379.
- ALBRECHT Stan L., CORNWALL Marie and CUNNINGHAM Perry H. (1988) « Religious Leave-Taking. Disengagement and Disaffiliation Among Mormons », p.62-80, in : BROMELY David G. (ed.) *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park : Sage Publications.
- ALPE Yves, BEITONE Alain, DOLLO Christine, LAMBERT Jean-Renaud et PARAYRE Sandrine (2010) *Lexique de sociologie*. Troisième édition. Paris : Dalloz.
- ALTGLAS Véronique (2005) « « Les mots brûlent » : sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie », in : *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132:165-188.
- AMIOTTE-SUCHET Laurent et WILLAIME Jean-Paul (2004) *La pluie de l'Esprit. Etude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne*. Rapport de recherche subventionné par la Fédération Protestante de France. Texte disponible à l'adresse suivante :
<http://ebookbrowse.com/willaime-amiotte-lapluiedelesprit-rapportfpf-pdf-d294489866>
(Dernière consultation le 13.11.2012).
- AMMERMAN Nancy T. (1982) « Operationalizing evangelicalism : An amendment », *Sociological Analysis*, 43(2):170-171.
- AMMERMAN Nancy T. (1988) *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick and London : Rutgers University Press.
- AMMERMAN Nancy T. (1995) *Baptist Battles : Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*. New Brunswick and London : Rutgers University Press.
- ANDREWS Tom (2012) « What is Social Constructionism ? », in : *The Grounded Theory Review*, 11(1):39-46.

AVENIER Marie-José et THOMAS Catherine (2011) *Mixer quali et quanti pour quoi faire ? Méthodologie sans épistémologie n'est que ruine de la réflexion !*. Communication présentée à la Journée de l'Atelier Méthodologie de Recherche de l'AIMS. Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00644303>

(Dernière consultation le 25.11.2012).

BAHR Howard M. and ALBRECHT Stan L. (1989) « Strangers Once More : Patterns of Disaffiliation from Mormonism », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2):180-200.

BAINBRIDGE William S. (2007) « New Religious Movements : A Bibliographic Essay », p. 331-355, in : BROMLEY David G. (edited by) *Teaching New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press.

BARKA Mokhtar B. (2001) « Les méga-Eglises ou l'adaptation de l'évangélisme américain à la modernité », in : *Etudes théologiques et religieuses*, 76(1):31-45.

BAUBÉROT Jean (1998) *Histoire du protestantisme*. Cinquième édition. Paris : PUF.

BAUBÉROT Jean et BOST Hubert (sous la direction de) (2000) *Protestantisme*. Genève : Labor et Fides.

BAUDRY Rocquin (2007) « Expliquer et comprendre les faits sociaux ». Texte disponible à l'adresse suivante :

http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fusers.ox.ac.uk%2F~kebl2863%2Fexpliquer.pdf&ei=loe4UM6uCoSyhAf_jIFg&usg=AFQjCNF-pfmbi6JWpoDx_ZdUPxcVXOWx8w

(Dernière consultation le 30.11.2012)

BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (sous la direction de) (2009) *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève : Labor et Fides.

BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (2009a) « La diversité religieuse en Suisse : chiffres, faits et tendances », p. 44-71, in : BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (sous la direction de) *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève : Labor et Fides.

BEBBINGTON David W. (1989) *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London : Unwin Hyman.

- BECKER Gary S. (1976) *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago : The University of Chicago Press.
- BECKER Howard (1963) *Outsiders : Studies in the Sociology of Deviance*. New York : Free Press.
- BECKFORD James A. (1985) *Cult Controversies : The Societal Response to New Religious Movements*. Londres : Tavistock.
- BECKFORD James A. (2010) « Nouveaux Mouvements Religieux », p. 808-816, in : AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (sous la direction de) *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF.
- BERGER Peter L. (1969) *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory*. New York : Anchor Books.
- BERGER Peter L. (2006 [1963]) *Invitation à la sociologie*. Traduction de l'anglais (Etats-Unis) par MERLLIE-YOUNG Christine. Introduction, notes et édition de MERLLIE Dominique. Paris : La Découverte.
- BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas (2006 [1966]). *La construction sociale de la réalité*. Traduction de l'américain par TAMINIAUX Pierre, revue par MARTUCCELLI Dario. Précédé d'un avant-propos de MARTUCCELLI Dario suivi d'une postface de DE SINGLY François. Paris : Armand Colin.
- BERGMAN Manfred Max (2008) « The Straw Men of the Qualitative-Quantitative Divide and their Influence on Mixed Methods Research », p. 11-21, in : BERGMAN Manfred Max (edited by) *Advances in Mixed Methods Research*. London : Sage.
- BERNARDI Laura, KEIM Sylvia and VON DER LIPPE Holger (2007) « Social Influences on Fertility : A Comparative Mixed Methods Study in Eastern and Western Germany », in : *Journal of Mixed Methods Research*, 1(1):23-47.
- BERNARDI Laura (2010) « A Mixed-Methods Social Networks Study Design for Research on Transnational Families », in : *Journal of Marriage and Family*, 73:788-803.
- BERNHARDT Reinhold (2009) « Les Eglises réformées de Suisse », p. 121-132, in : BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (sous la direction de), *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève : Labor et Fides.

- BERNSTEIN Henry (1971) « Modernization Theory and Sociological Study of Development », in : *Journal of Development Studies*, 71(1):141-160.
- BERTAUX Daniel (2010 [1997]) *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*. 3^e édition. Paris : Armand Colin.
- BERTHELOT Jean-Michel (2000) *Sociologie. Epistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*. Bruxelles : De Boeck.
- BESSIN Marc (2009) « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique », in : *Informations sociales*, 156(6):12-21.
- BESSIN Marc, BIDART Claire et GROSSETTI Michel (2010) *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'engagement*. Paris : La Découverte.
- BHASKAR ROY (2008 [1975]) *A Realist Theory of Science*. Oxon : Routledge.
- BHASKAR ROY (1998 [1979]) *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science*. Third Edition. London : Routledge.
- BHASKAR ROY (2012) *Reflections on MetaReality. Transcendence, emancipation and everyday life*. London : Routledge.
- BLANDENIER Jacques (1976) *Le Réveil : Naissance du mouvement évangélique en Suisse romande au XIX^e siècle*. Nyon : Editions Je sème.
- BLOUGH Neal (2000) « Réforme radicale », p. 59-61, in : BAUBEROT Jean et BOST Hubert (sous la direction de) (2000), *Protestantisme*. Genève : Labor et Fides.
- BLOUGH Neal (2006) « Anabaptisme », p. 24, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.
- BLOUGH Neal (2006a) « Réforme radicale », p. 1187, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.
- BIBBY Reginald W. and BRINKERHOFF Merlin B. (1973) « The Circulation of the Saints : A Study of People Who Join Conservative Churches », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12:273-83.

- BIBBY Reginald W. and BRINKERHOFF Merlin B. (1983) « Circulation of the Saints Revisited : A Longitudinal Look at Conservative Church Growth », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(3):253-62.
- BIRKELBACH Klaus (1999) « Die Entscheidung zum Kirchenaustritt zwischen Kirchenbindung und Kirchensteuer. Eine Verlaufsdatenanalyse in einer Kohorte ehemaliger Gymnasiasten bis zum 43 Lebensjahr », in : *Zeitschrift für Soziologie*, 28:136-53.
- BIRMELE André et KAENNEL Lucie (2006) « Luthéranisme », p. 847-848, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.
- BOBINEAU Olivier et TANK-STORPER Sébastien (2007) *Sociologie des religions*. Paris : Armand Colin.
- BOST Hubert (2006) « Protestantisme », p. 1120-1127, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.
- BOUDON Raymond (1992) (sous la direction de) *Traité de sociologie*. Paris : PUF.
- BOUDON Raymond (1992), « Action », p. 21-55, in : BOUDON Raymond (sous la direction de) *Traité de sociologie*. Paris : PUF.
- BOUDON Raymond et BOURRICAUD François (1994) *Dictionnaire critique de la sociologie*. Quatrième édition. Paris : PUF.
- BOUDON Raymond (1997 [1990]) *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*. Paris : Hachette littératures.
- BOUDON Raymond (1997a) « Peut-on être positiviste aujourd'hui ? » p. 265-287, in : CUIN Charles-Henry (sous la direction de) *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*. Paris : PUF.
- BOUDON Raymond (1999) « La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs », in : *Sociologie et sociétés*, 31(1):103-117.
- BOUDON Raymond (2001) « La rationalité du religieux selon Max Weber », in : *L'Année Sociologique*, 51(1):9-50.
- BOUDON Raymond (2002) « A quoi sert la sociologie ? » in : *Cités*, 10:131-154. Texte disponible à l'adresse suivante :

http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.asmp.fr%2Ffiches_academiciens%2Ftextacad%2Fboudon%2Fsociologie.pdf&ei=qS6vUMPQFs6T0QWR5IBg&usg=AFQjCNH7253NnHzg-hUpVHTvAnLowCoPSw

(Dernière consultation le 23.11.2012)

BOUDON Raymond (2012) *La rationalité*. Paris : PUF.

BOURDIEU Pierre (1980) *Le sens pratique*. Paris : Minuit.

BOURDIEU Pierre (1980a) « Le capital social », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31(1):2-3.

BOURDIEU Pierre (1986) « L'illusion biographique », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63:69-72.

BOVAY Claude (2004) *L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse*. Berne: Office Fédéral de la Statistique. Texte disponible à l'adresse suivante :

http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.bfs.admin.ch%2Fbfs%2Fportal%2Ffr%2Findex%2Fthemen%2F01%2F22%2Fpubl.Document.50517.pdf&ei=bUK2UIGqMdS60AHTuIDABg&usg=AFQjCNFclU1F7SugvnRZ9_MrAtH-sbYlg

(Dernière consultation le 28.11.2012).

BRETON David (2004) *L'interactionnisme symbolique*. Paris : PUF.

BRINKERHOFF Merlin B. and BURKE Kathryn L. (1980) « Disaffiliation : Some Notes on « Failling from the Faith » », in : *Sociological Analysis*, 41:41-54.

BROMLEY David G. and RICHARDSON James T. (ed.) (1983) *The Brainwashing/Deprogramming Controversy : Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. New York : Edwin Mellen Press.

BROMLEY David G. (ed.) (1988) *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park : Sage Publications.

BROMLEY David G. (1998) « Linking Social Structure and the Exit Process in Religious Organizations: Defectors, Whistle-Blowers, and Apostates » in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1):145-160.

BROMLEY David G. (edited by) (1998a) *The Politics of religious Apostasy : The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Wesport : Preager Publishers.

- BROMLEY David G. (edited by) (2007) *Teaching New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press.
- BROWN Rupert (1988) *Group Processes : Dynamics within and between Groups*. Oxford : Backwell Publishers.
- BRUCE Steve (1990) *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*. London and New York : Routledge.
- BRUCE Steve (1993) « Religion and Rational Choice : A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior », in : *Sociology of Religion*, 45(2):193-205.
- BRUCE Steve (1999) *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: University Press.
- BRUCE Steve (2002) *God is Dead : Secularization in the West*. Oxford : Blackwell.
- BRUCE Steve (2003) « Evangelicalism : Where the US goes will Europe follow ? », in : *Actes du Colloque de Lausanne, Cahier de l'Observatoire des religions en Suisse*, 2:64-73.
- BRYMAN Alan (2004 [1988]), *Quantity and Quality in Social Research*. Second Edition. Routledge: London.
- BUCHARD Emmanuelle (2013) « Eduquer et être éduqué dans la foi évangélique », p. 165-186, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- BÜHLMANN Felix et TETTAMANTI Manuel (2007) « Le statut de l'approche qualitative dans des projets de recherches interdisciplinaires », in : *Recherches Qualitatives*, 3:191-213. Texte disponible à l'adresse suivante :
http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.recherche-qualitative.qc.ca%2Fhors_serie_v3%2FBuhlmann-FINAL2.pdf&ei=LXO_UPD4Gqu00QGv2oCACA&usg=AFQjCNFwMF6O5736s43ELVGKye5l6Cg8uQ
 (Dernière consultation : le 05.12.2012).
- BURNINGHAM Kate and COOPER Geoff (1999) « Being Constructive : Social Constructions and the Environment » in : *Sociology* 33(2):297-316.
- CAILLE Linda (2013) *Soldats de Jésus. Les évangéliques à la conquête de la France*. Paris: Fayard.

- CAMPICHE Roland and DUBACH Alfred et al. (1992) *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: Editions l'Age d'Homme.
- CAMPICHE Roland (2002) (sous la direction de) *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*. Actes du Colloque de Lausanne. Cahier n°2 de l'Observatoire des religions en Suisse.
- CAMPICHE Roland J. (2004) *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Genève: Labor et Fides.
- CAPPS Donald (1979) « Erickson's Theory of Religious Ritual: The Case of the Excommunication of Ann Hibbens », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18:337-349.
- CARTER Lewis F. (1998) « Carriers of Tales : On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices », p. 221-237, in : BROMLEY David G. (edited by) *The Politics of religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Wesport : Preager Publishers.
- CHAMPION Françoise et COHEN Martine (1999) *Sectes et démocraties*. Paris : Le Seuil.
- CHAUVEL Louis (2006) « Social Generations, Life Chances and Welfare Regime Sustainability » in : Culpepper, Hall and Palier (ed.) *Changing France: The Politics that Markets Make*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- CHAVES Mark (1995) « On the Rational Choice Approach to Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1):98-104.
- COENEN-HUTHER Jacques (2005) « Heurs et malheurs du concept de rôle social », in : *Revue européenne des sciences sociales*, 132:65-82. Texte disponible à l'adresse suivante :
<http://ress.revues.org/328>
 (Dernière consultation le 04.12.2010).
- CORCUFF Philippe (2009) *Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel*. Deuxième édition refondue sous la direction de DE SINGLY François. Paris : Armand Colin.
- CRESWELL John W. (2003 [1994]) *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Second Edition. Thousand Oaks : Sage.

- CRESWELL John W. (2007 [1998]) *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Traditions*. Second Edition. Thousand Oaks : Sage.
- CRESWELL John W. (2010) « Mapping the Developing Landscape of Mixed Methods Research », p. 45-68, in : TASHAKKORI Abbas and TEDDLIE Charles (Eds.) *Handbook of mixed methods in social and behavioral research*. Thousand Oaks : Sage.
- CRESWELL John W. and PLANO CLARK Vicki L. (2011 [2007]), *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Second Edition. Thousand Oaks : Sage.
- CUIN Charles-Henri (2000) *Ce que (ne) font (pas) les sociologues : petit essai d'épistémologie critique*. Genève : Droz.
- DANDELION Pink (2002) « Those Who Leave and Those Who Feel Left: The Complexity of Quaker Disaffiliation », in : *Journal of Contemporary Religion*, 17:213-28.
- DAUPHIN Sandrine (2009) « Trajectoires de vie et dynamiques institutionnelles », in : *Informations sociales*, 156(6):4-5.
- DAVIE Grace (1990) « Believing without belonging : Is this the Futur of Religion in Great-Britain ? », in : *Social Compass*, 37(4):455-469.
- DAVIE Grace (1996) « Croire sans appartenir : le cas britannique », in : DAVIE Grace et HERVIEU-LEGER Danièle (sous la direction de) *Identités religieuses en Europe*. Paris : La Découverte.
- DAVIE Grace (1999) « Europe : The Exception That Proves the Rules ? », p. 65-83, in : BERGER Peter L. (eds.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*.
- DAVIE Grace (2003) *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London : Darton, Longmann & Todd.
- DAVIE Grace (2004) « New Approaches in the Sociology of Religion : A Western Perspective », in : *Social Compass*, 51(1):73-84.
- DELLACAVA Frances A. (1975) « Becoming an Ex-Priest: The Process of Leaving a High Commitment Status », in : *Sociological Inquiry*, 45(4): 41-49.
- DENZIN Norman K. (1970) *The Research Act in Sociology*. Chicago : Aldine.

- DENZIN Norman K. and LINCOLN Yvonna S. (1998) *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. Thousand Oaks : Sage.
- DELLSPERGER Rudolf (1995) « Le piétisme suisse », p. 175, in : VISCHER Lukas (sous la direction de), *L'histoire du christianisme en Suisse, une perspective œcuménique*. Genève : Labor et Fides.
- DEROCHER Lorraine (2008) *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse. Comprendre pour mieux intervenir*. Préface de MILOT Micheline. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- DOBBELAERE Karel (1981) « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », in : *Current Sociology*, 29(3).
- DOBBELAERE Karel (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: Peter Lang.
- DUBAR Claude (2001) *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Paris : PUF.
- DUBET François (2005) « Pour une conception dialogique de l'individu », in : *EspacesTemps.net*. Texte disponible à l'adresse suivante : <http://www.espacestems.net/document1438.html>
(Dernière consultation le 13.06.2012).
- DUCHASTEL Jules et LABERGE Danielle Dirk (1999) «La recherche comme espace de médiation interdisciplinaire », in : *Sociologie et sociétés*, 31(1):63-76.
- DÜTEMEYER Dirk (2000) *Dem Kirchenaustritt begegnen. Ein kirchenorientiertes Marketingkonzept*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- DURKHEIM Emile (2007 [1895]) *Les règles de la méthode sociologique*. Introduction de DUBET François. Paris : PUF.
- DURKHEIM Emile (2007 [1897]) *Le Suicide*. Introduction de PAUGAM Serge. Paris : PUF.
- EBAUGH Helen Fuchs R. (1977) *Out of the Cloister : A Study of Organizational Dilemmas*. Austin : University of Texas Press.

- EBAUGH Helen Fuchs R. (1988) « Leaving Catholic Convents : Toward a Theory of Disengagement », p. 100-121, in : BROMELY David G. (ed.) *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park : Sage Publications.
- EBAUGH Helen Fuchs R. (1988a) *Becoming an Ex : The Process of Role Exit*. Chicago : University of Chicago Press.
- ESSER Hartmut (1999) *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1 : Situationslogik und Handeln*. Frankfurt/New-York : Campus Verlag.
- FATH Sébastien (1999) « Le protestantisme évangélique : la planète pour paroisse ? », in : *Revue des Deux Mondes*, 6:83-94.
- FATH Sébastien (2003) (sous la direction de), *La diversité évangélique*. Cléon d'Andran : Editions Escelsis.
- FATH Sébastien (2003) « Introduction », p. 7-9, in : FATH Sébastien (sous la direction de), *La diversité évangélique*. Cléon d'Andran : Editions Escelsis.
- FATH Sébastien (sous la direction) (2004) *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brepols Publishers.
- FATH Sébastien (2004a) *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*. Seuil : Paris.
- FATH Sébastien (2005) *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France*. Genève : Labor et Fides.
- FATH Sébastien (2005a) « Les protestants évangéliques français. La corde raide d'un militantisme sans frontière » in : *Etudes*, 10:351-361.
- FATH Sébastien (2010) « Protestantisme évangélique », p. 972-979, in : AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (sous la direction de) *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF.
- FATIO Olivier (1995) « Le Réveil », p. 200-201, in : VISCHER Lukas (sous la direction de), *L'histoire du christianisme en Suisse, une perspective œcuménique*. Genève : Labor et Fides.

- FAVRE Olivier (2000) *L'évolution de la perception des Eglises évangéliques, à la lumière de celle de la population de la ville de Neuchâtel*. Mémoire DEA en sociologie des religions, Université de Lausanne.
- FAVRE Olivier (2006) *Les Eglises évangéliques de Suisse. Origines et identités*. Genève : Labor et Fides.
- FAVRE Olivier et STOLZ Jörg (2009) « L'émergence des évangéliques en Suisse. Implantation, composition socioculturelle et reproduction de l'évangélisme à partir des données du recensement 2000 », in : *Swiss Journal of Sociology*, 35(3):453-477.
- FAVRE Olivier et STOLZ Jörg (2009) « Les évangéliques : des chrétiens convaincus dans un monde de plus en plus sécularisé », p. 134-150, in : BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (sous la direction de) *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*. Genève : Labor et Fides.
- FAVRE Olivier (2013) « Naître de nouveau », p. 55-70, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- FERREUX Jean (2006) « Un entretien avec Thomas Luckmann », in : *Sociétés*, 3(93):45-51.
- FILLIEULE Olivier (sous la direction de) (2005) *Le désengagement militant*. Paris : Belin.
- FILLIEULE Olivier (2001) « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », in : *Revue française de science politique*, 51(1):199-215.
- FILLIEULE Olivier (2005) « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », p. 17-47, in : FILLIEULE Olivier (sous la direction de) *Le désengagement militant*. Paris : Belin.
- FILLIEULE Olivier et BROQUA Christophe (2005) « La défection dans deux associations de lutte contre le sida : Act Up et AIDES », p. 189-228, in : FILLIEULE Olivier (sous la direction de) *Le désengagement militant*. Paris : Belin.
- FLICK Uwe (2002 (1995)) *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt.
- FODDY William (1994) *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires : Theory and Practice in Social Research*. Cambridge : Cambridge University Press.

- FÖLLER Oskar (1994) *Charisma und Unterscheidung : systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*. Wuppertal : Brockhaus.
- FORTIN Daniel (2010), *Dieu et des hommes: Mise en présence du divin et gestion organisationnelle d'une Eglise évangélique*. Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- GÄBLER Ulrich et ZIEGLER Albert (1995) « Les anabaptistes », p. 109-110, in : VISCHER Lukas (sous la direction de) *L'histoire du christianisme en Suisse, une perspective œcuménique*. Genève: Labor et Fides.
- GÄBLER Ulrich und BENRATH Gustav (2000) *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- GACHET Caroline (2008) *A la recherche de l'Eglise idéale. Une étude qualitative sur le changement d'Eglise au sein du milieu évangélique suisse*. Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- GACHET Caroline et STOLZ Jörg (2011) « Lectures et légitimations. Les évangéliques et le récit biblique de la Création », p. 109-130, in : BORNET Philippe, CLIVAZ Claire, DURISCH GAUTHIER Nicole, FAWER CAPUTO Christine et VOGLI François (sous la direction de) *Et Dieu créa Darwin : Théorie de l'évolution et créationnisme en Suisse*. Genève : Labor et Fides.
- GACHET Caroline (2013) « « A la recherche de l'Eglise idéale » ou les changements d'Eglise », p. 211-232, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- GACHET Caroline (2013) « Etre évangélique dans une paroisse réformée », p. 233-256, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- GACHET Caroline (2013) « L'évolution du milieu : entre continuité et changements », p. 279-296, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- GALLAND Olivier (2001) *Sociologie de la jeunesse*. Paris : Armand Colin.
- GAMBAROTTO Laurent (2006) « Réveil », p. 1120. in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.

GAVARD-PERRET Marie-Laure, GOTTELAND David, HAON Christophe et JOLIBERT Alain (2008) *Méthodologie de la recherche. Réussir son mémoire ou sa thèse en sciences de gestion*. Paris : Pearson.

GAXIE Daniel (1977) « Economie des partis et rétributions du militantisme », in : *Revue française de science politique*, 27(1):123-154.

GAXIE Daniel (2005) « Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective », in : *Swiss Political Science Review*, 11(1):157-188.

GEERTZ Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books.

GOHIER Christiane (2004) « De la démarcation entre critères d'ordre scientifique et d'ordre éthique en recherche interprétative », in : *Recherches qualitatives*, 24:3-17.
Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.recherche-qualitative.qc.ca%2FTextes%2F24gohier.pdf&ei=4RPBUJrjGsWwhAfY94GwCQ&usg=AFQjCNHOLDXXaUoJTQ2mkk3aHkqD7NU9mg>

(Dernière consultation : le 06.12.2012).

GIDDENS Anthony (2012 [1984]) *La constitution de la société*. Traduit de l'anglais par AUDET Michel. Paris : Puf.

GIDDENS Anthony (2006 [1991]) *Les conséquences de la modernité*. Traduit de l'anglais par MEYER Olivier. Paris : Editions L'Harmattan.

GLASER Barney G. and STRAUSS Anselm L. (1971) *Status Passage*. Chicago : Aldine.

GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm A. (2010 [1967]) *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*. Traduit de l'américain par SOULET Marc-Henry et OEUVRAY Kerralie. Paris : Armand Colin.

GLASERSFELD Ernst (von) (2001) « The Radical Constructivist View of Science », in : *Foundations of Science*, 6(1-3):31-43.

GOFFMAN Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York:

GOFFMAN Erving (1963) *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall.

GOFFMAN Erving (1967) *Interaction Ritual. Essays on Face-To-Face Behavior*. New York: Anchor Books.

GOLDTHORPE John H. (2007) *On Sociology, Second Edition : Volume One*. Stanford : Stanford University Press.

GONZALEZ Philippe (2005) *Herméneutiques ordinaires. Les protestantismes évangéliques comme expérience collective*. Mémoire de DEA en sociologie, Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Université de Genève.

GONZALEZ Philippe (2006) « L'institution du divin et du collectif ou les politiques du réel de la prédication évangélique », in : *Etudes de communication*, 29:53-67.

GONZALEZ Philippe (2009) *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*. Thèse de doctorat, sous la direction des Professeurs Elisabeth Claverie, Muriel Surdez et Jean Widmer, Université de Fribourg et l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://ethesis.unifr.ch/theses/index.php#SES>

(Dernière consultation 28.11.2012).

GONZALEZ Philippe et BUCKLER Andrew (2011) « Introduction : la planète évangélique », in : *Perspectives missionnaires*, 62:5-17.

GROULX Lionel-H. (1997) « Querelles autour des méthodes », in *Socio-anthropologie*, n°2. Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://socio-anthropologie.revues.org/index30.html>

(Dernière consultation le 26.11.2012).

GUBA Egon G. and LINCOLN Yvonna S. (1989) *Fourth generation evaluation*. Newbury Park : Sage.

HACKING Ian (2008) *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris : Editions La Découverte.

HADAWAY Christopher K. (1980) « Denominational Switching and Religiosity », in : *Review of Religious Research*, 21(4):451-461.

HADAWAY Christopher K. and ROOF Clark W. (1988) « Apostasy in American Churches : Evidence from National Survey Data », in : BROMLEY David G. (ed.) (1988) *Falling from*

the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy. Newbury Park : Sage Publications.

HAMMERSLEY, Martyn (1992) « Deconstructing the qualitative–quantitative divide », p. 39-56, in : BRANNEN Julia (edited by) *Mixing Methods : Qualitative and Quantitative Research*. Ashgate : Aldershot.

HAMMERSLEY, Martyn (2008) *Questioning Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks : Sage.

HARRE Rom and SECORD Paul F. (1972) *The Explanation of Social Behavior*. Oxford : Basil Blackwell.

HEADLAND Thomas, PIKE Kenneth, and HARRIS Marvin (eds.) (1990) *Emics and Etics : The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park, California : Sage Publications.

HENRY Gary T., JULNES George and MARK Melvin M. (1998) *Realist evaluation : An emerging theory support of practice*. San Francisco : Jossey-Bass.

HERMANOWICZ Joseph C. (2002) « The Great Interview : 25 Strategies for Studying People in Bed », in : *Qualitative Sociology*, 25(4):479-499.

HERVIEU-LEGER Danièle (1999) *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.

HOGUE Dean R. (1988) « Why catholics drop out », p. 81-99, in : BROMLEY, David G. (ed.) *Falling from the faith. Causes and consequences of religious apostasy*. Newbury Park : Sage Publications.

HOGUE Dean R., PETRILLO Gregory H. and SMITH Ella I. (1982) « Transmission of Religious and Social Values from Parents to Teenage Children », in : *Journal of Marriage and the Family*, 44:569-80.

HOLLENWEGER Walter (1997) *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*. Peabody : Hendrickson Publications.

HOLLENWEGER Walter (2006) « Pentecôtisme », p. 1059, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.

HOUSE Ernest R. (1991) « Realism in Research », in : *Educational Researcher* 20(6) 2-9.

- HOWE Kenneth R. (1988), « Against the quantitative-qualitative in compatibility thesis, or, Dogmas die hard », in : *Educational Researcher*, 17, 10-16.
- HUNTER James D. (1983) *American Evangelicalism : Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick : Rutgers University Press.
- JOHNSON Daniel C. (1998) « Apostates Who Never Were : The Social Construction of *Absque Facto* Apostate Narratives », p. 115-138, BROMLEY David G. (edited by) *The Politics of religious Apostasy : The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Wesport : Preager Publishers.
- JUNG Friedhelm (1992) *Die deutsche evangelikale Bewegung : Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Frankfurt am Main : Lang.
- IANNACONE, Laurence R. (1990) « Religious Practice: A Human Capital Approach », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3):297-314.
- IANNACONE, Laurence R. (1992) « Religious Markets and the Economics of Religion », in : *Social Compass*, 39(1):123-131.
- IANNACONE Laurence (1994) « Why Strict Churches Are Strong », in : *American Journal of Sociology*, 99(5):1180-1212.
- INTROVIGNE Massimo (1999) « Defectors, Ordinary Leavetakers and Apostates : A Quantitative Study of Former Members of New Acropolis in France », CESNUR. Texte disponible à l'adresse suivante :
<http://www.cesnur.org/testi/Acropolis.htm>
 (Dernière consultation : le 04.12.2012).
- ION Jacques (1997) *La fin des militants ?* Paris : Editions de l'Atelier.
- JEHENSION Roger B. (1969) « The Dynamics of Role Leaving: A Role Theoretical Approach to the Leaving of Religious Organizations », in : *The Journal of Applied Behavioral Science*, 5:287-308.
- KANTER Rosabeth M. (1968) « Commitment and Social Organization : A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities », in : *American Sociological Review*, 33(4):499-517.
- KAUFMANN Jean-Claude (1994) « Rôles et identité : l'exemple de l'entrée en couple », in : *Cahiers internationaux de sociologie*, 97:301-328.

KAUFMANN Jean-Claude (2004) *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.

KELLE Udo (2001) « Sociological Explanations between Micro and Macro and the Integration of Qualitative and Quantitative Methods », in : *FQS*, 2(1). Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/966/2108>

(Dernière consultation : le 05.12.2012).

KELLE Udo (2007) *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*. Wiesbaden : Verlag für Sozialwissenschaften.

KELLEY Dean (1972) *Why Conservative Churches Are Growing* ». New York : Harper and Row.

KLANDERMANS Bert (2005) « Une psychologie sociale de l'exit », p. 95-110, in : FILLIEULE Olivier (sous la direction de) *Le désengagement militant*. Paris : Belin.

KLUGE Susann und KELLE Udo (Hrsg.) (2001) *Methodeninnovation in der Lebenslaufforschung. Integration qualitativer und quantitativer Verfahren in der Lebenslauf- und Biographieforschung*. München : Juventa.

KNOBLAUCH Hubert, KRECH Volkhart et WOHLRAAB-SAHR Monika (Hrsg.) (1998) *Religiöse Konversion, Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz : Universitätsverlag Konstanz.

KREMER MARIETTI Angèle (2002) « La question du réalisme scientifique : un problème épistémologique central », in : *Revue européenne des sciences sociales*, 124:59-83.

KUEN Alfred (1998) *Qui sont les évangéliques ?* Saint-Légier : Editions Emmaüs.

KUHN Thomas (2008 [1962]) *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit de l'américain par MEYER Laure. Paris : Editions Flammarion.

LAHIRE Bernard (2001 [1998]) *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.

LAHIRE Bernard (2006) *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris : La Découverte.

- LAHIRE Bernard (2012) *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris : Editions du Seuil.
- LAMBERT Yves (1985) *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris : Cerf.
- LAMBERT Yves (2000) « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », in : *Sociétés contemporaines*, 37:11-33.
- LAMBERT Yves (2001) « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », in : *Futuribles*, 260:23-38.
- LAMINE Anne-Sophie (2008) « Croyances et transcendances : variations en modes mineurs », in : *Social Compass*, 55(2):154-167.
- LAMINE Anne-Sophie (2010) « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », in : *L'Année sociologique*, 60(1):93-114.
- LAPERRIERE Anne (1997) « La théorisation ancrée (grounded theory) : démarche analytique et comparaison avec d'autres approches apparentées », p. 309-340, in : POUPART Jean et al. *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin Editeur.
- LECLERCQ Catherine et PAGIS Julie (2011) « Les incidences biographiques de l'engagement ». Socialisations militantes et mobilité sociale. Introduction », in : *Sociétés contemporaines*, 84(4):5-23.
- LE MOIGNE Jean-Louis (2002) *Le Constructivisme. Tome 1. Les enracinements*. Paris : Editions L'Harmattan.
- LE MOIGNE Jean-Louis (2002) *Le Constructivisme. Tome 2. Epistémologie de l'interdisciplinarité*. Paris : Editions L'Harmattan.
- LE MOIGNE Jean-Louis (2003) *Le Constructivisme. Tome 3. Modéliser pour comprendre*. Paris : Editions L'Harmattan.
- LE MOIGNE Jean-Louis (2007) *Les épistémologies constructivistes*. Troisième édition. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- LETT James (1990) « Emics and Etics: Notes on the Epistemology of Anthropology », p. 127-142, in : HEADLAND Thomas, PIKE Kenneth, and HARRIS Marvin (eds.), *Emics and Etics : The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park, California : Sage Publications.

- LETT James (1996) « Emic/Etic Distinctions », p. 382-383, in : LEVINSON David and EMBER Melvin (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York : Henry Holt and Company.
- LINCOLN Yvonna S. and GUBA Egon G. (1985) *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage.
- LINCOLN Yvonna S. and Guba Egon G. (2003) « Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences », p. 253-291, in : DENZIN, Norman K. and LINCOLN, Yvonna S. (ed.) *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*. Thousand Oaks: Sage.
- LOFLAND John and STARK Rodney (1965) « Becoming A World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », in : *American Sociological Review*, 30(6):862-875.
- LOFLAND John and SKONOVOD Norman (1981) « Conversion Motifs », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4):373-385.
- LUCA Nathalie et LENOIR Frédéric (1998) *Sectes. Mensonges et idéaux*. Paris : Bayard.
- LUCA Nathalie (2004) *Les Sectes*. Paris : PUF.
- LUCKMANN Thomas (1970) *The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society*. New-York : Mac-Millan
- LÜTHI Marc (1994) *Les assemblées évangéliques de Suisse romande*. Genève : Je sème.
- LÜTHI Marc (2004) *Aux sources historiques des Eglises évangéliques, l'évolution de leurs ministères et de leurs ecclésiologies en Suisse romande*. Genève : Je sème.
- LYOTARD Jean-François (1979) *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Paris : Les Editions de Minuit.
- MARK Melvin M., HENRY Gary T. and JULNES George (2000) *Evaluation : An integrated Framework for understanding, guiding, and improving policies and programs*. San Francisco : Jossey-Bass.
- MARTIN David (1969) *The Religious and the Secular : Studies in Secularization*. London : Routledge and Kegan Paul.

- MARTIN David (1978) *A General Theory of Secularisation*. Oxford : Basil Blackwell.
- MATONTI Frédérique et POUPEAU Franck (2004) « Le capital militant. Essai de définition », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155(5):4-11.
- MAUSS Armand L. (1969) « Dimensions of Religious Defection », in : *Review of Religious Research*, 10(3):128-135.
- MAXWELL Joseph A. (1999 [1996]) *La modélisation de la recherche qualitative. Une approche interactive*. Traduit de l'anglais par Marc-Henry Soulet. Fribourg : Editions universitaires Fribourg.
- MAXWELL Joseph A. (2004) « Causal explanations, qualitative research, and scientific inquiry », in : *Educational Resercher* 33(2):3-11.
- MAXWELL Joseph A. and MITTAPALLI Kavita (2010) « Realism as a Stance for Mixed Methods Research », p. 145-167, in : TASHAKKORI Abbas and TEDDLIE Charles (edited by) *Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Second Edition. Los Angeles : Sage.
- MAXWELL Joseph A. (2012) *A Realist Approach for Qualitative Research*. Los Angeles : Sage.
- MAYER Jean-François (1991) « Nouvelles voies spirituelles en dehors de la tradition chrétienne en Suisse », in : *Revue suisse de Sociologie*, 17(3):640-650.
- MAYER Jean-François (1993) *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne : Editions L'Age d'Homme.
- MAYER Jean-François (1995) « L'évolution des nouveaux mouvements religieux : quelques observations sur le cas de la Suisse », in : *Social Compass*, 42(2):181-192.
- MAYER Jean-François (2001) « Les sectes : question de recherche scientifique ou problème de sécurité publique? », p. 11-33, in ; DUHAIME Jean et ST-ARNAUD Guy-Robert (sous la direction de) *La Peur des Sectes*. Montréal : Editions Fides.
- MAYER Jean-François (2004) « Qu'est-ce qu'une nouvelle religion? », p. 5-22, in : MAYER Jean-François et KRANENBORG Reender (sous la direction de) *La Naissance des Nouvelles Religions*. Genève : Georg.
- MCCOMISH William (2006) « Calvinisme », p. 179, in : GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : PUF.

- MCGUIRE Meredith B. (1997) *Religion. The Social Context*. Fourth Edition. Belmont : Wadsworth Publishing Company.
- MEAD George H. (2006 [1963]) *L'esprit, le soi et la société*. Nouvelle traduction et introduction de CÉFAÏ Daniel et QUÉRÉ Louis. Paris : PUF.
- MILES Matthew B. and HUBERMAN A. Michael (2003 [1984]) *Analyse des données qualitatives*. Traduction de la deuxième édition américaine par HLADY RISPAL Martine. Révision scientifique de BONNIOL Jean-Jacques. Bruxelles : De Boeck.
- MILOT Micheline (2010) « Socialisation religieuse des jeunes », p. 1168-1173, in : AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (sous la direction de) *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF.
- MELTON Gordon J. (1995) « The Changing Scene of New Religious Movements : Observations from a Generation of Research », in : *Social Compass*, 42(2):265-276.
- MELTON Gordon J. (2007) « Introducing and Defining the Concept of a New Religion », p. 29-40, in : BROMLEY David G. (edited by) *Teaching New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press.
- MEYER John P., ALLEN Natalie J. and GELLATLY Ian R. (1990) « Affective and Continuance Commitment to the Organization : Evaluation of Measures and Analysis of Concurrent and Time-Lagged Relations », in : *Journal of Applied Psychology*, 75(6):710-720.
- MEYER John P. and ALLEN Natalie J. (1991) « A Three-Component Conceptualization of Organizational Commitment », in : *Human Resource Management Review*, 1(1):61-89.
- MEYOR Catherine, LAMARRE Anne-Marie et THIBOUTOT Christian (2005) « L'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales – Questions d'amplitude », in : *Recherches qualitatives*, 25(1):1-8. Texte disponible à l'adresse suivante : [www.recherche-qualitative.qc.ca/numero25\(1\)/introduction.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/numero25(1)/introduction.pdf) (Dernière consultation: le 13.11.2012).
- MEYOR Catherine (2007) « Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique », in : *Recherches qualitatives*, Hors Série, 4:103-118. Texte disponible à l'adresse suivante : www.recherche-qualitative.qc.ca/hors_serie_v4/meyor.pdf (Dernière consultation: le 13.11.2012).

MONNOT Christophe (2006) *Concilier l'inconciliable. Analyse de récits sur la souffrance dans une communauté évangélique de Genève*. Mémoire de DEA, Université de Genève.

MONNOT Christophe et GONZALEZ Philippe (2008) « Témoigner de son pàtir et de l'agir de Dieu. Les épreuves d'une communauté charismatiques », p. 60-87, in : Gisel Pierre (sous la direction de), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève : Labor et Fides.

MONNOT Christophe et GONZALEZ Philippe (2011) « Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté », in : *Ethnologies*, 33(1):95-116.

MONNOT Christophe et KUMMENACHER Laetitia (2011) « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève », in : *ethnographique.org*. Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://www.ethnographiques.org/2011/Monnot,Krummenacher>

(Dernière consultation : le 14.11.2012).

MORIN Edgard (1984) *Sociologie*. Paris : Fayard.

MORSE Janice (2010) « Procedures and Practice of Mixed Method Design », p. 339-352, in TASHAKKORI Abbas and TEDDLIE Charles (edited by) *Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Second Edition. Los Angeles : Sage.

MOSCOVICI Serge (1996) *Psychologie des minorités actives*. Paris : PUF.

MOTTIER Damien (2012) « Le prophète, les femmes, le Diable. Ethnographie de l'échec d'une Eglise pentecôtiste africaine de France », in : *Sociologie*, 2(3):163-178.

MOUZELIS Nicos (2007) « Social Causation: Between Social Constructionism and Critical Realism », in : *Science and Society. Journal of Political and Moral Theory*, Vol. 17-18. Texte disponible à l'adresse suivante :

http://mouzelis.gr/?page_id=13

(Dernière consultation : le 30.11.2012).

NEED Ariana and DE GRAAF Nan D. (1996) « Losing my religion : a dynamic analysis of leaving the Church in the Netherlands », in : *European Sociological Review*, 12(1):87-99.

NIEDERHAUSER Andrea (2008) « *Qu'ils soient éduqués dans l'amour et la vérité* » : une étude qualitative sur la socialisation des enfants au sein du Evangelischer Brùderverein.

Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.

NITTNAUS Lothar (2004) *Baptisten in des Schweiz : ihre Wurzeln und ihre Geschichte*. Berlin : WDL-Verlag.

NGUYEN-DUY Véronique et LUCKERHOFF Jason (2007) « Constructivisme/positivisme : où en sommes-nous avec cette opposition ? », in : *Recherches qualitatives*, 5:4-17. Texte disponible à l'adresse suivante :

http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CEMQFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.recherche-qualitative.qc.ca%2Fhors_serie_v5%2Fnguyen_duy.pdf&ei=bqzUIyhDIOThgf60oCYDQ&usg=AFQjCNHVW21kQfhu56QLAB8k5ZbqODaPTw

(Dernière consultation : le 26.11.2012).

NORRIS Pippa and INGLEHART Roland (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press.

PAGES Max, DE GAULEJAC Vincent, DESCENDRE Daniel et BONETTI Michel (1998 [1979]) *L'emprise de l'organisation*. Paris : Desclée de Brouwer.

PIAGET Jean (1967) *Logique et connaissance scientifique*. Paris : Encyclopédie de la Pléiade.

POLLACK Detlef (2001) *Kirchenaustritt. Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen : J.C.B. Mohr Siebeck.

POLO Alain (2010) *Quelles croissances pour les principales Eglises évangéliques de Suisse ? Gagnants et perdants de la période 1970-2008*. Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.

POLOMA Margaret M. and HOELTER Lynette F. (1998) « The « Toronto Blessing » : A Holistic Model of Healing », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2):257-272.

POUPART Jean (1997) « L'entretien de type qualitatif : Considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques », p. 173-209, in : POUPART Jean et al. (sous la direction de) *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin Editeur.

RICHTER Philip (2000) « Gone but not quite out of the frame : the distinctive problems of researching religious disaffiliation », p. 21-31, in : KATZ Yaacov J. and FRANCIS Leslie J.

(eds.) *Joining and Leaving Religion. Research Perspectives*. Trowbridge: Redwood Books.

RICHARDSON James T. (1978) *Conversion Careers : In and Out of New Religions*. Beverly Hills : Sage.

RICHARDSON James T. (1985) « The Active vs. Passive Concept Convert : Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2):163-179.

RICHARDSON James T. and INTROVIGNE Massimo (2007) « New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media », p. 91-111, in : BROMLEY David G. (edited by) *Teaching New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press.

RIEGLER Alexander (2001) « Toward a Radical Constructivist Understanding of Science », in : *Foundations of Science*, 6(1-3):31-43.

RIEM Sophie (2012) *Le phénomène de miracles et guérisons dans les milieux pentecôtistes de Suisse romande*. Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.

ROOF Wade C. and HADAWAY Christopher K. (1977) « Shifts in Religious Preferences : The Mid-Seventies », in : *Journal for Scientific Study of Religion*, 16(4):409-412.

ROOF Wade C. and HADAWAY Christopher K. (1979) « Denominational Switching in the Seventies : Going Beyond Stark and Glock », in : *Journal for Scientific Study of Religion*, 18(4):363-377.

ROOZEN David A. (1980) « Church dropouts : Changing patterns of disengagement and reentry », in : *Review of Religious Research*, 21:427-50.

RUBIN Herbert J. and RUBIN Irene S. (2005) *Qualitative Interviewing. The Art of Hearing Data*. Second Edition. Thousand Oaks : Sage.

SÄLTZER Tobias (2010) *Wie evangelisieren Deutschschweizer Evangelisten*. Mémoire de Master en sociologie des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.

SANDOMIRSKY Sharon and WILSON John (1990) « Processes of Disaffiliation: Religious Mobility Among Men and Women », in : *Social Forces*, 68:1211-29.

SAYER Andrew (1992) *Method in Social Science. A realist approach*. Second Edition. London: Hutchinson.

SAYER Andrew (2000) *Realism and Social Science*. London: Sage.

SCHRADER Hans-Jürgen (2006) « Piétisme », p. 1069-1070, in: GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Paris : PUF.

SCHULER Martin, DESSEMONTET Pierre et JOYE Dominique (avec la collaboration de PERLIK Manfred) (2005) *Les niveaux géographiques de la Suisse* ». Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDEQFiAA&url=http%3A%2F%2Fwww.bfs.admin.ch%2Fbfs%2Fportal%2Ffr%2Findex%2Fregionen%2F22%2Flexi.Document.64477.pdf&ei=0YrAUKeFMjHh0AHh4HACg&usg=AFQjCNHcpPOaH9Tag8iyQu2QRYVjUyFYHA>

(Dernière consultation : le 06.12.2012).

SCHULZE Gerhard (1990) « Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland », p. 409-432, in: BERGER Peter und HRADIL Stephan (Hrsg.) *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile*. Göttingen : Verlag Otto Schwartz +Co.

SCHULZE Gerhard (1995) *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt : Campus Verlag.

SCHÜTZ Alfred (1972 [1932]) *The Phenomenology of the Social World*. Transl. by WALSH George and LEHNERT Frederick. Evanston ; Northwestern University Press.

SEGUY Jean (1977) *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*. Paris – La Haye : Mouton.

SEGUY Jean (1984) « Pour une sociologie de l'ordre religieux », in : *Archives des sciences sociales des religions*, 57(1):55-68.

SEGUY Jean (1998) « Chrétiens évangéliques et spiritualités : quelques réflexions sociologiques », p. 133-153, in : BUCHHOLD Jacques (sous la direction de) *La spiritualité et les chrétiens évangéliques. Volume II*. Cléon d'Andran : Editions Escelsis.

SEIDLER John (1979) « Priest resignations in a lazy monopoly », in : *American Sociological Review*, 44: 763-783.

- SHERKAT Darren E. and WILSON John (1995) « Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets : An Examination of Religious Switching and Apostasy, *Social Forces*, 79(3):993-1026.
- SINCLAIR Christophe (2002) *Actualités des protestantismes évangéliques*. Presses universitaires de Strasbourg : Strasbourg.
- SISMONDO Sergio (1993) « Some Social Constructions », in : *Social Studies of Science*, 23(3):515-553.
- SKONOVD Norman L. (1983) «Leaving the cultic religious milieu », p. 91-105, in : BROMLEY David G. and RICHARDSON James T. (eds.) *The Brainwashing / Deprogramming Controversy*. New-York : Edwin Mellen.
- SMITH Christian (1998) *American Evangelicalism : Embattled and Thriving*. Chicago : University of Chicago Press.
- SNOW David and MACHALEK Richard (1984) « The Sociology of Conversion », in : *Annual Review of Sociology*, 10(1):167-190.
- SOMMIER Isabelle (2005) « Une expérience « incommunicable » ? Les ex-militants d'extrême-gauche français et italiens », p. 171-188, in : FILLIEULE Olivier (sous la direction de) *Le désengagement militant*. Paris : Belin.
- STARK Rodney and BAINBRIDGE William S. (1985) *The Future of Religion*. Berkeley : University of California Press.
- STARK Rodney and BAINBRIDGE William S. (1989) *A Theory of Religion*. New-York : Peter Lang.
- STARK Rodney and IANNACCONE Laurence R. (1994) « A Supply-Side Reinterpretation of the « Secularization of Europe » », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3):230-252.
- STARK Rodney and FINKE Roger (2000) *Acts of Faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley : University of California Press.
- STOLZ Jörg (1993) *Evangelikalismus und Bekehrung in der deutschen Schweiz, eine theoretische und quantitativ-empirische Untersuchung*. Lizentiatsarbeit, Zurich.

- STOLZ Jörg (1999) « Evangelicalism als Milieu », in : *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 25(1):89-119.
- STOLZ Jörg (2001) « Evangelicalism and milieu theory », p. 74-96, in : CAMPICHE Roland (sous la direction de) *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*. Actes du Colloque de Lausanne (11-13 octobre 2011). Cahier n°2 de l'Observatoire des religions en Suisse.
- STOLZ Jörg et FAVRE Olivier (2005) « The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across Generation », in : *Social Compass*, 52:169-183.
- STOLZ Jörg (2006) « Salvation Goods and Religious Markets : Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives », in: *Social Compass*, 53(1):13-32.
- STOLZ Jörg (2007) « « Le Seigneur va guérir une multitude d'entre vous ce matin ». Une étude de cas d'un atelier pentecôtiste », p. 67-86 in : Durich Nicole, Rossi Ilario et Stolz Jörg (sous la direction de), *Quête de santé entre soins médicaux et guérisons spirituelles*. Genève : Labor et Fides.
- STOLZ Jörg (2009) « A Silent Battle. Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions », in : *Review of Religious Research*, 51:253-276.
- STOLZ Jörg et BAUMANN Martin (2009a) « Diversité religieuse et sociétés modernes », p. 72-91, in : BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (sous la direction de) *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève : Labor et Fides.
- STOLZ Jörg et BALLIF Edmée (2011) *L'avenir des Réformés. L'avenir des Eglises face aux changements sociaux*. Genève : Labor et Fides.
- STOLZ Jörg (2011a) « « All Things Are Possible ». Towards a Sociological Explanation of Pentecostal Miracles and Healing », in : *Sociology of Religion*, 72(4):456-482.
- STOLZ Jörg (2011b) « Explaining the social integration of religious groups in society. A social mechanisms approach », in : *Annual Review of the Sociology of Religion*, (2)85-116.
- STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, GACHET Caroline et BUCHARD Emmanuelle (2013) *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.

- STOLZ Jörg, FAVRE Olivier et BUCHARD Emmanuelle (2013) « La compétitivité du milieu évangélique en Suisse », p. 21-54, in : STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, et al., *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides.
- STRAUSS Anselm L. (1959) *Mirrors and Masks : The Search for Identity*. Glencoe : Free Press.
- STRAUSS Anselm L. et CORBIN Juliet (2003) « L'analyse de données selon la grounded theory. Procédures de codage et critères d'évaluation », p. 363-397, in : CEFAL Daniel (éd.) *L'enquête de terrain*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S.
- STRAUSS Anselm L. et CORBIN Juliet (2004) *Les fondements de la recherche qualitative. Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*. Traduit de l'anglais par SOULET Marc-Henry. Fribourg : Editions Saint-Paul.
- TAJFEL Henri (1972) « La catégorisation sociale », p. 272-300, in : MOSCOVICI, Serge (sous la direction de) *Introduction à la psychologie sociale*. Paris : Librairie Larousse.
- TAJFEL Henri (1978) « The Achievement of Group Differentiation », p. 77-98, in : TAJFEL Henri (ed.) *Differentiation Between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London : Academic Press Inc. Ltd.
- TAJFEL Henri and TURNER John (1979) « An Integrative Theory of Intergroup Conflict », p. 33-47, in : WORCHEL S. and AUSTIN W. (Eds), *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Pacific Grove : CA/Brooks/Cole.
- TAJFEL Henri and FORGAS Joseph P. (1981) « Social Categorization: Cognitions, Values and Groups », p. 113-140, in : FORGAS Joseph P. (ed.) *Social Cognition*. London : Academic Press.
- TASHAKKORI Abbas and TEDDLIE Charles (1998) *Mixed Methodology. Combining Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks : Sage.
- TASHAKKORI Abbas and TEDDLIE Charles (edited by) (2010 [2003]) *Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Second Edition. Los Angeles : Sage.
- TE GROTENHUIS Manfred and SCHEEPERS Peer (2001) « Churches in Dutch : Causes of religious disaffiliation in the Netherlands 1937-1995 », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40:591-606.

- TEDDLIE Charles et TASHAKKORI Abbas (2009) *Foundations of Mixed Methods Research. Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in the Social and Behavioral Sciences*. Thousand Oaks : Sage.
- TOURAINÉ Alain (1976) *La société post-industrielle*. Paris : Denoël-Gonthier.
- TOURAINÉ Alain (1992) *Critique de la modernité*. Paris : Fayard.
- TROELTSCH Ernst (1984 [1912]) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen : Mohr.
- TSCHANNEN Olivier (1992) *Les théories de la sécularisation*. Genève : Librairie Droz.
- VANDEBERGHE Frédéric (2007) « Une ontologie réaliste pour la sociologie : système, morphogenèse et collectifs », in : *Social Science Information*, 46(3):487-542.
- VOAS David and CROCKETT Alasdair (2005) « Religion in Britain : Neither Believing nor Belonging », in : *Sociology*, 39(1):11-28.
- WALLIS Roy and BRUCE Steve (1995) « Secularization: The Orthodox Model », p. 693-715, in : BRUCE Steve (ed.) *The Sociology of Religion. Volume I*. Aldershot : Elgar.
- WATZLAWICK Paul (sous la direction de) (1996 [1985]) *L'invention de la réalité : comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*. Traduit de l'allemand par HACKER Anne-Lise. Paris : Editions du Seuil.
- WEBER Max (1995 [1922]) *Economie et société. Tome 1. Les catégories de la sociologie*. Traduit de l'allemand par FREUND Julien, KAMNITZER Pierre, BERTRAND Pierre, et al. Sous la direction de CHAVY et De DAMPIERRE Eric. Paris : Plon.
- WEBER Max (1995 [1922]) *Economie et société. Tome 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Traduit de l'allemand par FREUND Julien, KAMNITZER Pierre, BERTRAND Pierre, et al. Sous la direction de CHAVY et De DAMPIERRE Eric. Paris : Plon.
- WILLAIME Jean-Paul (1992) *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève : Labor et Fides.
- WILLAIME Jean-Paul (1999) « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in : *Archives des Sciences sociales des Religions*, 105:5-28.

- WILLAIME Jean-Paul (2001) « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme « établi » et protestantisme « évangélique » », p. 171-182, in : BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (sous la direction de), *La globalisation du religieux*. Paris : L'Harmattan.
- WILLAIME Jean-Paul (2004) « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », in : FATH Sébastien (sous la direction de), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brepols Publishers.
- WILLAIME Jean-Paul (2004) *Sociologie des religions*. Troisième édition. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- WILLAIME Jean-Paul (2005) *Sociologie du protestantisme*. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- WILLAIME Jean-Paul (2006) « Charismatique (mouvement) », p. 217-218, in: GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Paris : PUF.
- WILLAIME Jean-Paul (2006a) « Anglicanisme », p. 27-28, in: GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Paris : PUF.
- WILLAIME Jean-Paul (2006b) « Fondamentalisme », p. 523-524, in: GISEL Pierre (sous la direction de), *Encyclopédie du protestantisme*. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Paris : PUF.
- WILLAIME Jean-Paul (2006c) « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », in : *Revue française de sociologie*, 47(4):755-783.
- WILLAIME Jean-Paul (2011) « Conclusion », p. 370-385, in: FATH Sébastien et WILLAIME Jean-Paul (sous la direction de), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*. Genève : Labor et Fides.
- WILLEMEZ Laurent (2004) « *Perseverare Diabolicum* : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social », p. 71-82, in: GUILLAUME Jean-François et QUENIART Anne (numéro réalisé par), *Engagement social et politique dans le parcours de vie*. Montréal : Editions Saint-Martin.
- WILSON Bryan R. (1966) *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. London : C.A. Watts & Co.

- WRIGHT Stuart A. (1983) « Defection from New Religious Movements : A Test of some Theoretical Propositions », p. 106-121, in : BROMLEY David G. and RICHARDSON James T. (ed.) *The Brainwashing/Deprogramming Controversy : Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. New York : Edwin Mellen Press.
- WRIGHT Stuart A. (1984) « Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements », in : *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23(2):172-182.
- WRIGHT Stuart A. (1987) *Leaving Cults : The Dynamics of Defection*. Monograph Series number 7. Washington : Society for the Scientific Study of Religion.
- WRIGHT Stuart A. (1988) « Defection from new religious movements : a test of some theoretical propositions », p. 106-121, in : BROMLEY David G. and RICHARDSON James T. (eds.) *The Brainwashing / Deprogramming Controversy*. New-York : Edwin Mellen.
- WRIGHT Stuart A. (1988a) « Leaving New Religious Movements. Issues, Theory, and Research », p. 143-165, in : BROMELY David G. (ed.) *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park : Sage Publications.
- WRIGHT Stuart A. (1991) « Reconceptualizing Cult Coercion and Withdrawal: A Comparative Analysis of Divorce and Apostasy », in : *Social Force*, 70(1):125-145.
- WRIGHT Stuart A. (2007) « The Dynamics of Movement Membership : Joining and Leaving New Religious Movements », p.187-209, in : BROMELY David G. (edited by) *Teaching New Religious Movements*. Oxford : Oxford University Press.
- YINGER Milton J. (1970) *The Scientific Study of Religion*. New York : Macmillan.

Annexes

1. Tableau de l'ensemble des personnes sélectionnées pour le projet *EIP* (enquête quantitative et enquêtes qualitatives)
2. Profil des dix-sept interviewés désaffiliés
3. Guide d'entretien pour personnes désaffiliées pour l'enquête qualitative (français)
4. Règles de transcription
5. Questionnaire quantitatif pour l'enquête quantitative (français)

1. Tableau de l'ensemble des personnes sélectionnées pour le projet EIP (enquête quantitative et enquêtes qualitatives)³¹⁵

	Enquête quantitative 2003		Enquête qualitative (1 et 2) 2006 – 2008	
	N ³¹⁶	%	N	%
Suisse romande	205	18.6	44	46.3
Suisse allemande ³¹⁷	788	71.6	51	53.7
Zone urbaine	367	33.4	42	44.2
Zone rurale ³¹⁸	645	58.6	47	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
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	10.6	4	4.2
Evangéliques classiques	378	34.4	18	18.9
Evangéliques charismatiques	361	32.8	28	29.5
Evangéliques conservateurs ³¹⁹	361	32.8	12 ³²⁰	12.6
<i>Catégories spécifiques EIP 2 :</i>				
Désaffiliés	-	-	17	17.9
Enfants évangéliques (de 20 à 33 ans)	-	-	7	7.4
Pasteurs	-	-	7	7.4
Evangélistes	-	-	12	12.6
Evangéliques Eglises réformées	-	-	13	13.7
Evangéliques Eglises migration	-	-	7	7.4
Total	1100	100	95	100

³¹⁵ Tableau repris du livre Stolz, Favre et al. 2013.

³¹⁶ Concernant toutes les données relatives à l'échantillon quantitatif, la pondération a été enlevée.

³¹⁷ 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.

³¹⁸ Les critères retenus pour définir les zones « urbaines » et « rurales » sont ceux de l'Office Fédérale 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*.

³¹⁹ Ces trois catégories tiennent compte de l'orientation de la dernière Eglise fréquentée.

³²⁰ 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.

2. Profil des dix-sept interviewés désaffiliés

Prénoms fictifs des interviewés	Quelques mots sur leur vie
<i>Charlotte</i>	<p>Interviewée le 20.08.2007, sur son lieu de travail.</p> <p>Née en 1981, Charlotte a grandi dans une famille évangélique stricte. Elle s'est mariée à 20 ans avec un évangélique qui fréquentait la même Eglise qu'elle. Quelques temps après, elle commence à remettre profondément en question le milieu évangélique, ses nombreux interdits, les barrières qu'il crée avec le « monde extérieur ». Elle sera suivie par une relation d'aide de son Eglise qui va empirer son état. Elle divorce à 23 ans et quitte son Eglise plus ou moins au même moment. Elle tombe en dépression. Peu de temps après son divorce et son départ de l'Eglise, elle se met en couple avec une personne non évangélique qui va beaucoup l'aider. En parallèle, elle consulte un médecin. Elle remet en doute son baptême et ne sait pas si elle peut dire qu'elle a vécu une conversion. Elle explique que cela ne fait qu'un an, soit plus ou moins 3 ans après sa sortie du milieu, qu'elle peut s'exprimer au sujet de son expérience. Elle n'a pas d'enfant et est maîtresse d'école enfantine.</p>
<i>Yvan</i>	<p>Interviewé le 03.09.2007, à son domicile.</p> <p>Né en 1969 d'un père d'origine protestante et d'une mère d'origine catholique, il n'est pas baptisé. A l'adolescence, il est marqué par la démarche religieuse d'un de ses meilleurs amis et se convertit à 19 ans. Il suit une formation théologique pour devenir pasteur. Il fait des stages dans trois Eglises évangéliques et découvre toutes les tensions qu'il peut y exister notamment à cause des différents courants théologiques. Son contrat de travail dans la dernière Eglise n'est pas renouvelé suite à des désaccords importants entre lui et les membres du Conseil. Il vit très mal cette situation. Il fréquente encore quelques temps d'autres Eglises évangéliques puis décide de quitter le milieu évangélique qu'il trouve trop étroit. Durant la même période, il divorce. Il a trois enfants et est éducateur.</p>
<i>Alain</i>	<p>Interviewé le 06.12.2007, à son domicile.</p> <p>Né en 1973 en Belgique, il a grandi dans une famille évangélique. A l'adolescence, il part aux USA et vit une « rencontre relationnelle avec » Dieu. Il s'installe en Suisse avec sa femme. Ils fréquentent le « monde » évangélique, mais commencent à être de plus en plus mal face à son étroitesse d'esprit. De plus, Alain travaille pour une entreprise évangélique qui « abuse spirituellement » de lui. Sa femme et lui quittent le milieu et rejoignent une paroisse réformée dans laquelle ils se sentent bien et peuvent vivre leur foi comme ils le souhaitent. Alain est économiste et a repris des études de théologie pour peut-être devenir pasteur. Il n'a pas d'enfant.</p>
<i>Sabine</i>	<p>Interviewée le 12.12.2007, à son domicile.</p> <p>Née en 1976, elle a été élevée dans une famille évangélique. Du point de vue religieux, elle garde très peu de bons souvenirs de son enfance et adolescence. Elle n'a pas aimé les nombreux camps auxquels elle devait participer ainsi que ses participations au culte dominical. Elle dit ne jamais rien avoir ressenti. Une fois partie de chez ses parents, Sabine ne retourne plus à l'Eglise. Elle est très critique à l'égard des évangéliques qu'elle trouve hypocrites. Elle ne se définit pas de chrétienne mais ne se dit pas non plus athée. Elle est mariée, sans enfant. Elle est secrétaire.</p>

Prénoms fictifs interviewés	Quelques mots sur leur vie
--	-----------------------------------

Alvaro

Interviewé le 13.12.2007, à son domicile.

Né en 1980, il a grandi en Amérique latine dans une famille très charismatique et stricte. Il a beaucoup voyagé et a notamment habité quelques temps aux USA. Il se convertit et devient « radical » dans sa foi. Il culpabilise beaucoup en ce qui concerne sa sexualité. Il va vivre des hauts et des bas avec de nombreuses remises en question du milieu évangélique et de ses dogmes. Il découvre une Eglise protestante « postmoderne » à Berlin et apprécie son ouverture d'esprit. Il découvre également l'art. Il se marie avec une Suisse, mais la trompe rapidement et souvent. Il est actuellement en séparation et ne sait pas si son couple est fini ou non. Il attend un enfant d'une autre femme. Il prie et cherche Dieu dans l'art. Il ne veut plus fréquenter d'Eglises évangéliques car elles sont trop culpabilisatrices. Il est étudiant dans une école d'art.

Mélissa

Interviewée le 20.10.2008, dans un café.

Née en 1984, elle a grandi dans une famille évangélique. A l'adolescence, elle s'engage activement dans son Eglise et dans diverses activités. Elle se dit très militante et participe à un groupe évangélique qui s'entraîne au « combat spirituel ». A un moment donné, elle s'éloigne de ce milieu pour découvrir le « monde extérieur ». C'est une période difficile pour elle. Elle ressent de la pression de son entourage ecclésial qui ne comprend pas ce qui lui arrive. Elle ne retourne plus dans son Eglise et expérimente « radicalement » le monde. Elle n'est plus croyante et est critique à l'égard du milieu évangélique. Elle relativise tout. Mélissa est à l'université et n'a pas d'enfants.

Mathilde

Interviewée le 29.10.2008, à son domicile.

Née en 1982, elle a grandi dans une famille de missionnaires évangéliques. Elle passe ses premières années en Afrique avant d'emménager en Suisse. Elle suit ses parents dans une Eglise évangélique. Elle est fortement affectée par le divorce de ses parents (son père entretient une double relation). Elle est à la fois très triste, mais à la fois soulagée de constater que ses parents sont aussi des « humains », avec des défauts. Elle ressent de plus en plus de désaccords vis-à-vis du milieu évangélique. A 19 ans, elle vit une crise existentielle. Elle quitte l'Eglise, sort beaucoup, prend des drogues et fréquente plusieurs garçons en même temps. Aujourd'hui, elle se sent bien et vit sa foi comme elle le souhaite, sans fréquenter d'Eglise. Elle n'a pas d'enfant. Elle est enseignante et chanteuse.

Elisa

Interviewée le 12.12.2008, dans un café.

Née en 1981, elle a grandi dans un cadre évangélique très strict. Elle sent beaucoup de pression de la part de ses parents quant à son éducation et ses comportements religieux. Elle accorde beaucoup d'importance à un voyage fait en Arménie durant son adolescence, voyage durant lequel beaucoup de choses vont changer pour elle. Elle va remettre en question son engagement et les fondements du milieu évangélique. En parallèle, elle entretient une relation avec un non évangélique ce qui est très mal vu de la part de ses parents. Elle décide de quitter le domicile familial et quitte en même temps son Eglise. Elle pense qu'elle a toujours essayé de faire les choses le mieux possible, mais n'a jamais rien réussi à ressentir. Elle n'a pas d'enfant et est doctorante.

Prénoms fictifs des interviewés	Quelques mots sur leur vie
<i>Simona</i>	Interviewée le 15.01.2009, dans un restaurant. Née en 1986 dans une famille catholique, elle découvre la foi évangélique durant son adolescence notamment via un enseignant de son école. Elle décide de se faire baptiser dans une Eglise évangélique. Ses parents l'accompagnent quelques fois, mais sont quelque peu réticents. Elle commence à se sentir de plus en plus mal, mentalement et physiquement, et se pose beaucoup de questions par rapport au Bien et au Mal, au Salut et à l'Enfer. Elle est suivie par une relation d'aide de son Eglise évangélique qui essaie de prendre le pas sur elle. En même temps, Simona a l'occasion de s'entretenir avec une sœur catholique qui la rassure concernant le Paradis et l'Enfer avec un discours plus nuancé. Ses parents décident qu'elle ne doit plus retourner dans son Eglise. Elle est célibataire, sans enfant et est en formation (pédagogie).
<i>Paula</i>	Interviewée le 12.02.2009, à son domicile. Née en 1935, elle a reçu une éducation évangélique très stricte. Son père était prédicateur dans l'Eglise que toute sa famille fréquentait. A l'âge adulte, elle s'est éloignée de cet univers. Elle a rejoint une paroisse réformée. Elle n'a pas vécu de conversion et émet des regrets. Elle est mariée, a trois enfants et plusieurs petits-enfants. Elle est à la retraite après avoir été femme au foyer et maîtresse d'école.
<i>Marco</i>	Interviewé le 20.02.2009, à son domicile. Né en 1961, il a reçu une éducation réformée peu pratiquante. A l'adolescence, il fréquente un groupe de jeunes et une Eglise évangélique. Il se convertit. En tant qu'homosexuel, il s'occupe d'un groupe de chrétien-nes homosexuel-les qui vise à « guérir » via une démarche thérapeutique. Quelques années après, il vit une « crise de la foi » (« Glaubekrise ») et quitte définitivement le milieu évangélique. Il est critique à l'égard de celui-ci. Il ne croit plus en Dieu mais ne se dit pas athée. Il s'est exprimé à plusieurs reprises dans les médias au sujet de sa sortie du milieu évangélique. Il est rédacteur, célibataire, sans enfant.
<i>Werner</i>	Interviewé le 27.02.2009, sur son lieu de travail. Né en 1957, il a grandi dans une famille évangélique. Il trouve que son Eglise évangélique était trop étroite et les évangéliques conservateurs trop formalistes. Il est attiré par la littérature de la Kabbale juive. Il ne fréquente aucune Eglise. Il est marié et à deux enfants. Il est directeur d'un centre.
<i>Martha</i>	Interviewé le 03.04.2009, à son domicile. Née en 1939, elle a été éduquée dans une famille charismatique très stricte. Elle a senti beaucoup de pression de la part de ses parents et de son Eglise. Elle fait ce qu'on lui demande de faire ; elle se convertit, se baptise, mais elle n'émet pas véritablement de convictions. Elle se marie. A la demande de son mari, elle rejoint sa paroisse réformée. Elle ne garde pas de bons souvenirs de son temps passé dans le milieu évangélique. Elle est veuve, a eu trois enfants. Elle était jardinière avant d'être à la retraite.

Prénoms fictifs des interviewés	Quelques mots sur leur vie
<i>Ursula</i>	<p>Interviewée le 30.04.2009, à son domicile.</p> <p>Née en 1957, elle a grandi dans une famille d'orientation réformée. A l'âge adulte, elle fréquente une Eglise évangélique de sa ville. Elle y reste plusieurs années et se marie avec le fils du prédicateur. Ils commencent des travaux pour construire leur nouvelle maison et s'éloignent de leur Eglise. Elle trouve que son Eglise était trop exigeante, l'engagement qu'elle demandait à ses membres était trop élevé. Elle n'a pas un très bon souvenir de ces années dans le milieu évangélique. Elle est impliquée dans sa paroisse réformée avec son mari. Elle aime l'ouverture d'esprit de son Eglise. Avec son mari, ils ont deux enfants. Elle est femme au foyer et employée de banque.</p>
<i>Bettina</i>	<p>Interviewée le 08.05.2009, à son domicile.</p> <p>Née en 1989, elle a grandi dans une famille évangélique. Elle va suivre tout le parcours – école du dimanche, groupe de jeunes, camps – mais sans jamais ressentir véritablement un intérêt. Elle se confirme et vit mal ce moment. Elle ne s'intéresse ni à Dieu, ni à la Bible. Elle est à l'école secondaire et est célibataire, sans enfant.</p>
<i>Fabian</i>	<p>Interviewé le 14.05.2009, à son domicile.</p> <p>Né en 1981, il a été adopté par une famille évangélique. Ses parents biologiques ne pouvaient pas s'occuper de lui à cause de problèmes avec l'alcool. Il a participé à l'Eglise durant son enfance et adolescence avant de quitter son Eglise par manque d'intérêt. Il essaie de se suicider suite à une rupture amoureuse. Il est chef d'équipe, célibataire, sans enfant.</p>
<i>Philipp</i>	<p>Interviewé le 30.06.2009, dans un café.</p> <p>Né en 1983, il a grandi dans une famille évangélique stricte. Il commence à émettre ses premiers doutes quant à certains fonctionnements du milieu évangélique assez tôt, mais il reste à l'Eglise. Il a peur de partir notamment à cause de certaines conceptions évangéliques concernant le Bien et le Mal. A l'âge adulte, il prend ses distances et apprend à connaître le monde. Il est célibataire, sans enfant et étudiant.</p>

3. Guide d'entretien : personnes désaffiliées (enquête qualitative)

Première partie

1. IDENTITE

1.1. Pouvez-vous me parler d'un ou de deux événements très importants pour vous qui se sont passés ces dernières années / dans votre vie ?

- Comment se sont déroulés ces événements ?
- Quelle en est leur signification ?

2. SOCIALISATION

2.1. Durant votre enfance, comment s'est déroulée votre éducation d'un point de vue religieux ?

- Votre famille était-elle membre d'une Eglise ou d'une communauté ? Laquelle ?
- Quelles étaient les convictions et pratiques religieuses de vos parents ?
- A quelles occasions vos parents abordaient-ils des questions religieuses ?
- Ev. Quel rôle a joué le catéchisme ou votre communauté religieuse dans votre éducation ?
- Quelle signification cela a-t-il eu pour vous ?

2.2. Avez-vous des enfants ? Si vous en aviez, comment les éduqueriez-vous ?

- Questions sur le ou les enfant(s) : âge – sexe.
- Y a-t-il des valeurs que vous souhaiteriez en particulier leur transmettre ?
- Est-ce que vous posez des interdits à vos enfants ?
- Est-ce que vous constatez des différences dans l'éducation que vous donnez à vos enfants fille ou garçon ?
- Du point de vue de la sexualité, essaieriez-vous de leur communiquer des valeurs particulières ou des limites à ne pas franchir ?
- Transmettre votre foi à vos enfants est-ce important pour vous et si oui, comment vous y prendriez-vous ?
- Est-ce que vous rencontrez des obstacles ou des difficultés ?
- Vos enfants sont-ils croyants - non croyants ? Convertis - non convertis ? Comment se sont-ils convertis ?
- Quelle importance accordez-vous à la conversion de vos enfants ?

3. COUPLE

3.1. Comment avez-vous rencontré votre partenaire ?

- Est-ce que votre conjoint est croyant ?
- Si oui, fait-il partie d'une Eglise ?
- Quels sont les avantages ou difficultés ?
- Est-ce que c'était important pour vous de trouver un conjoint croyant ?

3.2. Comment se fait la répartition du travail au sein de votre couple ?

- Comment êtes-vous arrivés à cette répartition du travail ?
- Est-ce que la répartition des tâches est liée au nombre d'enfants ?
- Comment se prennent les décisions dans votre couple ?

4. LIENS AVEC LA COMMUNAUTE

4.1. De quelle Eglise étiez-vous membre ?

- Nom exact, lieu.
- Depuis combien de temps ?
- Quel rôle aviez-vous dans votre Eglise / communauté ?
- Vos meilleurs amis étaient-ils / sont-ils membres de cette Eglise ?
- Quelle place occupait votre Eglise / communauté dans votre vie ?

4.2. Comment décririez-vous votre dernière Eglise / communauté ?

- Que pensez-vous des cultes / enseignements / prédications donnés par votre ancienne Eglise ?
- Aviez-vous certaines attentes vis-à-vis de cette dernière ?
- Auriez-vous des critiques à formuler vis-à-vis de votre ancienne Eglise ?
- Quels étaient vos rapports avec les autres membres de l'Eglise, les responsables ?

4.3. Comment s'est déroulé votre départ (définitif) de l'Eglise ?

- Pour quelles raisons avez-vous décidé de ne plus fréquenter d'Eglise ?
- Avez-vous rencontré certaines difficultés ?
- Quelles conséquences cela a-t-il eu pour vous ?
- Pensez-vous avoir perdu l'estime des membres de votre ancienne Eglise ?
- Pensez-vous avoir perdu l'estime des membres de votre famille ?
- Pensez-vous avoir perdu l'estime de vos amis ?
- Est-ce que vous regrettez certaines choses ?
- Quelle signification est-ce que ce départ a eu pour vous ?

4.4. Avez-vous gardé la foi ?

- Si oui, comment la vivez-vous ?

4.5. Avez-vous déjà changé d'Eglise ou de communauté ?

- Avez-vous été membre d'autres Eglises ou communautés auparavant ? Laquelle ?
- Est-il légitime de changer d'Eglise lorsque l'on ne se sent plus à l'aise ou lorsque l'on a des conflits avec quelqu'un ?
- Comment s'est déroulé le changement ? Pour quelles raisons s'est déroulé ce changement ?
- Quelle signification est-ce que ça a eu pour vous ?

4.6. (Selon les cas) avez-vous rejoint une Eglise non-évangélique ?

- Si oui, pour quelles raisons avez-vous rejoint cette nouvelle Eglise ?
- Vous apporte-elle quelque chose de plus / différent / moins que votre ancienne Eglise ?

5. RAPPORTS AVEC L'EXTERIEUR (DISCRIMINATION)

5.1. Avez-vous souffert ou souffrez-vous parfois de discrimination dues à vos convictions chrétiennes ?

- Dans quelles situations ? Exemples.
- Est-ce / Etait-ce parfois difficile d'être chrétien ? Exemples.

6. RELATION ENTRE EGLISE / COMMUNAUTE ET CONTROLE SOCIAL

6.1. Est-ce qu'il y avait des comportements qui étaient mal vus dans votre ancienne Eglise ?

- Que se passait-il si on les remarquait ?
- Avez-vous déjà fait l'expérience d'être désapprouvés dans vos comportements ?
- Si vous avez été désapprouvé, qu'est-ce que cela a signifié pour vous ?
- Comment gérait-on la situation de personnes qui ne respectaient pas des principes importants dans votre ancienne Eglise ? Exemples
- Qui intervenait dans un tel cas ?
- Est-ce que vous avez déjà eu un conflit avec un responsable de votre Eglise ?

Deuxième partie

7. Quelle importance a pour vous la Bible ?

- Certaines personnes pensent que la Bible doit être prise au pied de la lettre. Qu'en pensez-vous ?
- A votre avis, quel statut a le récit de la Création ?
- Que pensez-vous des passages qui affirment que la femme devrait se soumettre à son mari ?

8. Avez-vous vécu une guérison surnaturelle ?

- Comment cela s'est-il passé ?
- Que pensez-vous des guérisons surnaturelles ?
- Connaissez-vous des personnes qui ont vécu une guérison de ce type ?

9. Parlez ou parliez-vous en langues?

- Quel est votre avis sur les parlers en langues ?
- Si non, est-ce que vous avez déjà entendu des gens parler en langues ?
- Comment avez-vous réagi ?
- Quel sens donnez-vous à cette pratique ?

10. Quelle est votre opinion sur l'idée que la fin du monde est proche ?

- Quel était votre avis sur cela avant de quitter le « milieu évangélique » ?

11. Avez-vous fait l'expérience de la conversion ?

- Si oui, comment cela s'est-il passé ?
- Est-ce que cela a-t-il entraîné des changements dans votre vie ?
- Qu'est-ce que cela a signifié pour vous ?
- Qu'est-ce que cela signifie pour vous au jour d'aujourd'hui ?

12. EVANGELISATION

12.1. Parlez-vous de votre foi à votre entourage, à des personnes externes à votre Eglise / communauté ?

- Est-ce cela arrivait fréquemment ?
- Avez-vous déjà conduit des personnes à Jésus-Christ? Si oui, cela est-il arrivé souvent et comment cela s'est-il passé ?
- Vous est-il arrivé parfois d'être face à quelqu'un avec qui il vous semblait difficile de parler de votre foi ?
- Quelle signification donnez-vous à la pratique de l'évangélisation ?
- Si non, connaissez-vous des personnes qui le font ?

4. Règles de transcription

Sont transcrites toutes les paroles, les pauses importantes (dès 2 secondes), les pauses courtes mais significatives et les bruits (euh, hem...) significatifs autres que des tics de langage répétitifs. La ponctuation est ajoutée lorsque l'intonation le suggère (ex. voix descendante marquant la fin d'une phrase suivie d'une courte pause pour le point (.) ou énumération avec voix montante pour la virgule (,)).

Signes et abréviations

(5)	=	5 secondes de pause (dès 2 secondes)
...	=	courte pause significative (par exemple, lorsque le rythme du discours est rapide et qu'il y a une pause soudaine)
(?)	=	court discours non compréhensible
(? 4 ?)	=	4 secondes de discours non compréhensibles (dès 2 secondes)
(rires)	=	description d'un bruit non verbal
I :	=	L'intervieweur parle
R :	=	Rémi parle
<i>Bla bla</i>	=	En italique les discours simultanés de deux personnes (qui parlent en même temps).

5. Questionnaire quantitatif (enquête quantitative)

QUESTIONNAIRE SUR LES VALEURS ET LA FOI DE CHRÉTIENS MEMBRES D'ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES DE SUISSE

1. Origine et vie religieuse

1.1. Famille

a. Quand vous aviez 15 ans, de quelle confession ou religion étaient vos parents ?

père : mère :

b. S'ils étaient protestants, faisaient-ils partie d'une Église évangélique ?

père c oui c non mère c oui c non

c. Si oui, veuillez préciser la ou lesquelles :

père :

mère :

d. Lorsque vous aviez 15 ans, à quelle fréquence vos parents prenaient-ils part à des services religieux ?

père		mère	
c	1	c	plusieurs fois par semaine
c	2	c	une fois par semaine
c	3	c	tous les quinze jours
c	4	c	environ une fois par mois
c	5	c	quelques fois par année
c	6	c	seulement à l'occasion des fêtes religieuses
c	7	c	seulement à l'occasion de cérémonies
c	8	c	jamais

e. Lorsque vous aviez 15 ans, vos parents étaient-ils convertis ?

père c oui c non mère c oui c non

f. Comment décririez-vous l'éducation que vous avez reçue ?

(Encercler le chiffre qui convient le mieux)

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
pas du tout religieuse très religieuse

g. Quelle est la dernière école que vos parents ont fréquentée et achevée ?

	père		mère
- école primaire	c	1	c
- école secondaire, cycle d'orientation	c	2	c
- apprentissage ou école professionnelle	c	3	c
- secondaire supérieure : baccalauréat ou maturité fédérale, diplôme fédéral	c	4	c
- diplôme professionnel supérieur : technicum, école sociale, école d'infirmière, école normale	c	5	c
- université, polytechnicum	c	6	c

h. Lorsque vous aviez 15 ans, quel était le statut professionnel de vos parents ?

	père		mère
- activité professionnelle à plein temps	c	1	c
- activité professionnelle à temps partiel	c	2	c
- occupation professionnelle passagère	c	3	c
- ménagère (ou homme au foyer) avec gain accessoire	c	4	c
- ménagère (ou homme au foyer) sans activité professionnelle rémunérée	c	5	c
- au chômage	c	6	c
- à la retraite	c	7	c
- en cours de formation (étude, apprentissage)	c	8	c

i. Lorsque vous aviez 15 ans, vos parents exerçaient-ils une activité professionnelle dépendante ou indépendante ?

	père	mère
- indépendante	c	c
- dépendante (employé-e)	c	c

j. Lorsque vous aviez 15 ans et si vos parents exerçaient une activité indépendante, quelle était leur profession ?

	père	mère
- indépendant (propre entreprise)	c	c
- entrepreneur (à partir de dix collaborateurs)	c	c
- profession libérale (médecin, avocat, artiste, journaliste, etc.)	c	c
- agriculteur/trice (propre domaine)	c	c

k. Lorsque vous aviez 15 ans et si vos parents étaient employés, quelle était leur profession ?

	père		mère
- collaborateur dans l'entreprise d'un parent	c	1	c
- apprentis	c	2	c
- ouvrier, employé non-qualifié	c	3	c
- ouvrier qualifié (maçon, magasinier, ouvrier en usine, etc.)	c	4	c
- contremaître, maître d'apprentissage	c	5	c
- employé, fonctionnaire simple	c	6	c
- cadre inférieur (p. ex. chef de projet, enseignant primaire, secondaire)	c	7	c
- cadre moyen (p. ex. chef de secteur, mandataire, professeur de gymnase)	c	8	c
- cadre supérieur (p. ex. directeur d'entreprise, haut fonctionnaire, médecin chef)	c	9	c

1.2. Conversion

a. Dans votre vie, y a-t-il eu un tournant s'accompagnant d'un nouvel engagement religieux ou spirituel personnel ?

c oui c non

b. Avez-vous fait l'expérience d'une conversion personnelle ?

c oui c non (aller à question 1.3.a)

c. Estimez-vous avoir vécu une conversion à un moment précis ou était-ce plutôt un processus ?

c moment précis c processus

d. A quel âge avez-vous vécu votre conversion ? ans

1.3. Groupe de jeunes

a. **Entre 16 et 20 ans, avez-vous fait partie d'un mouvement de jeunesse religieux ou d'un groupe de jeunes chrétiens (comme les Unions chrétiennes, les JP ou tout autre groupe de jeunes) ?**

c oui c non (sauter à la question 2.1.a)

b. **Si oui, et dans le cas où vous avez vécu une conversion, ce groupe de jeunes a-t-il joué un rôle important en ce qui concerne votre conversion ?**

c très important
c important
c moyennement important
c peu important
c inexistant

2. Religiosité ou vie spirituelle personnelle

2.1. Pratique religieuse

a. **A quelle fréquence prenez-vous part à des services religieux ?**

c 1 plusieurs fois par semaine
c 2 une fois par semaine
c 3 tous les 15 jours
c 4 environ une fois par mois
c 5 quelques fois par année
c 6 seulement à l'occasion des fêtes religieuses (p. ex. Noël, Pâques...)
c 7 seulement à l'occasion de cérémonies familiales telles que les baptêmes, les mariages ou les enterrements
c 8 jamais

b. **A quelle fréquence priez-vous ?**

c quotidiennement ou presque
c une fois par semaine au moins
c environ une fois par mois
c quelques fois par année
c jamais

c. **A quelle fréquence vous arrive-t-il de lire la Bible?**

c quotidiennement ou presque
c une fois par semaine au moins
c environ une fois par mois
c quelques fois par année
c jamais

d. **Assumez-vous des responsabilités régulières dans votre Eglise ou communauté ?**

c oui (veuillez préciser la ou lesquelles) :
c non

e. **Combien d'heures par mois estimez-vous être présent(e) lors d'une activité de l'Eglise ?**
..... heures

f. **Combien d'heures par mois consacrez-vous à une responsabilité dans votre Eglise ?**
..... heures

g. **Si vous avez vécu une conversion, à quelle fréquence parlez-vous de votre foi à des personnes non-converties ?**

- c quotidiennement ou presque
- c une fois par semaine au moins
- c environ une fois par mois
- c quelques fois par année
- c jamais

2.2. Expériences religieuses et spirituelles

Pouvez-vous vous situer face aux affirmations suivantes ?

a. **Je ressens souvent la présence de Dieu**

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

b. **J'ai fait l'expérience de ce que les pentecôtistes ou charismatiques appellent le baptême du Saint-Esprit**

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

2.3. Doctrine

a. **Laquelle de ces affirmations correspond le mieux à votre opinion au sujet de la Bible ?**
(Cocher seulement une case)

- c La Bible est la parole même de Dieu et elle doit être prise au pied de la lettre, mot à mot
- c La Bible est la parole inspirée par Dieu mais elle ne doit pas être comprise entièrement à la lettre
- c La Bible est un livre ancien de contes, de légendes, d'histoire et de préceptes moraux rapportés par des hommes
- c Je ne suis pas concerné par la Bible
- c Je ne peux pas choisir

b. Concernant l'organisation de l'Eglise, préférez-vous :

un système démocratique (élection du pasteur et des membres du conseil)

un système "théocratique", (le pasteur et les responsables prennent eux-mêmes les décisions importantes et choisissent les futurs responsables) ?

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
très démocratique très théocratique

c. Dieu existe, il s'est fait connaître dans la personne de Jésus-Christ

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

d. Ce qu'on appelle Dieu n'est rien d'autre que ce qu'il y a de positif en l'homme

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

e. L'âme se réincarne dans une autre vie

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

f. Il est juste que non seulement les hommes, mais aussi les femmes puissent prêcher

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

g. Comment vous considérez-vous ?

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
pas du tout fondamentaliste très fondamentaliste

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
pas du tout fondamentaliste très fondamentaliste

2.4. Implication sociale

Quel est votre avis face aux affirmations suivantes :

a. Les chrétiens devraient se séparer davantage de la société afin de mener une vie radicalement différente

- c entièrement d'accord

- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

b. La fin du monde est proche

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

c. Il est très probable qu'un réveil spirituel survienne dans notre pays

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

d. Un chrétien ne devrait pas faire de politique

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

e. De manière générale, les médias sont hostiles à la foi chrétienne

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

f. De manière générale, notre société est hostile à la foi chrétienne

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

g. L'Etat devrait reconnaître les Eglises évangéliques au même titre que les Eglises réformées et catholiques

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

h. Il faudrait multiplier les écoles privées chrétiennes pour les enfants de famille chrétienne

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord

- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

2.5. Normes morales

Que pensez-vous des affirmations ou questions suivantes ?

a. Un vrai chrétien devrait aller régulièrement à l'Eglise pour rencontrer Dieu et entendre sa parole

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

b. Pensez-vous que c'est une erreur si un homme et une femme ont des relations sexuelles avant le mariage ?

- c c'est toujours une erreur
- c c'est presque toujours une erreur
- c c'est une erreur parfois seulement
- c ce n'est jamais une erreur
- c je ne peux pas choisir

c. Pensez-vous que les relations sexuelles entre deux adultes du même sexe sont une erreur ?

- c c'est toujours une erreur
- c c'est presque toujours une erreur
- c c'est une erreur parfois seulement
- c ce n'est jamais une erreur
- c je ne peux pas choisir

d. Pensez-vous que c'est une erreur, pour une femme, d'avoir un avortement s'il y a un risque sérieux de grave malformation de l'enfant ?

- c c'est toujours une erreur
- c c'est presque toujours une erreur
- c c'est une erreur parfois seulement
- c ce n'est jamais une erreur
- c je ne peux pas choisir

e. Le divorce est une solution raisonnable lorsqu'un couple ne s'entend plus du tout

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

2.6. Appartenance ecclésiastique

a. De quelle Eglise êtes-vous membre ou quelle Eglise fréquentez-vous ?

.....

b. Etes-vous par ailleurs membre d'une Eglise dite officielle (réformée ou catholique) ?

- c oui (veuillez préciser laquelle) :
- c non

3. Sentiment d'appartenance

Les questions et affirmations suivantes portent sur vos perceptions concernant votre Eglise locale (l'Eglise que vous avez indiquée en 2.6.a)

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

- c oui, fortement
- c oui, moyennement
- c non, pas tellement
- c non, pas du tout

b. Dans notre Eglise on attend à ce que les membres croient et pratiquent avec ardeur

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

c. Dans notre Eglise tout le monde se connaît et on sait beaucoup de choses les uns sur les autres

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

d. Etes-vous satisfait ou non de votre Eglise ?

- c très satisfait
- c plutôt satisfait
- c j'hésite
- c plutôt pas satisfait
- c pas du tout satisfait

e. Sur les aspects suivants, quel est votre degré de satisfaction envers votre Eglise ?

1 = très satisfait; 2 = plutôt satisfait; 3 = j'hésite; 4 = plutôt insatisfait; 5 = très insatisfait

	très satisfait			très insatisfait	
	1	2	3	4	5
1. pasteur(s)	c	c	c	c	c
2. amitiés	c	c	c	c	c
3. accueil	c	c	c	c	c
4. louange, adoration, musique	c	c	c	c	c
5. enseignement	c	c	c	c	c
6. travail parmi les enfants et la jeunesse	c	c	c	c	c

f. Il est légitime de changer d'Eglise lorsqu'on ne se sent plus à l'aise ou lorsque l'on a des conflits avec quelqu'un

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

g. Avez-vous déjà songé à quitter ou à démissionner de votre Eglise ou de votre communauté religieuse ?

- c oui, fortement
- c oui, parfois
- c non, rarement
- c non, pas du tout

h. Si je quittais mon Eglise :

1 = entièrement d'accord; 2 = plutôt d'accord; 3 = j'hésite; 4 = plutôt en désaccord; 5 = entièrement en désaccord

	entièrement d'accord				entièrement en désaccord
	1	2	3	4	5
1. Je perdrais la plupart de mes amis	c	c	c	c	c
2. Les autres membres ne me respecteraient plus	c	c	c	c	c
3. Ma famille et mes proches ne me respecteraient plus	c	c	c	c	c
4. Je pourrais mener une vie plus libre	c	c	c	c	c
5. Je pourrais trouver une Eglise plus adaptée à mes besoins	c	c	c	c	c

i. Vous arrive-t-il d'envisager ne plus vous intéresser à la foi chrétienne ?

- c oui, fortement
- c oui, parfois
- c non, rarement
- c non, pas du tout

4. Environnement social et valeurs

4.1. Environnement social

a. Combien de vos 3 meilleurs amis sont-ils convertis ?

- c 3 ou plus
- c 2
- c 1
- c aucun

4.2. Valeurs

a. 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

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord

- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

b. Du point du vue politique, votre sympathie va-t-elle plutôt à gauche ou à droite ?

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
 droite gauche

c. Lequel des partis politiques représente-t-il le mieux votre opinion ?

- c 1 Parti démocrate chrétien (PDC)
- c 2 Parti évangélique suisse
- c 3 Parti radical démocratique (PRD)
- c 4 Parti socialiste suisse (PS)
- c 5 Union démocratique du centre (UDC)
- c 6 Union démocratique fédérale (UDF)
- c 7 Alliance des Indépendants
- c 8 Parti libéral
- c 9 Parti suisse du travail
- c 10 Démocrates suisses (Action nationale, Républicains)
- c 11 Les Verts (Parti écologiste suisse)
- c 12 Les Verts (Parti écologiste suisse)
- c 13 Parti suisse de la liberté (Parti des automobilistes)
- 3 14 Je m'intéresse à la politique mais je n'ai pas de préférence pour un de ces partis
- 4 15 Je ne m'intéresse pas tellement à la politique
- 5 16 Autre

d. Patriotisme

Vous décririez-vous comme ?

1.....2.....3.....4.....5.....6.....7.....8.....9.....10
 pas du tout patriotique très patriotique

e. Il est très important pour moi de découvrir mon identité et de développer ma personnalité

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

f. Il est très important pour moi de soulager des personnes dans le besoin

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

g. Vous considérez-vous comme

- c très heureux

- c assez heureux
- c pas très heureux
- c pas du tout heureux
- c je ne peux pas dire

4.3. Valeurs concernant les religions

a. Parmi ces affirmations, laquelle est la plus proche de votre opinion ?

- c on trouve très peu de vérité dans les religions
- c on trouve des vérités fondamentales dans beaucoup de religions
- c on ne trouve la vérité que dans une seule religion
- c je ne peux pas choisir

b. Voilà un certain nombre de religions. Pouvez-vous noter à chaque fois si vous vous en sentez proche ?

	oui, proche	non, pas proche
l'Islam	c	c
le Judaïsme	c	c
le Christianisme	c	c
l'Hindouisme	c	c
le Bouddhisme	c	c
le Nouvel Age ou New Age	c	c

c. Sans avoir fait l'expérience d'une conversion, il n'est pas possible d'être un vrai chrétien

- c entièrement d'accord
- c plutôt d'accord
- c j'hésite
- c plutôt en désaccord
- c entièrement en désaccord

5. Questions générales

a. Quelle est la dernière école que vous avez fréquentée et achevée ?

- c 1 école primaire
- c 2 école secondaire, cycle d'orientation
- c 3 apprentissage ou école professionnelle
- c 4 secondaire supérieur : baccalauréat ou maturité fédérale
- c 5 maîtrise fédérale, diplôme fédéral
- c 6 diplôme professionnel supérieur: technicum, école sociale, école d'infirmière, école normale
- c 7 université, polytechnicum

b. Quel est votre statut professionnel actuel ?

- c 1 activité professionnelle à plein temps
- c 2 activité professionnelle à temps partiel
- c 3 occupation professionnelle temporaire
- c 4 ménagère (ou homme au foyer) avec gain accessoire
- c 5 ménagère (ou homme au foyer)
- c 6 au chômage

- c 7 à la retraite
- c 8 en cours de formation (étude, apprentissage)

c. Quelle est votre profession actuelle ou la dernière profession que vous avez exercée ?
(Veuillez noter le plus précisément possible)

.....

d. Exercez-vous une activité professionnelle dépendante ou indépendante ?

- c indépendante
- c dépendante

e. Si vous exercez une activité indépendante, quelle est votre profession ?

- indépendant (propre entreprise) c
- entrepreneur (à partir de 10 collaborateurs) c
- profession libérale (médecin, avocat, artiste, journaliste, etc.) c
- agriculteur/trice (propre domaine) c

f. Si vous êtes employé-e, quelle est votre profession ?

- collaborateur/trice dans l'entreprise d'un parent c 1
- apprenti-e c 2
- ouvrier/ière, employé-e non-qualifié-e c 3
- ouvrier qualifié (maçon, magasinier, ouvrier en usine, etc.) c 4
- contremaître, maître d'apprentissage c 5
- employé-e, fonctionnaire simple c 6
- cadre inférieur (p. ex. chef de projet, enseignant primaire, secondaire) c 7
- cadre moyen (p. ex. chef de secteur, mandataire, professeur de gymnase) c 8
- cadre supérieur (p. ex. directeur d'entreprise, haut fonctionnaire, médecin chef) c 9

g. Quel est le revenu mensuel en francs suisses,

	de votre ménage ?	de vous personnellement ?
moins de 1'000	c 1	c
1'001 – 2'000	c 2	c
2'001 – 3'000	c 3	c
3'001 – 4'000	c 4	c
4'001 – 5'000	c 5	c
5'001 – 6'000	c 6	c
6'001 – 7'000	c 7	c
7'001 – 8'000	c 8	c
8'001 – 9'000	c 9	c
9'001 – 10'000	c 10	c
10'000 – 15'000	c 11	c
plus de 15'000	c 12	c

h. Quelle est votre nationalité ?

- c suisse de naissance
- c suisse naturalisé/e
- c étranger/ère

i. Quelle est votre année de naissance ? 19...

j. Quelle est votre langue maternelle ?

- c 1 allemand
- c 2 français
- c 3 italien
- c 4 espagnol
- c 5 anglais
- c 6 autre

k. Quel est votre sexe ? c homme c femme

l. Combien d'enfants avez-vous

m. De quel(s) âge(s) ?

n. Combien d'enfants de plus de 16 ans avez-vous ?

De ceux-ci, combien sont-ils convertis ?

o. Si vous avez des enfants de plus de 10 ans, à quelle fréquence prennent-ils part à des activités spirituelles ou religieuses régulières au sein de leur Eglise (cultes, études bibliques, groupe de prière, groupe de jeunes, etc.)

1e enf.	2e enf.	3e enf.	
c	c	1	c plusieurs fois par semaine
c	c	2	c une fois par semaine
c	c	3	c tous les 15 jours
c	c	4	c environ une fois par mois
c	c	5	c quelques fois par année
c	c	6	c seulement à l'occasion des fêtes religieuses
c	c	7	c seulement à l'occasion de cérémonies familiales
c	c	8	c jamais

p. Quel est votre état civil ?

c marié(e) c célibataire c divorcé(e) c veuf(ve)

Dans la mesure où vous ne vivez pas seul, pouvez-vous encore répondre à ces dernières questions ?

q. Quel est le statut professionnel de votre conjoint/partenaire ?

- c 1 activité professionnelle à plein temps
- c 2 activité professionnelle à temps partiel
- c 3 occupation professionnelle temporaire
- c 4 ménagère (ou homme au foyer) avec gain accessoire
- c 5 ménagère (ou homme au foyer)
- c 6 au chômage
- c 7 à la retraite
- c 8 en cours de formation (étude, apprentissage)

r. Quelle est la profession actuelle ou la dernière profession de votre conjoint/partenaire ?
(Veuillez noter le plus précisément possible)

.....

s. A quelle fréquence votre conjoint/partenaire prend-il/elle part à des services religieux ?

- c 1 plusieurs fois par semaine
- c 2 une fois par semaine
- c 3 tous les 15 jours
- c 4 environ une fois par mois
- c 5 quelques fois par année
- c 6 seulement à l'occasion des fêtes religieuses (p. ex. Noël, Pâques...)
- c 7 seulement à l'occasion de cérémonies familiales telles que les baptêmes, les mariages ou les enterrements
- c 8 jamais

t. Si vous êtes marié(e), en quelle année vous êtes-vous marié(e) ?

u. Quelle est l'année de naissance de votre conjoint ? 19

v. Votre conjoint ou partenaire est-il(elle) converti(e) ?

- c oui
- c non

w. Si c'est le cas, en quelle année s'est-il(elle) converti(e) ?

6. Domicile

a. Dans quel canton habitez-vous ?

b. Quelle est la taille du village ou de la ville où vous habitez :

- c moins de 3'000 habitants
- c de 3'000 à 9'999 habitants
- c de 10'000 à 100'000 habitants
- c plus de 100'000 habitants

Nous vous remercions infiniment d'avoir répondu patiemment à ces nombreuses questions !

Encore une dernière chose : dans le prolongement de cette étude, seriez-vous prêt-e à nous faire part de votre expérience dans le cadre d'une conversation personnelle ? Si c'est le cas, pourriez-vous nous laisser vos coordonnées et votre numéro de téléphone ?

.....
.....
.....
.....
.....