



HAL
open science

La subjectivation du “ croire ” religieux au regard d’une réflexion épistémologique en sciences sociales : l’exemple du protestantisme évangélique

Damien Alcinella

► To cite this version:

Damien Alcinella. La subjectivation du “ croire ” religieux au regard d’une réflexion épistémologique en sciences sociales : l’exemple du protestantisme évangélique. *Anthropologie sociale et ethnologie*. 2017. dumas-01592083

HAL Id: dumas-01592083

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01592083>

Submitted on 22 Sep 2017

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

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

AIX-MARSEILLE UNIVERSITE

La subjectivation du « croire » religieux au regard d'une réflexion épistémologique en sciences sociales

L'exemple du protestantisme évangélique

Présenté par DAMIEN ALCINELLA
Sous la direction de CHRISTOPHE PONS

JUIN 2017

Sommaire

1. Introduction	3
2. Regard porté par la sociologie sur les phénomènes religieux	7
2.1. Une sociologie de la religion	8
2.2. Définition sociologique de la religion	10
2.3. L'individu entre subjectivation et communautarisation en sciences sociales	12
2.4. A l'origine de la religion	13
2.5. L'individu dans sa religion	17
2.6. Le chercheur et les théories	19
2.7. Le chercheur et sa méthode	20
2.8. Ethnographier le religieux	21
3. Une reconfiguration particulière du croire à travers le mouvement de la Réforme au XVIe siècle. Un éclatement confessionnel des identités protestantes.	23
3.1. Historisation du protestantisme	23
3.1.1 Des Eglises protestantes	24
3.2. Modèles idéals-types des mouvements protestants	27
3.2.1 L'idéal-type wébérien	27
3.2.2 Types de communalisation religieuse	28
3.2.3 Caractéristiques transversales de l'évangélisme	29
4. La figure du croyant dans le monde moderne caractérisé par le phénomène amplifié et contrasté de la sécularisation. Le passage d'une référence religieuse à une référence séculière.	31
4.1. L'émergence du monde moderne	31
4.2. Un nouveau paysage religieux en sociétés occidentales	33
4.3. L'individualisation du « croire »	34
5. La place des religions et du croyant dans une France laïque.	36
5.1. Parcours de la laïcité française	36
5.2. Une individualisation du « croire » en territoire français	37
5.3. La laïcité et les religions	38
5.4. Les rencontres interreligieuses	40
5.5. Les impacts du contexte français ?	41
6. Dialectique subjectivation-communautarisation	44
6.1. Les processus de communautarisation au sein du protestantisme évangélique	45
6.1.1. L'institutionnalisation de la religion	45
6.1.2. La conversion s'inscrit dans une institution	46
6.1.3. Le rôle des alliances entre les Eglises	48

6.1.4.	Une « supra-communautarisation » ?	49
6.1.5.	Les « prophètes » et les « apôtres » de l'évangélisme	50
6.2.	Les processus de subjectivation religieuse au sein du protestantisme évangélique, l'évangélique en train de se faire.....	52
6.2.1.	Subjectivation en sciences sociales	52
6.2.2.	Subjectivité religieuse ?	56
6.2.3.	Subjectivation du « Sujet » évangélique	61
7.	Conclusion.....	64
8.	Bibliographie :	65

1. Introduction

La question de la subjectivation est un sujet qui traverse la discipline anthropologique depuis fort longtemps. Difficile en effet de dire, dans toute sa réalité sociologique, comment un Sujet se construit dans sa société tant les formes de socialisation restent nombreuses et pas toujours identifiables. C'est pourtant ce que j'espère pouvoir faire dans cette recherche sur des mouvements religieux évangéliques. Pour ce faire, mon approche consistera à traiter le « Sujet » évangélique dans un rapport dialectique, comprenant d'un côté les processus de subjectivation et d'un autre les processus de communautarisation, en partant d'une analyse des structures macro-sociales pour se recentrer au fur et à mesure sur la communauté d'appartenance du Sujet puis sur sa subjectivité. J'ai choisi de porter mon étude sur une branche du protestantisme¹ qui est l'évangélisme. Notons également que ce mouvement vaste et qu'il regroupe à son tour plusieurs dénominations². Ce qui est intéressant pour moi dans l'évangélisme c'est qu'il incarne ou matérialise, selon moi, par sa force d'attraction, les théories du « ré-enchantement »³ et/ou de la « revanche de Dieu »⁴. Ces expressions religieuses semblent ainsi estomper le processus de la sécularisation qui a gagné le cœur des

¹ Par ce terme je désigne ici le mouvement protestant dans sa dimension transversale et intemporelle.

² Les pentecôtistes, les méthodistes, les baptistes, ...

³ BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999

⁴ Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Éd. du Seuil, 2003

sociétés occidentales depuis le XVIII-XIXe siècle. Alors nous pouvons nous demander comment se fait-il que nos sociétés « hyper-sécularisées », ou « ultramodernes » (Willaime, 1995), puissent connaître un accroissement significatif des formes religieuses et de leurs adhérents au fil des années ? En effet, si on estime le nombre de chrétiens dans le monde à environ deux milliards⁵, alors les protestantismes, toutes confessions confondues, représentent 1/3 de la population chrétienne⁶. Pour ce qui est du cas français, selon le rapport annuel fourni par le conseil national des évangéliques de France (CNE) le nombre d'églises évangéliques est passé de 769 dans les années 1970 à 2521 églises en 2017⁷. Leur nombre a donc plus que triplé en l'espace de cinquante ans.

Pour ce qui est maintenant de ma position anthropologique, je considère que le sujet religieux est traversé par une double force motrice : la première est celle de la communautarisation, soit une communauté, composée d'un jeu d'acteurs, qui va agir à des degrés variables sur l'individu ; et la deuxième est la présence des déterminismes sociaux⁸ qui conduisent le sujet à se construire selon des modalités spécifiques propres à chacun et à chacune.

Face à la difficulté qu'impose le sujet complexe et subtile des processus et des modalités de construction de l'individu, j'ai adopté une approche anthropologique qui existe déjà depuis longtemps. Elle est très certainement discutable et j'en suis conscient, or cette approche permet cependant de ne pas pencher pour une grille analytique au détriment d'une autre alors que l'une comme l'autre sont porteuses de réflexions analytiques pertinentes. Je n'espère pas non plus donner l'impression de me placer dans un entre-deux méthodologiques pour simplement échapper à deux limites, ou écueils récurrents, en anthropologie : soit 1) l'individu libéré de sa « culture » qui agit par lui-même et 2) le déterminisme culturel jusqu'au-boutiste écrasant la liberté d'action ou l'*agency* du sujet. Seulement pour moi cette position méthodologique offre un réel avantage analytique pour observer les modalités de réception, de réappropriation et de réhabilitation opérées par les

⁵ <http://www.worldometers.info/fr/population-mondiale/#religions> consulté le 07/06/2017

⁶ Si on en croit les statistiques données sur le site

http://www.protestants.org/index.php?id=23&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1565&cHash=74c8c7faa4

⁷ <http://lecnef.org/cartes-et-chiffres/livret-cartographique-2017>

⁸ Ici, l'individu et ses univers sociaux en dehors de sa communauté d'appartenance. Il n'est cependant pas évident de délimiter véritablement les processus de communautarisation car la majeure partie de ce qui constitue les centres d'intérêt de l'individu sera très certainement liée à son groupe. Cependant, l'individu religieux ne peut être pensé comme étant enfermé dans une « boîte » communautaire.

sujets qui tantôt donneront à voir chez certains individus une forme d'incorporation passive et tantôt chez d'autres une forme d'incorporation active. Par cette formule tripartite, j'entends par là 1) de relever la manière dont le Sujet « réceptionne » les différentes formes de socialisation agissant sur lui, 2) la manière dont il est capable ou non de comprendre et/ou d'interpréter les éléments du contexte et 3) passer à l'action suivant les « contraintes » exercées par la société. En résumé, c'est un peu comme une volonté de ma part d'examiner le « pont » séparant, du moins en apparence, des superstructures (étatiques, communautés, ...) aux individus.

Dans mon étude, j'espère montrer les logiques (sous-jacentes) qui sont à l'œuvre au sein de communautés protestantes évangéliques. Sans prétendre donner une loi universelle, on pourrait affirmer que chaque individu se construit sensiblement dans des groupes (des communautés) ou des champs sociaux (Bourdieu). Seulement je reprends le terme de « champ social » sans véritablement lui prêter sa signification bourdieusienne, car à mon sens les frontières d'un champ social, composé par un jeu d'acteurs aux subjectivités convergentes et dissonantes, présentent une trop forte porosité. L'exemple de communautés religieuses dans leur rapport dialogique entre subjectivation et communautarisation donneront à voir une réalité sociologique de la formation identitaire d'un sujet⁹ à une époque donnée dans un contexte spécifique¹⁰. Car bien plus que d'y voir une simple description *in fine* de communautés évangéliques, ce sera aussi l'occasion de donner un fil conducteur méthodologique qui partira d'une analyse macro-sociale pour s'étendre à une analyse micro-sociale. Pour au final tenter de saisir les micro-interactions qui font parties intégrantes de la macro-société.

Je vais donc décomposer ma problématique sous plusieurs échelles, partir d'une réflexion scientifique épistémologique qui interrogera la position du chercheur dans son étude des phénomènes religieux et la portée heuristique de son approche méthodologique. Puis rappeler brièvement certains points historiques de la Réforme protestante pour les coupler avec la construction de modèles idéaltypes (avec introduction à l'utilisation de l'idéaltype), cette partie posera les bases de modèles théoriques (qui ne servent qu'à répertorier selon

⁹Au sens maussien du « fait social total » chaque individu (et donc ici l'évangélique), peu importe sa condition sociale et ses pratiques, est un composant de la « réalité » du monde, où il en est d'ailleurs à la fois le produit et le producteur.

¹⁰ En France.

des critères généraux les différents types d'expressions religieuses protestantes) qui donnent une représentation transversale du mouvement. Au-delà des modèles idéaltypes invariables, la partie suivante présentera la place du religieux dans les sociétés sécularisées afin de donner une représentation du paysage religieux actuellement (nous verrons qu'il n'y a pas incompatibilité entre modernité et religion et que la sécularisation ne tend pas vers l'effacement des formes religieuses bien au contraire. La troisième partie montrera comment l'Etat français dialogue avec les religions de nos jours, et ainsi la position des évangéliques dans une France laïque et sécularisée. Enfin la dernière partie s'attachera à faire ressortir la dialectique subjectivation-communautarisation pour montrer la manière dont le Sujet (plus petite échelle de notre recherche) se construit dans son rapport à soi, à Dieu et aux autres (avec introduction du regard porté par les sciences sociales sur la subjectivation).

Je conclus mon introduction en explicitant le choix de mon approche scientifique. On remarque que lorsqu'un individu n'est pas soumis à un test comportant des exigences spécifiques dans un cadre circonscrit¹¹, ses pensées et ses comportements ne peuvent être totalement cernés par les sciences sociales. C'est dans ce sens qu'on peut affirmer que l'individu est marqué du sceau de l'imprévisibilité et donc qu'il se caractérise par une « spécificité psychologique »¹². Mais une fois de plus le sujet délicat de la subjectivité me pousse à prendre une autre paire de gants pour préciser qu'en dehors de la participation, consentante ou non, à une situation bien délimitée, la sociologie, entre autres, peut anticiper les comportements sociaux en se basant sur des études statistiques. Mais c'est bien ici que réside le point délicat de ma recherche, c'est que deux individus partageant les mêmes convictions doctrinales¹³ et appartenant à la même église locale peuvent toutefois

¹¹ On peut citer le cas de la célèbre expérience de Milgram.

¹² Cette notion relève plus d'un constat anthropologique que d'un concept issu de la psychologie. Il ne nous est pas interdit d'utiliser les travaux en psychologie mais il est important aussi selon moi de poser des concepts qui relèvent d'observations et donc de conclusions anthropologiques sans se référer systématiquement à la discipline psychologique. La « spécificité psychologique » est un concept large qui permet d'inclure les émotions et les ressentis notamment. De même que cette notion laisse une libre ouverture en ce qui concerne les divergences humaines, pourquoi une argumentation forte n'est pas à même de convaincre chaque individu, de le faire changer d'avis ? Pourquoi adopte-t-il telle grille analytique au lieu d'une autre ? Pourquoi ne partage-t-il pas les mêmes convictions que son prochain ?

¹³ J'entends par là plus exactement les points doctrinaux qui constituent la base d'une confession religieuse, ce qui fait d'un chrétien catholique un catholique et non un protestant.

tenir des positions divergentes, voire contradictoires¹⁴. Ainsi nous pouvons voir des traits communs d'un membre d'une confession à un autre sans qu'ils ne partagent tous deux les mêmes visions à l'identique. L'un présentera une vision spécifique du protestantisme évangélique et le deuxième une autre si bien que ces deux visions peuvent converger ou non, se différencier ou non ; et que le groupe auquel ils appartiennent ne peut être soumis à une homogénéité, si ce n'est du moins dans sa pratique rituelle et encore, puisque les acteurs participants à une cérémonie culturelle ne sont pas tous réceptifs, sur le plan émotionnel ou autre, lors de son déroulement. Je résume donc ma réflexion en ces termes : l'individu doit être pensé dans son champ interactionnel où ses capacités de réflexion et d'action sont définies par le cadre spatio-temporel d'une part et par sa « spécificité psychologique » propre à lui d'autre part.

Enfin signalons que l'étude de la formation identitaire d'un évangélique dans son rapport dialogique subjectivation-communautarisation n'est pas une spécificité évangélique ou protestante, elle touche semble-t-il toutes les communautés religieuses. C'est pourquoi un clerc de l'Islam (un imam) est lui aussi à même de mettre en avant cette dialectique lorsqu'il s'adressa à des futurs convertis en ces termes : « Vous qui allez vous convertir, incha'allah, vous avez des histoires différentes [...] mais vous vous rejoignez sur votre volonté d'embrasser une nouvelle croyance » (Le Pape, 2015, p.81).

2. Regard porté par la sociologie sur les phénomènes religieux

Comme je l'ai annoncé précédemment, tout le fil conducteur de ma démonstration se situe dans une analyse à plusieurs échelles. Partant d'un angle de vue ouvert, je commence ainsi par exposer les réflexions sociologiques et anthropologiques sur la question de la

¹⁴ Je ne parle pas bien évidemment de divergences sur des sujets relatifs à la couleur d'une cravate ou au repas du midi mais plutôt, par exemple, de la pertinence des propos de l'autorité religieuse (imam, pasteur, prêtre, ...), de commentaires du texte biblique, de la manière dont le croyant doit vivre sa foi dans des sociétés sécularisées, ...

religion et du religieux en sciences sociales. La question du religieux en sciences sociales a vu naître de nombreuses théories qui ne sont pas sans conséquences sur la manière dont nous traitons le religieux aujourd'hui. Il est donc intéressant de prendre en considération les points épistémologiques et méthodologiques soulevés par nos prédécesseurs, d'en examiner leurs pertinences, pour traiter notre sujet d'étude.

L'anthropologie dans sa recherche de terrain ne peut prétendre réellement à une objectivité pure. La grande différence réside dans la conscience de s'appliquer à être objectif tout en reconnaissant avec un œil épistémologique que la concrétisation de l'objectivité est une gageure. Car si des points réflexifs et méthodologiques sont élaborés pour permettre d'« anthropologiser », se rapprochant ainsi au plus près de la réalité sociologique, la subtilité se situe dans la manière de percevoir l'objet d'étude qui n'est pas sans conséquences sur son devenir dans la société. C'est ce qu'on peut constater avec les travaux de Sébastien Fath¹⁵ qui ont donné de la visibilité à l'évangélisme français (Gonzalez, 2014, p.226).

2.1. Une sociologie de la religion

Les débuts de la sociologie de la religion n'avaient pas pour objectif premier d'étudier les formes religieuses en tant que telles. Elle se construit avec l'idée de répondre à l'origine de la cohésion sociale en accordant à la religion un rôle créateur et central (Trigano, 2001).

Dans le courant du XVIIIe siècle les sociétés occidentales sont en pleines transformations tant sur le plan technologiques que sociales. En l'espace d'un siècle, les monarchies européennes ont subi une implosion interne provoquée par une série de révolutions. Ce tournant historique dans l'histoire de l'Europe a modifié durablement le paysage religieux et social laissant place à une sécularisation galopante. C'est dans ce contexte que la sociologie des religions du XIXe siècle a éclo. Après être sorti des monarchies religieuses et donc de son autorité, il est naturel que les chercheurs en sciences sociales se soient interrogés sur le devenir des religions dans les sociétés occidentales en voie à la sécularisation massive des populations. De même se coupant de la vision cosmologique chrétienne, les intellectuels,

¹⁵ Considéré comme le spécialiste de l'évangélisme français.

issus de la pensée des philosophes du siècle des Lumières, ont proposé une vision critique rationaliste des représentations et des formes religieuses : notamment par les versants anthropologiques (Feuerbach), économiques (Marx), psychiques (Freud) et sociaux (Durkheim). La critique visait plus une réforme sociale que l'explication objective des croyances et des pratiques religieuses. C'est ainsi qu'Adam Smith, et sa théorie de l'économie religieuse, fait de la religion un système fonctionnel et utile en omettant la question de la « vérité » qui est pourtant au cœur des mouvements religieux. Engels voit dans la réforme protestante la manifestation d'un conflit des classes sous le masque de la religion, menée par le camp luthérien bourgeois. Marx voit dans la religion une aliénation de l'Homme au régime capitaliste. Alexis de Tocqueville montre que la religion et la modernité sont compatibles. Durkheim soutient que la religion est une source d'intégration sociale en oblitérant sa fonction de désintégration sociale, vecteur de protestation (Willaime, 1998, p.17). Pour Marcel Mauss, il n'existe pas de sentiments religieux, à toute « activité sociale correspond des passions et des sentiments normaux » (p.21). Et enfin Weber présente la religion comme une façon particulière d'agir en communauté et affirme que son fonctionnement est tout aussi rationnel que le reste des activités humaines (p.25).

Avec ces travaux, l'idée d'une confrontation religieux-modernité et d'une disparition progressive de la religion était constitutive des réflexions sociologiques (pp. 87-88)¹⁶. Or comme nous le verrons par la suite la modernité ne rime pas forcément avec la sécularisation. D'ailleurs, et paradoxalement, dans son essai Marcel Gauchet (2005) soutient que c'est plutôt à la religion (ici le Christianisme) que l'on doit la naissance de la modernité car la création d'un homme-Dieu (en la personne de Jésus) a permis à la société moderne de voir en l'homme un « dieu » sur terre.

Il ne faut pas penser non plus que la sociologie s'est directement dissociée de la religion à ses débuts. C'est même plutôt l'inverse, la sociologie de la religion est née avec les milieux religieux catholiques (missionnaires, clercs). Par ailleurs, en anthropologie les missionnaires sont présentés comme étant les premiers pré-anthropologues et certains d'entre eux ont même été formés à des séminaires d'ethnologie à Louvain en Belgique (Obadia, 2007). Fort d'un bagage scientifique sur les pré-requis de la discipline sociologique, les missionnaires

¹⁶ Comme la célèbre thèse de la rationalisation ou du « désenchantement » du monde » de Max Weber.

protestants s'en servaient comme un outil et un tremplin pour l'évangélisation (Willaime, 1998).

Pour passer directement à une époque beaucoup plus proche de nous, ce sont dans les années 1970 que la sociologie des religions se tourne vers une étude du « croire » contemporain (Hervieu-Léger, 2001) où on se concentre sur la « question des rapports entre les expériences des individus, les institutions sociales du religieux et la modernité » (p.17). C'est dans cette même ligne directrice que notre recherche se propose de travailler.

2.2. Définition sociologique de la religion

Systématiquement lorsque nous sélectionnons un sujet d'étude, nous nous efforçons de définir l'objet selon la manière dont nous le percevons. Une définition nous permet effectivement de partir d'un point mais nous aide-t-elle véritablement pour notre recherche ? Vraisemblablement oui du moment qu'elle n'altère pas ni ne limite la portée de notre observation et de notre réflexion.

Quelle définition de la religion a-t-on proposé ? Principalement les définitions les plus courantes se divisent en deux. La première est dite fonctionnelle, elle voit la religion comme un « ensemble symbolique fournissant du sens et permettant aux individus d'inscrire événements et expériences dans un ordre donné du monde » (Willaime, 1998, p.116). Elle inclut toutes formes de religiosité. La deuxième est dite substantive, elle tente de donner les caractéristiques mêmes de son essence. Dans ce cadre la religion est réduite à la représentation et à la communication avec le Transcendant, le supranaturel. Elle supprime dès lors les religiosités sans dieux, ni transcendance (p.119). Pour échapper à ses deux écueils, Claude Bovay et Roland J. Campiche ont proposé une définition qui regroupe les deux termes : « Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supra-empirique transcendante, qui remplit dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale » (p.120).

Pour ce qui est des définitions plus contemporaines, nous avons celle de Danièle Hervieu-léger qui voit dans la religion l'« expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire »¹⁷. Dans *La religion pour mémoire*, elle adopte une approche désubstantivée de la religion, n'importe quelle croyance devient religion du moment qu'elle trouve sa légitimité dans l'invocation d'une tradition (Hervieu-léger, 2001, p. 23), constituant par là une communauté spirituelle qui rassemble croyants passés, présents et futurs (p. 24).

Puis celle de Jean-Paul Willaime qui définit la religion comme une « activité sociale régulière mettant en jeu une relation avec un pouvoir charismatique (1998, p.122). Autrement dit, c'est « une opérativité sociale : l'exercice d'un pouvoir qui, en relation avec un charisme fondateur (ou refondateur), génère une communication symbolique régulière et définit une culture » (p.123).

Si on regroupe ces deux définitions, on peut définir la religion comme étant une structure qui trouve un point d'origine dans l'Histoire et qui se construit autour de figures charismatiques légitimant leurs positions en se référant à une mémoire collective autorisée, constituée par une lignée de croyants. La définition d'Hervieu-léger renvoie la religion aux religions historiques qui de fait se caractérisent par le maintien d'une mémoire transversale rassemblant les croyants passés, présents et futurs. Cette définition permet alors d'analyser « les modalités d'activation, de réactivation, d'invention d'un imaginaire religieux de la continuité » (Hervieu-léger, 2001, p.25). En revanche, la définition de J.P. Willaime réduit la religion exclusivement à sa pratique régulière et son pouvoir charismatique (même s'il est vrai que ces deux points soient présents), alors que ces deux expressions se retrouvent sous des formes variées dans une multiplicité d'activités humaines.

Ces tentatives de définition ne sont ainsi pas sans impact sur la façon d'étudier et d'analyser l'objet religion. Car au-delà de la difficulté linguistique de produire une définition englobant dans leur entièreté les expressions religieuses, ces définitions reproduiront consciemment ou non ce qui est religieusement correct¹⁸. Lionel Obadia soutient d'ailleurs que pour

¹⁷ Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p.142 cité dans Willaime, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Presses Universitaires de France, 2010, p. 121-122

¹⁸ Sans vouloir faire un plaidoyer pour les pratiques divinatoires, la sorcellerie, l'astrologie ..., pourquoi n'ont-elles pas été catégorisées comme appartenant à des formes religieuses ?

l'anthropologie, la religion est un « concept occidental forgé dans le creuset culturel et linguistique du christianisme » (2007, p.22).

Face à la difficulté qu'impose la définition du mot « religion » au plus près de ses réalités sociologiques, le terme même de « religion » a été substitué subtilement par celui de « religieux ». Dans les travaux en sciences humaines, désormais on ne parle plus de sociologie de la religion (au singulier) mais plutôt de sociologie des religions (au pluriel) ou du religieux. Le premier terme « désigne l'activité dans sa diversité institutionnelle et pratique tandis que l'adjectif substantivé désigne l'instance même de cette activité sans pour autant désigner son lieu spécial d'exercice » (Trigano, 2001, p.295). Ou encore le terme « religieux » peut être qualifié comme une activité singulière qui se pratique dans les religions ou en dehors.

2.3. L'individu entre subjectivation et communautarisation en sciences sociales

Après s'être interrogé sur la définition de la religion, je vais montrer que la dialectique de la subjectivation et de la communautarisation est un point central de la dimension anthropologique car au final les structures sociales (communautés) ne sont que composées d'humains (et leurs subjectivités), ainsi il n'existe pas de structure invisible planant au-dessus des Hommes. C'est ainsi que Max Weber montre dans son livre¹⁹ que dans le champ des actions humaines, les « formes de causalité sont rarement directes, qu'elles s'exercent non sur un point de jonction unique, mais dans une zone pourvue d'une épaisseur » (Weber, 2006, p.35). Il dit aussi qu'« il n'y a pas d'injonction directe de l'idéal sur le matériel, ni du matériel sur l'idéal : les corrélations entre l'un et l'autre se nouent dans un entre-deux constant » (p.38). Cet « entre-deux constant » se compose d'un jeu d'acteurs qui influent sur le monde où ils sont premièrement les producteurs et les produits de la société et dont la portée de leurs idées sur le matériel résulte d'un concours de circonstances, de faits sociaux contingents, qui permet la réalisation d'objectifs conformes ou non aux intentions initiales. Les relations de cause à effet sont ainsi plus proches d'un casse-tête historique que de la

¹⁹ Weber, Max. *Sociologie de la religion*. Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski. Paris, Champs-Flammarion, 2006

simple imbrication et superposition de données historiques permettant d'établir des ponts entre deux points de jonction. Car au-delà de la description des événements à partir des sources historiques se pose la difficulté de connaître les intentions respectives de chaque acteur, de savoir si la réalisation de leurs projets était le résultat d'actions cohérentes (ou si au contraire elles comportent des erreurs, des omissions) ou encore si on peut réellement attribuer la paternité de telle idée à tel acteur, etc.

L'un des points centraux de ma réflexion, c'est qu'une structure (une communauté, une société) a incontestablement un impact fort sur les consciences individuelles, mais au-delà de cet état des faits, mon objectif est de dé-essentialiser les structures pour les ramener aux acteurs qui les composent et les modèlent. Il est question de se concentrer sur les acteurs (charismatiques) car ils singularisent leur propre structure d'appartenance. C'est seulement dans ce cadre qu'on peut parler de déterminismes sociaux. C'est ainsi toute une série de causes matérielles et idéelles, conjointes, qui permet la détermination d'un déterminisme social. Et une idée qui n'est pas corrélée par une « force » matérielle ne peut aboutir bien loin. Weber a donc brillamment initié une méthodologie de recherche très importante. En effet, il ne prend pas pour objet de recherche des superstructures mais plutôt des personnages (porteurs d'idées, d'intérêts, ...). Dans son outil et tableau idéal-type, les religions ne sont pas corrélées « ni avec des contenus dogmatiques ou théologiques, ni avec des configurations économiques, mais avec des « personnages » définis par une fonction et par un type d'activité » (p.40). C'est aussi la méthodologie utilisée par Albert Piette, il traduit le fait religieux comme « un fait ordinaire de la vie sociale qui mobilise des hommes, des gestes, des objets que nous voyons plutôt que des « religions » » (2003, p.3). Dès lors la « religion comme macro-entité n'existe pas, seule existe l'analyse des séquences d'actions et d'énoncés ainsi que des jeux d'attribution et de qualification » (p.84). Ainsi je résume en disant que les déterminismes sociaux se matérialisent dans les acteurs et ne s'imposent pas à l'aide de superstructures flottantes. Les infrastructures n'ont de poids que dans les agents qui les animent. D'où la présence permanente du jeu de la subjectivation et de la communautarisation.

2.4. A l'origine de la religion

Nos grands spécialistes de la religion ont tenté d'expliquer la genèse de la religion. Adam Smith fait de la religion un système économique caractérisé par l'offre et la demande. Il voit dans la dérégulation étatique des religions entraîner un accroissement des biens de salut religieux qui conduisent à une compétitivité. Or il affirme que le financement des prêtres et des clergés par l'Etat est un rempart contre le prosélytisme et apporte une aide aux structures religieuses pour combattre les sectes nouvelles. L'écueil de cette vision tient au fait de reconduire l'*homo religiosus* à l'*homo oeconomicus* (donc ne formalisant qu'un point de vue essentialiste), sans prendre en compte la question de la « vérité » qui est au cœur des mouvements religieux (Gonzalez, 2014, p.341). Ici, la religion est vue sous le prisme de sa fonctionnalité, de son utilité.

Pour Weber, la pensée religieuse est antérieure à l'intellectualisme laïc, qui n'est qu'un produit de la précédente. Le religieux se construit en retour par la confrontation avec les philosophies non religieuses (Weber, 2006, p.173). Plus la « cure des âmes » se développe et plus elle devient l'instrument des prêtres pour régir la vie quotidienne des laïcs (p.198). C'est en réalité la réponse à la question suivante qui le pousse à se pencher profondément sur les origines de la religion : « Comment la modernité a-t-elle été possible et d'où vient-elle ? » Pour lui nul ne doute qu'elle trouverait ses racines dans la religion. Le désenchantement du monde est le produit de croyances et de pratiques religieuses. La « rationalisation » au sens wébérien est d'ordre organisationnel et non substantiel (Trigano, 2001, p.61). L'opération qui consiste à ramener les actes à des normes afin de les calibrer en fonction de leurs directives est constitutive d'un processus de rationalisation²⁰. L'institutionnalisation du culte apparaît avec la volonté de cohérence du prêtre face au fidèle. Ce qui amène à la bureaucratie moderne. Puis l'élaboration écrite de la tradition. La figure charismatique émerge lors de périodes de crises, lorsqu'un ordre social s'effondre et se pose la question du sens (p.101). Le Prophète établit une rupture mais développe un nouvel ordre encore plus rationalisé et efficace (p.103).

Pour Marx la religion « s'inscrit dans les superstructures idéologiques d'un réel exclusivement politico-économique » (p.117). L'Homme est inéluctablement aliéné par des

²⁰ Par exemple le passage de Magicien à Prêtre.

idéologies qui font écran à la vérité, au réel, mais qui font parties de la réalité (car elles prennent formes dans le discours et les actes des gens). Le réel (véritable) est masqué par la réalité (recouverte de faussetés). La religion est vraie sociologiquement mais fausse dans le réel. Elle est le reflet du réel qui se joue à travers ses acteurs (insouciant). En somme il dit que la « tradition des générations mortes pèse un poids très lourd sur le cerveau des vivants » (p.123). Les idéologies masquent des logiques de domination, de pouvoir politico-économique. L'idéologie cache à ses acteurs la réalité de leurs intérêts. A ce sujet il donne comme exemple l'opposition de Thomas Munzer, appelant à une réforme religieuse plus radicale (motif apparent), à Luther (noble) qui cache (en réalité) une lutte des classes sociales. Le mérite de Marx c'est qu'il est le « premier à avoir proposé un scénario politique de la religion » (p.148).

Dans la continuité, c'est Bourdieu qui s'est proposé de théoriser, en conciliant les écueils, les trois postulats théoriques durkheimien, wébérien et marxiste. Pour lui la réalité sociale provient d'un rapport mobile, gouverné par la recherche du pouvoir et de la domination et structuré par le jeu de l'offre et de la demande (par le marché). Il voit dans les croyances des stratégies de groupes de spécialistes en concurrence pour le monopole (de la création et de la gestion) des « biens du salut ». En opposition à Marx, il présente la sphère religieuse comme possédant une autonomie relative car elle permet d'influer sur la réalité économique.

L'autonomisation du champ religieux provient de la création de l'urbanisation, qui engendre la rationalisation et l'institutionnalisation. L'accumulation de travail symbolique produit par les prêtres permet de constituer un « capital religieux », donc de marquer une distinction forte entre prêtres et laïcs. Le social étant caractérisé par des logiques de domination, à partir de là aucune domination ne peut être fondée sur une vérité rationnelle car ce n'est pas en connaissance de causes que les dominés acceptent la domination. C'est parce qu'ils méconnaissent la réalité vraie qu'ils sont dominés. L'idéologie religieuse tient au fait qu'elle renforce symboliquement la classe dominante (p.167). Si la « religion a des fonctions sociales, c'est que les laïcs en attendent des justifications d'exister dans une position sociale déterminée » (p.169). Pour lui donc, « toute théodicée est toujours une sociodicée » (*Ibid*). Le message religieux répond à une double fonction : légitimer et justifier les dominants et conduire les dominés à « accepter leur soumission justifiée » (p.172). Le religieux légitime

l'ordre établi et l'ordre symbolique qui contribue au maintien de l'ordre politique. L'offre religieuse (biens de salut) n'acquiesce que parce qu'il y a eu une demande laïque de salut (p.194). Les laïcs confortent l'autorité religieuse qui en retour impose une vision du monde entretenue par des rites et des fêtes. Le prophète est le produit de la situation sociale et non le producteur (p.199). Il donne à voir l'impensable que les gardiens de l'ordre établi ne seraient pas en mesure de prononcer. Malgré les efforts de dépasser les lacunes inhérentes à chaque théorie²¹, le champ religieux de Bourdieu se perd dans un raisonnement tautologique : c'est parce « que l'on méconnaît (l'origine et la réalité du pouvoir et de la domination) qu'il y a du pouvoir symbolique. Or on ne méconnaît que parce qu'il y a du pouvoir symbolique » (p.207). Au final Schmuël Trigano critique la théorie du champ religieux qui est valable certes au Moyen-âge mais pas pour le monde contemporain (p.188).

C'est dans cette perspective qu'Ernst Troeltsch soutient que dans la recherche historique on reconstruit des faits historiques à partir des analogies tirées du monde contemporain dans notre « compréhension causale des événements antérieurs » (1991, p.24). C'est pourquoi les historiens utilisent des concepts généraux qui parfois sont tenus pour évidents (p.25). Il en va ainsi par exemple de l'apparition de l'ère de la modernité avec ses implications idéologiques qui font aujourd'hui l'unanimité²². Ainsi nous voyons clairement qu'une « science [ici la sociologie] est liée aux présupposés de l'esprit qui la conçoit » (p.24). Pour nous il s'agit juste de mentionner que nous ne remettons pas en cause l'érudition et les efforts d'objectivation qui ont été fournis par nos prédécesseurs mais nous cherchons plutôt à montrer qu'en soi il n'y a pas d'étude objective pure. Nous sommes tous « contraints » par nos connaissances, notre compréhension du monde et par le contexte. Et notre recherche n'est que le prolongement de soi dans le sens où nous possédons invariablement une grille d'interprétation déterminée par nos lectures. Suivant ces paramètres, nous extrayons de nos lectures certaines idées et pas d'autres parce qu'on les juge comme plus conformes à la réalité. Nous sommes le résultat de nos expériences personnelles qui ont forgé nos

²¹ Durkheim, Marx et Weber.

²² Et que cette modernité soit remise en cause n'y change rien, le concept de modernité est une réalité historique qui n'est plus possible de nier.

convictions intimes, difficilement modulables car elles ont été totalement incorporées pour se mouvoir en paroles et en actes²³.

2.5. L'individu dans sa religion

En réaction du postulat sociologique durkheimien qui fait de l'effervescence collective cultuelle un moyen de s'adorer soi-même, Lévi-Strauss répond en disant que les coutumes sont des normes extérieures auxquelles les individus se conforment sans forcément manifester un ressenti puissant (Piette 2003 ; p.4). Le holisme culturel fait dire à chaque individu qu'il a accès à la totalité des représentations s'inscrivant dans une « conscience collective » durkheimienne. En effet, tous fidèles ne vivent pas en cœur les mêmes évolutions et ne sont pas animés des mêmes intentions (p.9).

Ce qui implique pour nous de ne pas homogénéiser les acteurs dans un objet collectif car les représentations des individus ne sont pas l'exacte réplique des représentations politiques codifiées et largement diffusées (*Ibid*). Il s'agit de ne pas plénifier la conscience, les acteurs ne croient pas forcément à ce qu'ils disent et font (p.10). De là la culture cède la place aux actions individuelles, le symbole n'est plus appréhendé dans son intensité signifiante et l'émotion n'est plus considérée comme une médiation nécessaire du fait religieux (p.6). Lors de l'ethnographie, cela revient donc à décrire ce que font (comment) les gens et non le sens (pourquoi) de leurs actes (p.63).

D'une manière générale l'anthropologie est susceptible de se rendre coupable surinterprétation qui est d'ailleurs un problème majeur et récurrent de la discipline. Elle consiste à théoriser des pratiques à partir de données éparses et regroupées qui sont interprétées et mises bout à bout. Dans un article, Paul Veyne déplore le parcellement des données empiriques religieuses pour leur donner une interprétation cohérente alors que les intentions des acteurs, les modalités d'adhésion, ... sont éliminés ; les discours de ses conditions d'énonciation et les textes sont isolés (p.8).

²³ Bien sûr les personnes changent d'opinion dans le temps en passant parfois d'une croyance à une autre (bien différente) mais au cours de notre vie nous sommes attachés à nos convictions profondes.

D'un point de vue pratique, pendant la cérémonie on s'aperçoit que les participants ne sont pas tous en phase : certains regardent à moitié, font un petit sourire, engagent une courte conversation avec leur voisin, ... (p.18). Ces observations du « mode mineur »²⁴ montrent des acteurs qui « entrent » en hésitation lors du déroulement d'une cérémonie religieuse, certains alors théâtralissent le geste rituel pour essayer d'entrer en phase avec les autres (p.71). A bien des égards, le regard d'autrui constitue le moteur de nos actions. En ce sens tout acteur donne intentionnellement ou non une expression de lui que les autres réceptionnent en tant que telle (p.40).

De même les acteurs religieux ne sont pas enfermés dans leur idéologie. Il est notable lors d'entretiens et de discussions que certains riant de leur croyance, relativisent la portée sacrée de leur doctrine religieuse, etc. (p.17). Car l'énoncé est porté par une affaire interactionnelle (plus exactement ici avec le checheur). C'est pourquoi le caractère, ou la validité, religieux d'un énoncé dépend de son utilisation, de sa réception et de sa transmission par les autres (p.99). C'est ici qu'il est important selon moi de « mesurer » la réception des discours et pratiques cérémoniels auprès des participants. A partir de cet état des faits, A. Piette préconise « une recherche des différents types de micro-causalités locales, constitutives de changement dans la continuité » (p.102-103). Pour lui, il s'agit d'observer le fait religieux « en train de se faire au jour le jour dans la concrétude des diverses situations » (p.103) en considérant Dieu comme un « interactant surnaturel invisible » (p.106). Ce qu'il appelle le « mode mineur » de la réalité (p.91) donne à voir l'arrière-plan de la réalité ethnographique loin de l'exaltation du discours local et des théories sociologiques (*Ibid*), ce qui permet de voir le jeu avec le religieux (p.93).

Le fait de considérer Dieu comme un interactant au cours de l'ethnographie du religieux amène à une reconfiguration des travaux en sociologie de la religion. La sociologie a eu coutume d'écarter systématiquement « Dieu » dans la recherche de terrain sous prétexte que sa présence n'est qu'illusoire et donc inutile pour l'observation de terrain. Or Sa réalité anthropologique se manifeste dans l'ensemble des « enchaînements énonciatifs » qui constituent l'être surnaturel en tant que présent, actif et compétent » (*Ibid*). Car il ne faut pas oublier que c'est Dieu, seul, qui pousse les croyants à se réunir, à enseigner, ... (*Ibid*) et

²⁴ Piette, Albert. *Le mode mineur de la réalité: paradoxes et photographies en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 1992.

qu'il s'impose en tant que « dimension cadrante de la situation faisant peser des contraintes ... » (p.51). C'est ainsi que la réalité de la présence sociologique de Dieu est un point méthodologique central mais les sciences sociales l'ont depuis trop longtemps négligé (p.54).

Dans le même temps l'acteur sait qu'il est impliqué dans « un processus de construction situationnelle de l'être divin qu'il considère autonome » (p.39). Par exemple, Piette montre que les catholiques sont conscients que leur participation assure la re-présentation de Dieu (p.50). Dans ce sens, « les hommes travaillent un ensemble de médiations qui assurent la présence de Dieu et celui-ci agit auprès de ceux-là » (p.56). Donc au vu de l'importance méthodologique que revêt la présence de Dieu dans la description ethnographique, Piette critique l'athéisme méthodologique au profit de ce qu'il nomme le « théisme méthodologique » (p.38).

2.6. Le chercheur et les théories

Envers les concepts et théories scientifiques, il ne faut n'y les rejeter en bloc ni s'empresser de les valider mais plutôt les regarder d'un œil pragmatique et historicisant (Lahire, 2011, p.353). Car le principal défaut d'une théorie est sa généralisation abusive alors qu'elle trouve racine dans des cas particuliers (p.354). Ludwig Wiltgenstien ira même jusqu'à dire que toutes les théories sont « fausses » par « excès d'ambition, partialité, manque d'attention et de complexité, ... » (p.355) Des auteurs sont conscients que la tentation du prestige social sévit dans les sciences sociales car la présentation de théories pompeuses attire une gloire jubilatoire qui aveugle néanmoins la réflexion sociologique (p.356). L'épistémologie réaliste conduit le chercheur à penser d'une manière évolutionniste que l'histoire des théories scientifiques en sciences sociales est l'histoire des dépassements progressifs supposant un progrès dans la complexité des théories et des méthodes scientifiques (p.361). Les théories doivent être recadrées dans leurs contextes socio-historiques pour saisir les enjeux qui se profilaient à ce moment-là. De même ces théories résultent de cet effort de comprendre l'essence d'un monde social, d'une catégorie de faits socio-historiques relativement singuliers, mais systématisant des aspects différents de nos formes de vie sociales (p.368). Parfois les « oppositions théoriques ont toujours partiellement tort de ne pas voir en quoi

leurs adversaires ont partiellement raison » (p.369). Puisqu'un auteur est identifié à sa grille d'interprétation théorique reconnaissable, ceci incite les autres à construire à leur tour une grille théorique originale qu'ils conserveront d'ailleurs coûte que coûte pour rester cohérent avec leurs propres réflexions (p.370). Et Bernard Lahire déplore le recours systématique à des théories philosophiques ne poussant en réalité qu'à la paresse ethnographique puisque le chercheur englobera des phénomènes sociaux (parfois épars) à l'aide de concepts prédéfinis (p.275). Et même au final, l'élaboration d'une théorie n'est pas le résultat d'un suivi scrupuleux des acteurs sur plusieurs facettes de leur vie. A partir de là, comment peut-on prétendre appréhender un habitus général à partir de l'observation dans des circonstances bien déterminées et limitées ? (p.138).

2.7. Le chercheur et sa méthode

Premièrement afin de saisir les expériences des enquêtés, le chercheur doit constituer un dispositif de déclenchement de ces expériences (p.134)²⁵. Exprimé plus scientifiquement, c'est essayer de faire une « sociologie de la pluralité des logiques d'action et de la pluralité des formes de rapport à l'action » (p.275).

Pour le cas de notre étude consistant à relever la dialectique subjectivation-communautarisation par l'observation des évangéliques au sein de leur univers religieux, il est méthodologiquement pertinent de tendre vers de l'observation « non participante » pour faire en sorte que les activités de groupe ne subissent pas de modification en présence du chercheur. En revanche, les conversations, quant à elles, formelles ou informelles sont comprises dans un jeu d'interaction qu'il convient d'analyser à l'aide notamment des travaux interactionnistes (Erving Goffman, Howard Becker, Anselm Strauss, ...).

Ma posture est une reproduction de la position méthodologique d'Albert Piette qu'il mise en pratique lors de son terrain dans une paroisse catholique française. A ce propos, il affirme dans l'introduction de son ouvrage²⁶ que la réunion paroissiale se déroula « tout à fait normalement de la même façon que si nous n'avions pas été présent » (Piette, 1999, p.15).

²⁵ Ex : entretiens avec des professeurs sur leur métier dans leurs salles de classe (p.134-5).

²⁶ Piette, Albert. *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*. Paris, Métailié, 1999

En ce qui concerne l'observation des processus de communautarisation, il est pertinent de « laisser être méthodologiquement le fait religieux, là où se dit et se fait comme tel, en le considérant comme un ensemble d'actions localement accomplies, ajoutées les unes aux autres » (p.29). Et la description ethnographique de l'activité religieuse doit échapper à « la tentation de faire des conséquences d'une action le sens et l'intention de celle-ci, comme s'il n'y avait pas dans la vie sociale des « accidents » (Elsler, 1986) » (p.261).

2.8. Ethnographier le religieux

Nous avons vu que le chercheur doit s'adonner à un véritable exercice de « distorsion de l'esprit »²⁷ afin de parvenir à la réalisation d'une étude objective qui se veut être le plus fidèle à la réalité sociale. C'est bien parce qu'il est difficile pour l'esprit de se départir de son propre champ de pensée que nous devons nous recentrer sur notre propre culture, notre propre environnement familial, avec un regard introspectif, pour faire ce pas vers l'Autre. Comme on a vu précédemment, des concepts historiques se sont « imposés » comme une évidence alors qu'ils sont le fruit de la réflexion du chercheur qui construit un concept suivant la manière dont il a compris et déterminé les faits historiques. De même, l'établissement de concepts indigènes doit passer avant tout par le questionnement de nos propres concepts. Et pour cause la « traduction des concepts indigènes ne se fait pas à destination d'une langue et d'une pensée scientifiques métaculturelles mais culturelles »²⁸. Le langage anthropologique quant à lui est déterminé par les « catégories sémantiques héritées des racines chrétiennes de certaines pensées scientifiques occidentales » (Obadia, 2007, p.37). En conclusion, il faut interroger ses propres croyances avant d'évoquer celles des autres (p.68).

L'un des premiers écueils qui a traversé la discipline anthropologique dès ses débuts (ce qui est très certainement le cas pour les autres disciplines), c'est celui d'avoir considéré les sociétés non-européennes (« primitives » aux yeux des occidentaux) comme des cultures holistiques. Ces sociétés représenteraient alors l'incarnation parfaite du « fait social total » où ses acteurs seraient dépositaires des mêmes référents culturels et religieux. C'est ainsi

²⁷Michel Foucault Les Mots et les Choses INA, 1966 <https://www.youtube.com/watch?v=hem1er1VJUQ>

²⁸ Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1998), « Emique », L'Homme, vol. 38, n°147, pp. 151-166 cité dans Obadia, Lionel, L'anthropologie des religions, Editions la Découverte, Paris, 2007, p.36

que les actes, les pratiques, les signes et les symboles de la religion forment obligatoirement un système cohérent et originellement pur, dépouillé de toutes influences extérieures. C'est en réalité le chercheur qui conceptualise car les indigènes ne définissent pas leur religiosité en tant que système (p.39). Ce qui implique alors que faire de l'hétérogénéité (ou le bricolage religieux) le socle de la modernité, c'est imputer aux sociétés « primitives » le principe du holisme culturel et donc l'existence d'un religieux homogène. Or le syncrétisme et le pluralisme religieux ne sont pas une spécificité moderne (p.95).

On découpe généralement la traduction ethnographique en trois parties (Obadia, 2007) :

- Linguistique : Discours religieux indigènes
- Narrative : retranscription de la vie religieuse locale dans le texte ethnographique
- Théorique : interprétation des significations indigènes dans un cadre conceptuel

Ce découpage tripartite montre les trois niveaux de données ethnographiques. Les deux premiers niveaux (linguistique et narrative) impliquent de la part du chercheur une sélection des données : choix qui procède d'une forme de subjectivité car toute sélection implique une analyse des faits sociaux (et de leurs découpages) pour ensuite les catégoriser et s'en servir pour une démonstration scientifique. Ceci ne signifie pas qu'il y ait partialité ou malhonnêteté intellectuelle, seulement que le chercheur fait des choix selon ses propres schèmes de pensée et critères de sélection. Pour le troisième niveau (théorique), l'interprétation du religieux a souvent donné lieu à deux visions extrêmes : 1) le barbarisme : c'est lorsqu'il existe un trop grand décalage entre les croyances de l'observateur (chercheur) et de l'observé. 2) Le contresens : c'est la projection des croyances de l'observateur sur les comportements de l'observé (*Ibid*).

Il est assez courant en anthropologie de mener des études comparatives, choisir différents faits sociaux aux thématiques identiques pour les comparer. Or sans que le comparatisme (ou la « transférabilité » (Lahire, 2011, p.136)) en perde pour autant sa qualité heuristique, sa principale lacune vient du fait que la construction d'« un modèle par la comparaison revient toujours peu ou prou à purger la complexité d'un phénomène social » (Obadia, 2007, p.41). De plus, c'est bien la singularité des terrains explorés par les anthropologues qui façonne les modalités théoriques. Le danger est alors de calquer un modèle théorique,

certes pertinent dans son cadre ethnographique mais pas, dans un autre contexte ethnographique.

En somme, la réflexion anthropologique a apporté notamment au fait religieux les points suivants (Obadia, 2007) :

- La définition de la religion passe par le respect de la société étudiée
- Impossibilité de généraliser la religion à partir d'un mode *a priori*
- L'étude de la religion passe par la connaissance de soi et des autres.

3. Une reconfiguration particulière du croire à travers le mouvement de la Réforme au XVI^e siècle. Un éclatement confessionnel des identités protestantes.

3.1. Historicisation du protestantisme

Il ne s'agira pas dans cette partie de retracer l'histoire des mouvements protestants jusqu'à aujourd'hui mais plutôt d'en donner au lecteur un aperçu global et d'en montrer ses caractéristiques et ses déclinaisons. L'histoire des mouvements protestants nous servira à exposer leurs fondements doctrinaux. Nous distinguerons alors le protestantisme (au singulier) comme le reflet du protestantisme historique et les protestantismes (au pluriel) comme désignant les diverses dénominations apparues jusqu'à nos jours.

La religion ne doit pas être isolée comme étant un système fermé sur lui-même qui agirait en toute autonomie. Pour comprendre les enjeux qui sont à l'œuvre dans une communauté religieuse, il faut la contextualiser en la renvoyant dans son histoire et dans l'Histoire (Obadia, 2007). Les discours et les actes des sujets religieux ne peuvent être pris isolément

du reste des rapports sociaux. C'est à cette condition qu'on peut porter une analyse profonde sur une religion et ses mutations.

3.1.1 Des Eglises protestantes

Concernant les Eglises protestantes, elles peuvent être divisées en trois (Katell Berthelot, Dionigi Albera, 2013) :

- 1) Les Eglises luthériennes qui sont présentes majoritairement dans les pays Scandinaves, en Allemagne, en Lettonie et au Brésil.
- 2) Les Eglises réformées qui se retrouvent en France, aux Pays-Bas, en Afrique du Sud, en Corée du Sud, Québec.
- 3) Les protestantismes évangéliques qui regroupent une multitude de confessions (pentecôtistes, ...)
- 4) Pour ce qui est de l'anglicanisme, il ne fait pas partie « réellement » du protestantisme car au XVI^e siècle le roi d'Angleterre décida de se couper du catholicisme romain pour obtenir son indépendance vis-à-vis de l'autorité du Pape et non pas pour s'affilier aux idées protestantes. L'anglicanisme se situe entre le High church qui se rapproche de l'Eglise catholique et le Low church qui porte des principes théologiques proches du protestantisme. En revanche, il donna naissance à certains courants protestants par la suite : méthodismes, épiscopaliens, baptistes, ...

Le protestantisme historique est un mouvement intellectuel religieux réformiste qui est apparu au XVI^e siècle. Quelle fut la scission entre le catholicisme et le protestantisme ? L'opposition (ou la protestation) n'était bien sûr pas totale, M. Luther n'a pas eu pour volonté de sortir du christianisme bien au contraire il appela à un retour au christianisme originel. Catholiques et protestants s'appuient sur les mêmes références scripturaires « sacrées » (le texte biblique comprenant l'Ancien comme le Nouveau Testament) mais le protestantisme rejette les commentaires et les interprétations bibliques des Pères de l'Eglise. C'est l'objet même de l'écriture des 95 thèses de Luther qui dénonce la façon dont les autorités religieuses ont interprété et ainsi introduit des croyances et pratiques, selon lui, non conformes à la Bible. Désormais on parlera de *sola scriptura*, le fait de se référer uniquement au texte biblique et d'aller puiser soi-même les fondements du dogme chrétien

et les pratiques rituelles. Outre le rejet des textes des Pères de l'Église, M. Luther a proposé une nouvelle traduction de la Bible en langue vernaculaire (allemand). Le protestant et la nouvelle traduction biblique sont donc intimement liés. Max Weber en expose très brillamment les conséquences d'une telle traduction dans le monde chrétien. Dans son livre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il montre que la traduction du mot *beruf* par « métier » (ou vocation) conduisit le chrétien protestant dans une forme d'ascétisme intramondaine.

Face à cette opposition contre l'Église catholique, le Pape excommunia M. Luther pour sa volonté de réformer l'Église. Jean Calvin, élève de Luther, est à l'origine, avec Zurich Ulrich Zwingli, de la seconde branche du protestantisme, dite réformée. Il rationalise les fondements du protestantisme et instaure un nouveau modèle d'organisation ecclésiastique (dit presbytéro-synodal) mêlant laïcs et pasteurs. Empreint d'humanisme il s'oppose à la mystique (astrologie, vénération des reliques, ...).

Le protestantisme connut une réforme encore plus radicale. Elle s'oppose à la réforme magistérielle (luthérienne, calviniste, anglicane), elle regroupe les anabaptistes, les spiritualistes et les évangéliques. On peut dire dans ce sens que c'est la réforme par le bas, pour le commun du peuple. Dans l'éclatement des congrégations religieuses, on observe que le mouvement introduit par Luther insuffla un éveil intellectuel et spirituel auprès de la population chrétienne. La question est pourquoi cet éclatement ? Y a-t-il des « logiques religieuses » qui ont permis de s'expatrier du catholicisme romain ? Le contexte socioculturel du XVI^e siècle a-t-il propulsé une « rationalisation » du culte ou plutôt une contestation latente de l'autorité ecclésiale ?

Ce qu'on observe encore aujourd'hui, c'est que les protestantismes ne se sont pas mis en porte à faux avec la modernité et les idées humanistes du XVIII^e. Ils ont même instauré une logique de sécularisation au sein du christianisme pour s'adapter aux nouvelles exigences et conditions du monde (Trigano, 2001, p.216). On constate d'ailleurs que la religion civile a vu le jour sur le terreau de la « christianitude », d'un « syncrétisme laïco-chrétien » (p.229). Contrairement au catholicisme français qui s'est confronté aux républicains et à leurs valeurs humanistes (la modernité) ; le protestantisme a fait siens les principes modernes sans que cela n'entraîne « une dissolution de leurs acquis religieux » (Troeltsch, 1991, p.156). Il s'est

adapté aux injonctions modernes car les évolutions sociales étaient pensées comme les injonctions de la volonté divine (p.158).

Dans son ouvrage *Protestantisme et modernité*, Troeltsch distingue deux types de protestantisme dans l'Histoire :

- L'archéo-protestantisme : pénétré de l'esprit médiéval, aux temps de la Réforme, par les valeurs ecclésiales, une vision strictement institutionnelle où religion et pouvoir politique ne sauraient être pensés de manière distincte (p.5). Il n'a pas cherché à modifier la structure sociale du Moyen-âge, il en apporta que de légères modifications. En une phrase, ce type de protestantisme est attaché à la « culture ecclésiale » (p.49) : Etat, Eglise souveraine à qui on doit l'allégeance.
- Le néo-protestantisme : traversé par des pensées modernes, partisans de la liberté confessionnelle et acceptant une parité œcuménique (p.151). Ainsi il se détache de la « culture ecclésiale » : théologie humaniste, historico-philologique et philosophique, baptisme sectaire et spiritualisme (p.48).

Le luthéranisme s'oppose au calvinisme dans leur rapport au monde, le premier est antidémocrate et absolutiste tandis que le second est démocratique et s'adapte aux logiques économiques (p.10). Le calvinisme se différencie par la conjugaison de sa tendance éthico-religieuse et l'impulsion du contexte du pays (p.11). Calvin s'appuya en effet sur les politiques genevoises pour instaurer un Etat divin (p.15). C'est ainsi que l'individualisme électif s'est incorporé à l'Etat pour servir la cause de Dieu, d'où l'attrait pour le capitalisme qui avait le mérite d'être une force reproductive importante (p.16-17). De plus Calvin en poussant la logique d'un destin contraignant jusqu'au-boutiste permit d'insuffler chez le protestant le besoin impératif d'accepter les évolutions sociales ainsi que le régime politique quel qu'il soit. Ce type d'ascèse intramondain des calvinistes est néanmoins relativisé par Troeltsch qui affirme qu'il est le produit du XVIIe plus que sa matrice (p.6).

Systématiquement les Etats nouvellement protestants s'affranchissaient de l'autorité du Pape et du catholicisme. De plus chaque pays instaura une église nationale spécifique. On peut dire que ces Eglises libres et indépendantes se sont arrogé le droit de gérer les vérités divines (p.154). Les protestants ont ainsi adopté un individualisme religieux impliquant une

foi personnelle et critique de la tradition catholique. Enfin le travail s'est vu sanctifié et la prospérité professionnelle perçue comme un signe de l'élection de Dieu sur Terre.

Pour conclure, la Réforme a introduit les changements suivants :

- 1) La protestation s'est faite Eglise. Passage d'une religion d'Etat à une religion « individuelle ».
- 2) La place et le rôle du christianisme dans la société sont redéfinis.
- 3) Rapport critique et coopération avec les autres religions.
- 4) Né d'une sécularisation interne du Christianisme. Et d'ailleurs bien plus tard, le catholicisme connaîtra une seconde sécularisation interne lors du Concile Vatican II (Bobineau & Tank-Storper, p.74-76) :
 - Retravailler les textes bibliques et son exégèse au regard des sciences humaines
 - Le Diable devient une métaphore. Devant l'explication scientifique prédominant dans l'espace sociale, les prêtres relativisent, ou donnent une interprétation symbolique, du récit de la Création divine, de la Chute, du Diable.
 - L'individu est libre de choisir sa voie spirituelle, l'Eglise romaine n'est plus la seule religion du salut.
 - Volonté de s'aligner sur les nouvelles conceptions modernes de l'Homme.

3.2. Modèles idéals-types des mouvements protestants

3.2.1 L'idéal-type wébérien

L'idéal-type s'inscrit dans la réflexion sociologique qui porte pour l'essentiel deux projets : 1) produire des modèles stables de la réalité sociale, et 2) avoir conscience de l'expérience de situations sociales instables (Bobineau, Tank-Stoper, 2012). C'est à travers ces deux projets que l'outil « idéal-type » doit être utilisé. C'est à ce niveau aussi que se situe la « frontière » de l'analyse sociologique et qu'intervient alors le regard anthropologique. Une observation plus recentrée sur les rapports sociaux à une échelle locale permet de voir si c'est précisément tel ou tel événement en particulier qui modèlera notre pensée et notre

action. Il ne s'agira pas forcément de « grands » événements²⁹ de notre vie mais plutôt une accumulation de « petits » événements qui forge la subjectivité de chacun. Nous reviendrons dans la dernière partie sur ce point là.

Dans notre démonstration ultérieure, nous avons souligné quelques points réflexifs qui sont autant de précautions à prendre pour parvenir à la réalisation d'une étude objective permettant de décrire les faits sociaux au plus près de leurs réalités sociologiques. Un idéal-type wébérien n'est qu'un outil d'analyse et non une description valable d'un type d'activité en tout temps et en tout lieu. Weber précise d'ailleurs que la « société est une représentation de l'esprit, une opération d'abstraction intellectuelle tirée d'une foule de phénomènes et de données réelles » (Trigano, 2001, p.67). Dans ce cadre, l'idéal-type n'est qu'un modèle *a priori* qui permet au chercheur de construire une image de la société (idéaltype) à partir de la diversité des éléments et des impressions qu'il a récoltés » (p.68). L'essentiel est alors de prendre conscience qu'il y a toujours une potentielle présence d'une part de subjectivité dans la recherche scientifique.

Un exemple d'idéal-type nous est fourni par Durkheim qui qualifie l'Eglise comme étant « une société dont les membres sont liés les uns aux autres parce qu'ils se représentent de la même façon les choses sacrées dans leur rapport avec les choses profanes » (p.42). Même si nous pouvons ne pas être d'accord sur la distinction opérée entre le sacré et le profane, cette définition a le mérite de voir dans l'Eglise l'existence d'une communion entre les fidèles qui s'identifient aux mêmes représentations (ou visions cosmogoniques). C'est avec cette première idée que nous partons, la réunion des fidèles autour de représentations similaires.

3.2.2 Types de communalisation religieuse

Les sociologues ont déterminé deux types de communalisation religieuse :

1) L'Eglise : est une « administration bureaucratique à vocation universelle qui dispense des biens de salut avec un personnel formé et en symbiose avec la société » (Bobineau, tank-Storper, 2012, p.28). Elle se caractérise par la présence d'un corps de professionnels, par sa

²⁹ Rupture sociale : perte d'un emploi, mort d'un proche, accident, ...

prétention universaliste et par la systématisation du dogme et de ses rites. Elle exerce une autorité de fonction.

2) La secte³⁰ : est une « association volontaire de personnes élues en rupture avec l'environnement social et au sein de laquelle s'exerce une autorité charismatique » (*Ibid*). Elle rassemble des individus qui ont fait un choix d'adhésion personnelle.

Les quatre modèles idéals-types d'Eglises (p.36-44) :

- **Institutionnelle rituelle** (Eglises catholiques et orthodoxes) : C'est une « bureaucratie sacralisée du salut » (p.37). C'est la « grâce institutionnelle » et non la sainteté du prêtre.
- **Institutionnelle idéologique** (Réformées et luthériennes) : Désacralisation de l'institution ecclésiastique par les Ecritures. La référence est le théologien (pasteur) et le magistère n'a qu'un rôle fonctionnel.
- **Associatif idéologique** (baptistes et évangéliques) : Eglise locale qui est une congrégation de fidèles rassemblés dans un lieu donné. Exemple de la *fédération des Eglises évangéliques de France* qui exerce un contrôle doctrinal supra-local.
- **Associatif charismatique** (pentecôtistes et méga-churches) : Soumission et surchauffe émotionnelle. Insistance sur l'orthopraxie plus que sur l'orthodoxie.

Nous pouvons conclure en disant que « chaque confession chrétienne correspond à un monde culturel déterminé qui manifeste des façons différentes de faire communiquer le divin et l'humain » (p.103).

3.2.3 Caractéristiques transversales de l'évangélisme

D'une manière générale, nous pouvons affirmer que les évangélismes font unité dans :

1) **La référence à la Bible.** A ce stade, nous nous risquons à donner une « logique » religieuse presque universelle. Etant donné que le livre « sacré » est le ferment d'une religion, il est inconcevable qu'un croyant tourne complètement le dos au livre, voire pire le réfute. En

³⁰ Au sens sociologique la secte ne doit pas être qualifiée péjorativement. Elle n'est qu'un mode d'agir en communauté.

revanche il composera avec, relativisera ses textes, les réinterprétera, considérera, peut-être, certains versets comme étant abrogés, confortera ses convictions en s'appuyant dessus, ... mais ne s'opposera pas catégoriquement au Livre sous peine de se mettre en porte à faux avec lui-même. De même, il peut tout à fait s'opposer à l'interprétation du Livre, aux « savants religieux » sans que cela ne porte préjudice à sa confession doctrinale. Par exemple, aux temps de la Réforme, le dogme de la prédestination se révéla être une difficulté majeure pour certains laïcs, c'est pourquoi « dès que la question du salut *individuel* se posait, il était en tout cas impossible de s'en tenir à la conception de Calvin » et « quand elle n'était pas réinterprétée, adoucie et en définitive abandonnée, deux types de conseils caractéristiques et complémentaires étaient délivrés dans la cure des âmes » (Weber, 2006, p.200).

2) **L'individualisme religieux.** C'est sans doute chez les évangéliques qu'on retrouve la forme la plus exacerbée de cet individualisme. En effet, pour eux on ne naît pas chrétien mais on le devient (Gonzalez, 2014, p.50). La structure paroissiale renvoie aux Eglises d'Etats qui empêchent la (re)conversion, c'est-à-dire la rencontre personnelle et intime avec Jésus. Suivant cette logique, le non-croyant désigne tout autant le non-évangélique, quelque soit sa dénomination chrétienne (p.54-55).

3) **L'accomplissement du devoir chrétien dans le monde.**

Contrairement au catholicisme, l'institution ecclésiastique est jaugée selon sa fidélité aux textes bibliques (Willaime 2005 ; p.11). Le morcellement confessionnel montre que personne ne peut s'arroger le droit de la vérité absolue et que la vocation spirituelle de chacun est mise en avant. On parle à ce sujet de monachisme intérieur ou intramondain (*Ibid*).

Aux yeux des fidèles il y a « Eglise là où la Parole est correctement prêchée et les sacrements correctement administrés » (p.45). Il n'y a pas non plus de différences entre les laïcs et les clercs. Ces derniers ont un pouvoir intellectuel et moral plutôt que sacré.

4. La figure du croyant dans le monde moderne caractérisé par le phénomène amplifié et contrasté de la sécularisation. Le passage d'une référence religieuse à une référence séculière.

Dans cette partie, il s'agira de faire un état des lieux de la question du religieux dans le monde moderne, autrement dit de la place du religieux dans le contexte socioculturel planétaire. Comme on l'a vu précédemment le plus important pour notre sujet d'étude n'est pas de déterminer les origines de la religion ni de la définir dans sa substance ou dans sa fonction mais bien de s'y intéresser d'un point de vue sociohistorique mettant en relation son contexte et ses acteurs. Pour éviter de tomber dans un raisonnement tautologique, les religions ne doivent pas être enfermées dans le religieux mais doivent être plutôt considérées comme des faits socioculturels (Willaime, 1998, p.57). L'étude de la religion doit prendre en compte « le passé des relations sociales et ses sous-produits – matériels, idéologiques et autres – [qui] contraignent le présent des relations sociales (Charles Tilly) » (Portier, 2016, p.8).

4.1. L'émergence du monde moderne

De nos jours, le mode de vie est bien différent de celui du passé. Et le paysage religieux s'est revêtu d'un nouvel habit. De nombreuses études sociologiques et philosophiques font de notre époque une ère nouvelle : la modernité. Concept qui peut paraître présomptueux et qui donne l'illusion que le passé est ténébreux et forcément moins développé. Cependant, il y a bien eu un changement qui s'est opéré depuis plusieurs siècles. La technologie en est un témoin des plus manifestes. Un changement visible est aussi la formation des Etats-nation et l'hyper connectivité du monde : l'effet de mondialisation et du mondialisme. Les échanges et les jeux d'influences ont toujours eu lieu dans le passé, ce n'est donc pas un fait nouveau que le monde soit connecté mais qu'il soit hyper connecté s'en est un. Les religions ancestrales se sont donc propagées encore plus profondément au-delà de leurs frontières respectives, ont gagné en visibilité mais se sont vues mises en concurrence avec une autre morale, une autre façon de vivre. Il ne s'agit pas pour nous de revenir sur les liens de cause à effet qui ont durablement changé le cours des événements mais plutôt à notre niveau de faire par d'un constat. Les sociétés actuelles ne sont plus régies par un ordre politique et

social religieux. Nous sommes passés d'une référence religieuse à une référence scientifique et humaniste qui est à l'œuvre depuis plusieurs siècles. Selon C. Taylor, on est passé d'une société où il était impossible de ne pas croire en Dieu à une société où la foi est une possibilité parmi tant d'autres³¹.

Les activités sociales participent à produire une « représentation universelle » qui, bien qu'elle ne soit pas partagée par tous, semble planer dans la sphère sociale. La non-croyance est la norme affirme C. Taylor (Le Pape, 2015, p.21). L'espace public est orienté vers une société sans Dieu : les chaînes télévisées, les films, les séries, les programmes scolaires, la ville et ses activités, ... en un mot : une sécularisation normée, peut-être à relativiser dans la réalité sociale mais, bien présente dans les différentes sphères sociales : magasins, écoles, universités, ... C'est d'ailleurs dans ce cadre social (athéisme) que le converti doit justifier sa croyance religieuse (peu importe laquelle) plutôt que sa nouvelle religion (*Ibid*).

Le XVIII^e siècle a marqué une rupture dans l'Histoire. Avec la réappropriation des textes philosophiques grecs par les penseurs du siècle des Lumières et le développement scientifique, les sociétés occidentales ont été le théâtre d'un processus d'émancipation de l'autorité chrétienne et de sa vision religieuse. Le protestantisme a en plus fourni un exemple concret d'une possibilité de sécularisation interne du christianisme. L'idée de rendre « à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (Marc, XII, 13-17 ; Matthieu, XXII, 21 & Luc, XX, 25) est devenue l'idiome des républicains, à Dieu appartient le contrôle de la religion, aux hommes le contrôle de la politique. Les révolutions européennes inscrivent à leurs tours durablement les idées des Lumières dans les consciences collectives. C'est ainsi que l'ère de la modernité fait son entrée peu à peu. On assiste à une émancipation des représentations collectives par rapport à toutes références religieuses, à la constitution d'un savoir indépendant du savoir religieux et à l'autonomisation de la conscience et des comportements face aux prescriptions religieuses.

Les sociétés occidentales « modernes » ne sont alors plus gouvernées par un ordre politique et social religieux. Laïcisation des sociétés où la religion cesse de fournir aux individus des références, des normes, des valeurs donnant sens à leur vie (Hervieu-léger, 2001, p.32-33).

³¹ Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2001, pp.15-16 cité dans Le Pape, Loïc. *Une autre foi : itinéraires de conversions en France : juifs, chrétiens, musulmans*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, p.143

Phénomène de dérégulation du « croire » par les institutions qui ne peuvent plus imposer des normes à des sujets caractérisés par l'autonomie (p.53). Les sphères d'activité sont dissociées les unes des autres (p.32). L'histoire humaine devient celle des Hommes qui se distingue d'un dessein divin, donc on s'émancipe de la religion. Elle fonde son espoir dans l'innovation et le progrès technique et social qui sont sensés assurer la paix et l'abondance (comme la logique religieuse de l'avènement du royaume de Dieu) (p.39). Auquel s'ajoute l'émergence de la pensée moderne qui a fait naître l'idée de la rationalité, soit d'être cohérente dans les moyens utilisés expliqués par la pensée scientifique (p.30). L'homme peut s'autogérer et devenir le propre législateur de sa vie (p.31).

Les religions ne dictent plus leurs législations, ils s'inscrivent dans un nouveau paysage sécularisé et laïcisé. Pour Wilson, la « sécularisation résulte essentiellement du processus de rationalisation des organisations modernes et l'autonomisation croissante des institutions et des pratiques sociales par rapport à la religion, autonomisation qui permet à l'homme de penser qu'il peut, par sa pratique et ses projets, changer ses conditions de vie et la société »³². Dans ce cadre, les sciences occupent « naturellement et légitimement, la fonction d'expertise, seule capable de permettre l'autoréflexion critique de ce mode de vie » (Gisel & Ullern, 2011, p.9). C'est pourquoi ces sciences sont politiquement institutionnalisées sous la coupole des Universités. La philosophie a aussi assuré la tâche systématique de la raison moderne. Elle a remplacé la fonction cléricale (*Ibid*).

Pour conclure, la modernité semble se démarquer par plusieurs traits caractéristiques : la réflexivité systématique, la différenciation fonctionnelle, la globalisation, l'individualisation, la rationalisation (c'est le fait de penser que les humains soient capables de maîtriser toutes choses. Donc la religion puisqu'elle a recours à du surnaturel est irrationnelle) et le pluralisme (Willaime, 1998, pp.100-103).

4.2. Un nouveau paysage religieux en sociétés occidentales

Si la modernité s'est caractérisée par le phénomène de l'émancipation de la pensée religieuse, elle a néanmoins été porteuse de nouvelles formes de religiosité (p.64)³³. L'utopie

³² B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon press, 1976, p.25 cité dans Willaime, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Presses Universitaires de France, 1998, pp.94-95

³³ Comme par exemple, la création de la théologie de la libération en réaction à la condition des pauvres.

de la modernité et ses échecs amènent les individus à la méfiance et à se ré-orienter vers les religions traditionnelles (Hervieu-léger, 2001, p.41). On peut dire que plus l'avenir est incertain et plus les croyances prolifèrent (p.42). Les « nouveaux mouvements religieux » prennent de l'ampleur en réaction aux menaces exercées sur l'homme dues à la modernité. Ils recherchent des valeurs « post matérialistes » : paix, écologie, développement perso, ... (p.84). La sécularisation devient alors porteuse de pluralisme religieux où les religions se « vendent » aux plus offrants (p.62). D'autre part, il semble que l'hyper-connectivité du monde moderne accentue les phénomènes de syncrétismes et d'œcuménismes qui se présentent comme un des aspects du religieux contemporain (p.77). Néanmoins il ne serait pas correct d'en faire une spécificité moderne puisque les formes religieuses, à des échelles variables, ont toujours pratiquées des syncrétismes.

4.3. L'individualisation du « croire »

Dans *Sociologie des religions*, les auteurs découpent historiquement le processus d'individualisation du croire en deux phases (Bobineau & tank-Storper, 2012) :

- Du XIXe siècle aux années 1960 : individualisme « abstrait » l'homme qui raisonne et qui choisit par lui-même
- Dès 1960 : individualisme « concret », l'individu le devient par son originalité, son authenticité et son indépendance.

Ce qui en théorie, selon Hervieu-léger, présuppose un découpage du processus d'identification en quatre dimensions :

- 1) La dimension communautaire : les marques sociales et symboliques qui définissent ou non l'appartenance à un groupe
- 2) L'acceptation par l'individu des valeurs attachées au message religieux porté par une tradition particulière
- 3) Dimension culturelle : ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d'une tradition particulière (une revendication identitaire sans adhésion concrète)
- 4) Dimension émotionnelle : expérience affective associée à l'identification, sentiment collectif d'un « nous »

L'adhésion ou le retour aux formes religieuses, ce que P. Berger qualifie dans les années 1970 de « revanche de Dieu », pousse à l'individualisation et à la subjectivation des croyances religieuses. Ce qui donne lieu à un « bricolage » des croyances (Hervieu-léger, 2001, p.42) où les religiosités personnelles sortent du cadre institutionnel en s'appuyant sur d'autres références (d'autres religions) comme le cas de la croyance en la réincarnation chez certains catholiques (qui n'est pas forcément similaire à la doctrine bouddhiste ou hindouiste) (p.47). Cet individualisme provoque une perte de l'autorité par les institutions religieuses sur l'individu (Bobineau & Tank-Storper, p.90). Il ne s'agit plus pour l'individu seulement de confirmer des traditions anciennes en paroles et en actes mais plutôt de « ressentir » sa religiosité au quotidien.

C'est parce que « la continuité s'assure toujours dans et par le changement » (Hervieu-léger, p.62), opposant les nouvelles générations aux anciennes, que le « capital » culturel des parents transmis aux enfants se confronte « à une multiplicité d'offres symboliques diverses » (p.64). De même, les institutions développent la portée de leur message face à des individus dont le choix spirituel relève du privé (p.65) ; et aujourd'hui les parents s'accordent (en majorité) pour laisser le libre choix à leurs enfants (*Ibid*).

En effet, de nos jours, il y a une tendance à la déconfessionnalisation dans le discours des jeunes. Dans le même temps chaque Eglise prône l'ouverture œcuménique tout en se souciant de perpétuer sa propre tradition et de sauvegarder son identité (reconfessionnalisation). L'ambivalence œcuménique de chaque fidèle se manifeste dans la volonté de dépassement des différences et de conserver son identité en restant fidèle à la tradition (Willaime, 1998, p.111). Mais il n'y a pas pour autant un éclatement de la communauté et un dépassement des identités confessionnelles, elles restent très marquées dans les discours et les pratiques (Hervieu-léger, p.54-55). C'est le phénomène du « croire sans être » et « être sans croire » (p.56-57). Dans le cas des manifestations de pèlerinage chrétien (Les journées mondiales de la Jeunesse), les pèlerins n'affichent pas les mêmes motivations : christianisme affectif (participer à une rencontre, une aventure « excitante »), patrimonial (renouer avec ses racines chrétiennes), humanitaire, politique, humaniste, et esthétique. Comme on vient de le voir, les formes de pratiques religieuses se diversifiant, il n'est plus possible (ou presque) aujourd'hui d'établir un étalon-pratique des phénomènes religieux. Au final, on constate que les individus établissent « leur propre système croyant,

hors de toute référence à un corps de croyance institutionnellement validé » (Hervieu-léger, p.43). La religion est avant tout un choix (Le Pape, 2015, p.161). Il est difficile d'identifier les « contours de la sphère privée dans laquelle pourraient s'élaborer les choix religieux » car on constate des « interpénétrations et enchevêtrements de l'intime et du public » (p.164).

5. La place des religions et du croyant dans une France laïque.

Cette partie procède à une analyse sur les potentiels vecteurs de construction et de régulation du croire en contexte français. Sans oublier qu'avec la mondialisation, ce pays (ainsi que d'autres) soit traversé par des « cultures » étrangères.

5.1. Parcours de la laïcité française

Dans l'histoire de la France, depuis la Révolution il y a l'idée que la citoyenneté doit transcender les appartenances communautaires pour constituer un « nous » national (Hervieu-léger, 2001, p.27). Les idées des Lumières ont été portées par les républicains pour qu'elles soient présentes dans les consciences collectives et pour qu'elles se répandent sur le reste du globe terrestre. Même s'il y a eu un clivage très fort et violent entre les républicains et les catholiques dans les moments qui ont suivi la Révolution française, il ne faut pas croire que le projet républicain consistait à éliminer toute trace du christianisme en France. Comme le rappelle bien plus tard le général De Gaulle « la France est chrétienne » et l' « Etat est laïque » (Portier, 2016, p.179). Avec bien des heurts et des conflits, l'Etat français en est donc arrivé à un compromis avec les religions (en réalité avec le catholicisme) qui est scellé véritablement avec la loi de 1905. Si effectivement la loi de 1905 est la « clé de voute de la laïcité » (*Ibid*), la laïcité prit des formes différentes depuis l'histoire de la Révolution. On peut classer la laïcité sous trois types (Portier, 2016) :

- La laïcité juridictionnaliste : maintenir un lien avec certaines institutions religieuses. (De 1789 à la IIIe République).
- La laïcité séparatiste : où l'idée était de faire parvenir les citoyens à une religion civile (De 1870 à 1950).

- La laïcité reconnaîtive : reconnaît l'expression des formes religieuses et leur octroi une indépendance. (Depuis 1960-1970), l'Etat n'ambitionne plus d' « arracher les êtres à leur particularité pour les faire accéder à l'universel » (p.17)

C'est en 1960, avec la « seconde révolution française » (p.200), que le modèle de la laïcité séparatiste est remis en cause. Une remise en cause qui se matérialise en trois étapes. 1) Rupture philosophique : éthos différencialiste consolidé et altérité considéré ; 2) Rupture sémantique : laïcité a connu un processus d'adjectivation en parlant désormais de laïcité ouverte ou positive ; 3) Rupture juridique : la neutralité issue de la IIIe République s'actualise dans une politique de soutien positif de l'Etat des expressions de foi (p.242). Désormais, depuis les débuts de la Ve république jusqu'à aujourd'hui, nous sommes dans une « laïcité de dialogue et de reconnaissance » (p.177).

5.2. Une individualisation du « croire » en territoire français

La modernité européenne qui s'était donnée pour objectif d'instaurer une politique visant à assurer le bonheur de l'Homme s'est effondrée dans les années 70-80 (crises économiques, folie totalitaire, ...) conduisant les citoyens à adopter une attitude plus hésitante face à la modernité (p.203). Toutes ces mutations sociales issues de la révolution sociale de Mai 1968 sont clairement à l'origine d'une individualité des parcours de vie (p.202) caractérisée par une plus grande tolérance envers autrui. A partir de 1980 le paysage français a connu un processus de « *pluralisation des confessions* » (p.244). Ceci s'explique par le fait que les jeunes n'ont pas été socialisés à l'Eglise, ce à quoi s'ajoutent la vie hédoniste, les parcours de conversion, les mouvements migratoires (importations de nouveaux cultes) et le phénomène de subjectivation du croire (p.245).

D'un point de vue étatique, l'Etat français, régulant toujours la société, n'agit plus seul désormais pour contribuer à la dynamique de la société civile. Il est pris dans « un enchevêtrement d'institutions infra-étatiques (collectivités locales, associations, entreprises) et même supra-étatiques (institutions internationales, firmes multinationales) avec lesquelles il collabore » (p.204). Un exemple de conséquences, les réglementations européennes ont poussé les Etats aux dialogues interreligieux pour une « reconnaissance

positive [...] à l'échelle européenne du rôle des religions »³⁴ et même de leur « contribution au *policy making process* »³⁵. Autre exemple, la Cour européenne des droits de l'Homme peut saisir un pays s'il ne respecte pas les droits des libertés et de pratiques (pp.216-217).

5.3. La laïcité et les religions

*Selon Emile Poulat, la laïcité est un régime de « pacification des esprits par le droit »*³⁶.

La France est une laïcité idéologique qui inclut et donne une alternative aux religions. Ainsi le régime français en matière de religion est la neutralité, c'est-à-dire que la politique n'interfère pas dans l'autodétermination des consciences et ne donne pas la supériorité d'un culte sur un autre. A cet égard, la loi stipule que les religions possèdent une liberté de culte dans l'espace privée (propriété privée, lieux de culte, associations, ...) et y compris dans l'espace public³⁷. Au nom de la liberté d'expression, les individus ont le droit de croire et de pratiquer leurs cultes ostensiblement excepté dans les écoles publiques qui doivent faire respecter dans leurs établissements le principe de la neutralité. Pour s'assurer de sa neutralité, l'enseignement du fait religieux en France est un « *teaching about religion* » et non un « *teaching into religion* » (p.232). En dehors du fait religieux, l'Education nationale penche vers deux orientations éducatives, encore d'actualité aujourd'hui : 1) éducationniste : donner aux élèves les règles procédurales de la vie ; 2) instructionniste : transmettre des valeurs substantielles porteuses de la vertu républicaine (p.34).

Dans l'article 1^{er} de la loi de 1905, il est dit que « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». Pour connaître les modalités d'action des autorités politiques sur les pratiques religieuses, il nous faut une définition claire de l'ordre public. En

³⁴ Willaime Jean-Paul, préface à Bérengère Massignon, Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne, Rennes, PUR, coll. « Sciences des religions », 2007, p. IV cité dans Portier, Philippe. *L'État et les religions en France : une sociologie historique de la laïcité*. Presses universitaires de Rennes, 2016, p.212

³⁵ Ronan Mac Crae, Religion and the Public Order of the European Union, Oxford, Oxford University press, 2010 cité dans Portier, Philippe. *L'État et les religions en France : une sociologie historique de la laïcité*. Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 212-213

³⁶ Poulat Emile, Notre laïcité publique, La France est une république laïque, Paris, Berg International, 2003, p.65 cité dans Op. cit., p.18

³⁷ Contrairement à des idées préconçues véhiculées par les « laïcards » qui font de la manifestation publique d'actes culturels une pratique interdite.

se référant au *Précis de droit administratif* de Maurice Hauriou, l'ordre public « au sens de la police, est l'ordre matériel et extérieur. [...] La police [...] n'essaie point d'atteindre les causes profondes du mal social, elle se contente de rétablir l'ordre matériel. [...] En d'autres termes, elle ne poursuit pas l'ordre moral dans les idées » (p.182).

A partir de là comment l'Etat intervient-il dans le domaine religieux ? D'une manière schématique, l'Etat intervient comme suit :

- Interdiction : comme le cas du voile à l'école et le port de la burqa ou niqab dans l'espace public
- Surveillance : comme le cas des « sectes » dangereuses pour l'individu (suicide collectif, duperie). Ces deux inflexions touchent la neutralité du politique qui, dans la question des sectes, se positionne sur ce qui est « religieusement correct » (le bien) et la question de la surveillance du religieux où l'Etat sanctionne les pratiques jugées comme une atteinte à l'ordre public ou à la liberté d'autrui (p.297).
- Education : d'une morale civique à l'école.

Il y a une différence importante entre la laïcité d'un point de vue légale et la laïcité d'un point de vue politique³⁸. Etre religieux c'est comme sortir de la norme. C'est ce qu'un individu peut ressentir après sa conversion à une religion. En raison généralement d'une propagation d'une vision laïciste, un croyant peut même en arriver à penser que la loi sur la laïcité restreint l'exercice du culte plutôt au lieu de le protéger. C'est ce climat particulier qui fait de la laïcité française toute sa singularité. Le fait de savoir qu'on peut exprimer ses convictions et pratiquer librement ; et que, paradoxalement, on cherche à dissimuler sa religion car elle n'est pas bien vu.

En reprenant les travaux de Friedrich Barth³⁹, on observe aujourd'hui que les frontières d'une religion sont la laïcité et les autres religions (p.249). Et selon Yves Lambert, on assiste à une augmentation du bipolarisme croyant-athée (257).

³⁸ La laïcité définit par le texte de loi de 1905 à une tendance à prendre une conception laïciste dans la politique sarkozienne ou dans celle du front national notamment.

³⁹ Barth, Frederick, « *Les groupes ethniques et leurs frontières* », dans. Poutignat, P. et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249

5.4. Les rencontres interreligieuses

Pour nous, l'intérêt des travaux d'Anne Sophie Lamine⁴⁰ porte sur la mise en évidence d'une ouverture « théologique » à l'autre. Bien qu'en réalité une petite partie des communautés religieuses soit concernée par ces rencontres, ceci montre que le besoin de connaître l'autre passe par une plus grande tolérance vis-à-vis des doctrines et par une reconfiguration de soi dans une communauté religieuse. Les rencontres interreligieuses ont pris de l'ampleur en France, il est donc pertinent d'observer les rapports qu'entretiennent les religions entre elles et les éventuels jeux d'influences mutuelles qui se retrouvent à un niveau local.

A une échelle mondiale, les relations interreligieuses contemporaines débutent au Parlement mondial des religions de Chicago en 1893. Le mouvement est initié par un pasteur presbytérien avec la participation d'une majorité de protestants dans le but de montrer l'« unité essentielle » des religions (Lamine, 2004, p.16).

En France, les mouvements interreligieux naissent avec 1) l'orientalisme, le philosémitisme et la Shoah, 2) les périodes de décolonisation et les migrations musulmanes et 3) les événements de la guerre du Golfe (1991) qui donnent lieu à des prières collectives. On retrouve pour nous ici l'impact du contexte socioplanétaire sur la réalité sociale de la France et de ses citoyens. En examinant de plus près les rencontres interreligieuses, on constate que c'est « le mouvement interreligieux [qui] exerce une influence sur les institutions religieuses en poussant à une plus grande reconnaissance de la pluralité religieuse et en favorisant la connaissance mutuelle » (p.76)⁴¹. Et lors de ces rencontres, Anne-Sophie a observé que certains théologiens « institutionnels » ont été influencés par leur propre expérience au sein d'une association (*Ibid*). Ici par exemple, il serait intéressant de cibler les échanges interreligieux susceptibles d'influencer ou de modifier une doctrine religieuse.

Dans une France laïque, la « perte d'évidence du christianisme a une tendance à renforcer le sentiment identitaire des jeunes chrétiens, qui les pousse à privilégier [...] l'approfondissement de leur propre religion par rapport à l'intérêt pour les autres religions » (p.111). La découverte des identités religieuses d'autrui « questionne et demande un effort

⁴⁰ Lamine Anne-sophie, *La cohabitation des dieux*, PUF, Paris, 2004

⁴¹ Par exemple le travail de l'Amitié judéo-chrétienne se propulsa dans les déclarations du Vatican II au sujet du judaïsme.

de cohérence » dans « ma propre foi » déclara un prêtre catholique. (p.235). La vérité dogmatique restant très peu altérable, c'est le degré d'engagement du croyant envers les autres qui constituera une ouverture favorable au changement d'opinion (p.263). C'est pourquoi un catholique, lors d'une réunion déclara : « je ne peux pas croire qu'une religion soit supérieure » ce qui lui valut les applaudissements d'une salle remplie de 600 personnes. (*Ibid*).

En retour, si effectivement ces rencontres sont à même de porter un réel impact sur les subjectivités religieuses, elles entraînent également des mutations au sein de l'Etat français. Avec ces rencontres interreligieuses, l'Etat 1) reconnaît aux religions un rôle bénéfique pour le lien social, 2) « reconnaît » les religions dans une politique officielle de non reconnaissance et 3) promeut une égalité religieuse, y compris en ce qui concerne les minorités (Lamine, 2004). De plus en plus, les institutions religieuses sont considérées comme « des interlocuteurs ordinaires des pouvoirs publics » (Portier, 2016, p.234). On retrouve par exemple des acteurs religieux au sein du Comité Consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, au sein de la Commission Nationale Consultative des droits de l'Homme (p.236), ou encore des municipalités participent à la création de structure visant l'entente entre les religions et le vivre-ensemble⁴². Cependant bien que le dialogue religieux résonne dans l'espace politique et le débat public, sa capacité d'action reste limitée, comme en témoigne le débat sur les « politiques de l'intime », avec une Eglise catholique qui n'a pu faire entendre sa voix (p.241).

5.5. Les impacts du contexte français ?

En guise d'introduction, rappelons qu'il n'est pas possible de « réduire le contexte social à une série limitée de paramètres pertinents qui permettraient de prédire un comportement social » (Lahire, p.346). Difficile de dire aussi dans un contexte spécifique ce qui va « jouer » (peser) sur l'auteur et ce qui, des multiples schèmes incorporés par l'acteur, va être déclenché dans/par un tel contexte (*Ibid*). Et même le sentiment de liberté n'est que le produit de la complexité de la détermination qui paradoxalement exerce sur nous des contraintes (p.347).

⁴² Voir l'aménagement d'un complexe culturel rassemblant bouddhistes, musulmans, chrétiens dans la ville de Bussy-Saint-Geroges.

D'une manière générale, le religieux adopte deux positions antagoniques face à la société contemporaine (Portier, 2016) :

- Religions « attestataires » qui ne sont pas en opposition doctrinale ou pratique avec la loi séculière.
- Religions « contestataires » qui sont généralement intransigeantes.

En effet, face à l'extrémisme religieux, d'un point de vue politique, les religions peuvent être classées dans ces deux modèles idéaltypiques ci-dessus. Mais d'un point de vue anthropologique, le comportement des religions face aux sociétés sécularisées est plus complexe et ne se résume pas à ces deux formes. Car au final une religion (par son concept de vérité qu'elle revendique) ne sera jamais totalement en accord avec la loi séculière puisque seule, en théorie, la référence religieuse doit prédominer. Cependant il est tout à fait faisable que parmi la pluralité des lectures et des interprétations des textes religieux, une lecture présentera la possibilité d'une concordance entre la loi séculière et la loi religieuse. Car attester c'est être en accord sur le plan doctrinal avec un autre système de pensée se basant sur une législation séculière (les Droits de l'Homme). Or les religions n'attestent pas de la loi séculière mais plutôt s'accommodent avec celle-ci. Ceci ne veut pas dire que tous les fidèles sont pour l'instauration d'un régime théocratique sous lequel seules les lois divines doivent être appliquées mais que si on suit la « logique » religieuse (pour le judaïsme, le christianisme et l'Islam), encore une fois d'une manière théorique c'est ce qu'il faudrait faire. Donc en dehors des cas de formes religieuses radicalisées comme la branche jihadiste pro-Daesh, chaque religion conteste non pas l'entièreté des lois séculières mais certaine partie. Dés lors il existe une différence pratique entre deux personnes à profil « fanatique »⁴³ : le premier cherchera à mettre en pratique ses croyances, se mettant ainsi en rupture avec la société jugée non-conforme à la loi de Dieu et le second se résoudra malgré lui à vivre dans cette situation.

A un premier stade d'analyse, il ne fait nul doute que le contexte socioculturel ainsi que la région géographique « déterminent » les croyances et les pratiques d'un individu si bien qu'il est possible de relever une partie des liens de cause à effet. Un cas exemplaire nous est fourni par les travaux de Gabriel le Bras qui mena une étude sur la pratique religieuse dans

⁴³ J'entends par là un individu qui souhaite vivre et imposer, s'il le pouvait, sa doctrine aux autres. Il considère qu'il faut rétablir l'ordre de Dieu sur Terre par le politique ou la force armée.

les campagnes françaises auprès de la population chrétienne sur 25 années. En commentant les résultats de l'enquête, J. Rémy parlera de « régions culturelles » pour souligner l'importance du contexte géographique dans la pratique religieuse (Willaime, 1998, p.42). Cependant là où il est utile de relativiser, c'est que si effectivement le contexte joue un rôle central sur les actions des individus, il n'en modifie que des structures déjà existantes. Les acteurs religieux sont bien ceux qui participent consciemment ou non à modifier une religion de l'intérieur sans pour autant sortir des « bases fondamentales » de la religion (La croyance en Jésus comme Sauveur de l'humanité, la grâce du Saint-Esprit dans le christianisme, le Coran chez les musulmans, la Torah chez les juifs, ...). Au demeurant c'est suivant ce principe que la Réforme protestante a eu lieu ou encore que les chiites se sont écartés du dogme sunnite.

Dans son étude⁴⁴, Philippe Gonzalez montre comment la sécularisation produit un effet sur les subjectivités des protestants évangéliques, les poussant à l'extrémisme religieux. Les évangéliques se posent la question de savoir comment faire pour évangéliser dans une société sécularisée et pluraliste (Gonzalez, p.17). Pour y répondre, ils adoptent trois positions différentes sur leur relation avec les sociétés sécularisées, chacun d'entre eux se basant sur des textes différents (Daniel, le Deutéronome, Mathieu) (pp.165-171) :

- 1) Les anges qui se chargent du combat cosmique
- 2) Les évangéliques qui cherchent à délivrer leurs personnes, leurs familles et le reste de la nation
- 3) Les évangéliques qui cherchent à reconquérir les territoires spirituellement et politiquement

Les points 2) et 3) sont matérialisés par la vision cosmogonique « guerrière » où le Diable doit être sans cesse repoussé pour faire régner les lois de Dieu par le biais du Saint-Esprit (pp.13-14). Il y a une volonté de la part des évangéliques suisses et français d'investir politiquement l'espace public pour mener une « guerre spirituelle » (p.27) et faire régner les commandements divins. Leur vision est de délivrer les corps et la ville de la présence du Démon (la sécularisation). Cette vision cosmogonique a donc pour projet de rechristianiser la France ou la Suisse. Si des mouvements « radicaux » voient le jour à Genève plus qu'ailleurs

⁴⁴ Gonzalez, Philippe. *Que Ton règne vienne, des évangélistes tentés par le pouvoir absolu*. Genève, Labor et Fides, 2014

part, c'est notamment parce que Genève a accueilli une figure emblématique du protestantisme, Jean Calvin. De là, les évangéliques qui se remémorent ce passé glorieux pensent que la Suisse leur revient légitimement en héritage.

6. Dialectique subjectivation-communautarisation

Il ne s'agira pas réellement dans cette dernière partie d'établir une césure entre la subjectivation et la communautarisation. Les deux processus sont intimement liés et c'est cette relation qu'il convient de soulever. Dans la réalité sociologique ce sont bien évidemment les individus (et donc leurs subjectivités) qui caractérisent les structures. C'est aussi pourquoi les structures, bien que possédant ses propres codes et valeurs, ne sont pas hermétiques et ainsi vouées à rester identiques à elles-mêmes dans le temps et l'espace. Suivant les individus, une structure est capable de connaître des modifications intérieures qu'elles soient légères ou conséquentes. Cependant afin de respecter le fil conducteur de notre démarche (analyse du global au local) les processus de communautarisation seront traités en premier avant d'en arriver à la partie sur la subjectivation (plus grosse partie de notre sujet d'étude).

Cette partie illustrera mon approche anthropologique où je me positionne dans un entre-deux méthodologiques. Il s'agit ici de faire ressortir les interactions micro-sociales qui participent à la formation et à la mutation d'Eglises évangéliques. C'est à ce niveau qu'on peut observer s'il y a une modification, même infime, dans la subjectivité – comment les gens réagissent lors d'une cérémonie ? Un discours, une parole peuvent-ils modifier la subjectivité ? Dans le sens voulu par l'énoncé ou dans un autre sens ? Quelles évolutions ? Un acteur « communautarise » plus qu'un autre ? Quelles sont les accords et les désaccords ? Comment se perpétue le dogme (et sa mise en pratique) dans une communauté protestante ?

6.1. Les processus de communautarisation au sein du protestantisme évangélique

Cette partie se présente plus comme une amorce à l'individualisme religieux que comme l'exposition de toutes les formes de communautarisation qui peuvent s'exercer sur les évangéliques. Elle permet aussi de se recentrer sur l'« autorité » institutionnelle pour ne pas faire du sujet religieux un être désinstitutionnalisé qui fonde une foi totalement personnelle.

6.1.1. L'institutionnalisation de la religion

Max Weber nous présente la manière dont la religion s'institutionnalise et donc les enjeux de la communautarisation. Pour lui, la communauté de croyants se forme autour d'un prophète. Et d'un prophète exemplaire se construit une communauté exemplaire (Weber, 2006, p.176). La prophétie se perpétue avec la mise en place d'actions répétées, c'est-à-dire la « quotidianisation » du culte (p.175). Les adeptes du prophète se « quotidianisent » et deviennent des prêtres d'« une sociétisation placée au service de finalités religieuses : la *communauté des laïcs* » (p.178). A leurs tours, les laïcs se sociétisent dans une action communautaire durable dont ils influencent activement le cours. L'autorité religieuse, couplée de l'autorité politique, délimite la nouvelle doctrine et l'impose par la suite aux laïcs pour consolider la domination cléricale (p.185). L'instauration d'un Livre « sacré » entraîne le dépassement de l'autorité charismatique pour évoluer dans le sens d'une formation lettrée (p.189). Plus il y a de textes écrits, plus les prêtres bureaucratissent et plus ils s'inscrivent comme étant la référence théologique (p.190). En s'incarnant comme la principale référence légitime et légale, les prêtres sont obligés de répondre aux attentes des laïcs : 1) la prophétie, 2) le traditionalisme laïc et 3) l'intellectualisme laïc. La rationalisation et la bureaucratiation du culte sont très certainement ce qui pousse David Hollinger à affirmer que « la croissance des Eglises a certainement quelque chose à voir avec les idées spécifiques que ces Eglises proclament et qu'elles protègent souvent de tout examen critique » (Gonzalez p.15). La régulation théologique est alors écrasée par le cléralisme plaçant toute une communauté de fidèles en position de domination (p.23). L'autorité « court-circuite les institutions garantissant la crédibilité de l'expérience qui propose ses

propres catégories de pensée dans son rapport à Dieu, au monde et à soi et ces dernières captent les affects et la volonté du fidèle » (p.25).

Avec cette présentation historique, on a l'impression que l'institutionnalisation des religions sonne la fin de l'histoire des religions, or ce n'est pas le cas car « les laïcs et leurs exigences, distinctes de celles des professionnels de la religion, sont [...] «l'élément moteur » de la poursuite de l'histoire des religions » (p.28). En somme la religion n'est pas fermée sur elle-même bien qu'elle subisse un processus d'institutionnalisation.

Dans le processus historique décrit par Weber, deux personnalités charismatiques revêtent une importance de taille : la figure prophétique et celle du prêtre (ou clerc). Les deux ont cependant des aspirations bien différentes. Le premier se coupe, totalement ou non, de la tradition religieuse et revendique « une autorité en vertu d'une révélation personnelle » (p.153). C'est le cas de Jésus qui se présente comme étant le seul à connaître véritablement le Père, avoir foi en lui est le seul chemin pour accéder à la voie du Salut (p.154). Au contraire, le second est au service d'une tradition sacrée (immuable) qu'il faut préserver de toutes influences extérieures. Les « prophètes » ou « apôtres » évangéliques se retrouvent dans une position intermédiaire entre la figure prophétique et le prêtre (clerc religieux), ils inscrivent leurs paroles et leurs actes dans une religion institutionnalisée tout en ayant la possibilité de pouvoir agir sur des commandements divins grâce à leurs révélations divines. Ils se basent sur le modèle de Jésus prophète touché par la grâce du Saint-Esprit pour légitimer leurs positions.

6.1.2. La conversion s'inscrit dans une institution

Nous pouvons utiliser le modèle tripartite vangenepien comme cadre théorique aux processus de communautarisation. Dans *Les rites de passage* d'Arnold Van Gennep, les trois étapes sont « une phase de séparation vis-à-vis du groupe ; une phase de mise en marge (ou « liminale ») ; une phase de réintégration (ou « agrégation ») au sein du groupe, dans une nouvelle

situation sociale »⁴⁵. Dans le livre de Sophie-Hélène Trigeaud⁴⁶, être mormon c'est se séparer d'une communauté naturelle d'appartenance, entrer dans un nouveau contexte en intégrant des normes sociales religieuses de la communauté et être membre en participant à la vie communautaire (p.27).

A des échelles variables, l'individu nouvellement adhérant à une confession religieuse suivra ces trois étapes citées ultérieurement. Il se sépare de son champ social pour en rejoindre un autre. Parce qu'il a fait le choix d'adhérer à cette religion précisément, il incorporera les injonctions communautaires⁴⁷ pour ensuite les faire siennes. Enfin il ne manquera pas d'exécuter les tâches qu'on attend de lui. Même si la religion est héritée par tradition familiale, le croyant socialisé très tôt depuis son enfance cherchera aussi à inscrire sa pensée dans la lignée de sa communauté d'appartenance.

Le nouveau converti est suivi et formé à une « culture religieuse » (Le Pape, 2015, p.18). Et parce que l'intégration d'une structure religieuse fait de celle-ci une entité exogène pour le nouveau converti (pp.18-19), le sentiment de peur ou de honte, de ne pas être pris au sérieux dans sa démarche spirituelle, est tout à fait susceptible de se manifester suivant les situations. Voire pire, dans certains cas il redoutera de voir sa conversion invalider par le groupe (p.52).

Comme on l'a vu précédemment sur l'individualisation du « croire », une démarche de conversion n'a pas pour objectif, sauf exception⁴⁸, de répondre aux attentes d'autrui, avant tout une conversion est la volonté d'une adhésion sincère à la confession religieuse. Cependant rien n'empêche qu'un converti cherche à se faire reconnaître en tant que tel auprès de l'institution et du groupe des fidèles. Ce processus engage parfois plusieurs étapes :

⁴⁵ Nicole SINDZINGRE, « RITES DE PASSAGE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 juin 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/rites-de-passage/>

⁴⁶ Sophie-Hélène, Trigeaud, *Devenir mormon. La fabrication communautaire de l'individu*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des Religions », 2013, 365 p.

⁴⁷ Sans qu'il soit néanmoins dépourvu de toute réflexion critique.

⁴⁸ Le plus courant est la volonté de se convertir pour épouser son ou sa conjointe. En dehors de cela, d'autres cas peuvent exister.

- La validation de la foi par l'institution. Dans le même temps le converti n'est pas non plus un être passif, il a du recul pour critiquer, contourner ... sur quoi les institutions identifient alors les doutes et critiques pour se remettre en cause et s'adapter (p.31).
- La mise à l'épreuve du converti pour s'assurer de sa sincérité. Les clercs « surveillent » l'entrée en religion : être assidu à des cours de religieux, participer à des activités de l'institution (réunions, cours, cérémonies, ...). Son assiduité aux cours sera vue comme un gage de sa sincérité.
- La « confrontation » entre le discours de l'Eglise et les idées personnelles du converti (en construction).

Systematiquement l'entrée dans une nouvelle religion place *de facto* le converti dans une posture de novice. S'il choisit une religion, c'est qu'il a minima des connaissances élémentaires sur le sujet. Mais ces connaissances aux yeux de l'autorité religieuse, et même des fidèles, sont insuffisantes et réductrices. On constate qu'il existe un décalage entre les clercs et les convertis. Ils vivent dans deux temporalités différentes. Les clercs sont dans un travail de temporisation du processus de conversion tandis que les convertis veulent au plus vite combler leur « bouffée spirituelle » (p.50). C'est pourquoi Loïc le Pape dit que les églises accueillent de l'exceptionnel pour en retour imposer du banal (p.75). En effet, l'Eglise canalise les émotions pour fabriquer une foi raisonnée et collective (p.80). Et ceci en mettant à disposition des cours sur les fondamentaux de la religion préparés (spécialement) pour les nouveaux entrants (pp.42-43). La « technique ecclésiale » (p.82) est de se servir de l'expérience personnelle en les mettant en relation avec les textes religieux pour faire apprendre ce qu'il faut ou pas dire, penser, pratiquer. C'est une technique pour passer d'émotions fortes à une pratique ritualisée. Et sur le long terme la conversion doit se faire oublier comme si elle n'avait jamais eu lieu. De cette manière, les clercs s'assurent qu'ils intérioriseront les attendues de l'institution.

En conclusion, dans un double jeu de régulation, le converti s'autorégule en produisant un discours sur lui-même et sur le groupe, en justifiant sa conversion et en montrant sa volonté d'intégration.

6.1.3. Le rôle des alliances entre les Eglises

Certaines Eglises protestantes sont imbriquées dans un « jeu » d'alliances qui entraîne un mouvement du haut vers le bas (et du bas vers le haut), donc une implication du global sur le local. Il y a de cela une cinquantaine d'années, plusieurs Eglises luthériennes et réformées d'Europe ont signé le célèbre traité de la concorde de Leuenberg en 1973. C'est un document composé d'une cinquantaine d'articles qui a pour objectif d'unir les églises luthériennes et réformées d'Europe autour de valeurs reconnues unanimement par chaque confession. En 1997, 92 Eglises en Europe et Amérique se déclaraient être en accord avec les principes dictés par la *Concorde de Leuenberge* (Willaime, 2005, p.53). Beaucoup d'autres accords et fusions entre des Eglises protestantes virent le jour : la déclaration de Meissen (1988), la déclaration de Porvoo (1994), le rapprochement de la *Church of England* et la *Methodist Church of Great Britain* (2001), les rassemblements œcuméniques comme la création d' « une association œcuménique d'Eglises d'Europe » par la *Conférence des Eglises européennes* qui regroupait 126 Eglises en 2003 ainsi que l'organisation de plusieurs Eglises en fédérations : Fédération protestante de France, Fédération des Eglises protestantes de la Suisse. Ces fédérations « amènent les différentes Eglises à collaborer entre elles et à développer des services communs [...], élaborent [également] des règles du vivre ensemble et précisent les fondements mêmes sur lesquels elles reposent » (p.55).

Il est question pour nous de comprendre que le protestant est intimement relié à ces structures supralocales qui agissent en conséquence sur sa communauté d'appartenance, ses rites et son dogme.

6.1.4. Une « supra-communautarisation » ?

D'un autre côté, des Eglises peuvent être influencées par des organisations para-ecclésiales d'un rang international. On a le cas de la Fuller seminary⁴⁹ où ses acteurs (fondamentalistes) sont considérés comme des « entrepreneurs de religion » qui cherchent à « imposer » une

⁴⁹ C'est un séminaire théologique initié par l'évangéliste Charles Fuller et le pasteur Harold Ockenga et fondé en 1947 à Pasadena en Californie. Séminaire qui s'inscrit dans le projet de la NEA (National Association of Evangelicals) qui vise à coordonner les efforts des organisations fondamentalistes et leur offrir une assise publique.

expérience et une interprétation unilatérales de l'évangélisme (Gonzalez p.23). On les qualifie aussi d' « acteurs de violence » car ils mobilisent certains textes bibliques pour faire surgir un excès de zèle chez les fidèles. C'est d'ailleurs au Fuller Seminary que l'on doit la « cartographie spirituelle » qui donne lieu au « combat spirituel » sur la nation et non plus sur les individus (p.250). On a aussi le cas de l'école de la Réforme et de la Restauration dont le projet est de « susciter des réformateurs modernes dans des temps stratégiques » (p.385). Ou encore les discours dans la cathédrale de Saint-Pierre par les assemblées solennelles de The Call qui visent à mobiliser les chrétiens dans les sphères du monde social et les invitent par l'action à participer tous ensemble à l'avènement du Royaume de Dieu sur Terre sans attendre passivement sa réalisation. Nous verrons par la suite comment ce genre de discours à caractère fondamentaliste est réceptionné par les fidèles au sein d'églises locales.

Philippe Gonzalez constate que le contexte propre à chaque pays n'empêche pas la propagation de mêmes courants internationaux (434). Selon ses conclusions, la tendance charismatique et fondamentaliste de l'évangélisme d'aujourd'hui, aux concepts théologiques « néoévangéliques », court-circuitent les traditions locales évangéliques (436).

6.1.5. Les « prophètes » et les « apôtres » de l'évangélisme

Le prophète est pur, il est le « canal transparent par lequel Dieu « communique » ses directives pour le pays ». Et sa mission est de promouvoir l'avancement du « royaume de Dieu » (p.146). L'adhésion des évangéliques à ce type de leader charismatique tient beaucoup à la projection théologique : il est vu comme « ayant un don surnaturel émanant de Dieu et possédant une personnalité perçue comme hors du commun » (p.270).

Ces personnalités religieuses (prophètes, apôtres) qui se déplacent d'un pays à un autre jouent un rôle sur l'Église locale. Les « tournées européennes d'étudiants-prophètes (ou l'école des disciples) contribuent à la dissémination des idées de la *Dominion Theology* dans les églises locales qui les accueillent » (p.135). Citons notamment l'apôtre C. Peter Wagner qui est la figure de proue de la *Dominion Theology*. Mais les passages des prophètes ou apôtres ne se soldent pas forcément en retour par une adhésion collective. En ce qui

concerne par exemple la théologie du « mandat divin »⁵⁰, des évangéliques garderont leur vision du monde pessimiste même après le passage de l'apôtre Wagner dans leurs Eglises (p.137). Ces personnalités charismatiques sont mêmes soumises à la critique. Par exemple, lors d'une soirée PTL (Praise The Lord) un interlocuteur a critiqué la mobilisation abusive de certains pasteurs qui justifient leurs positions sous prétexte d'une « attaque du Diable » imminente (p.94). Marc-Henri Sandoz⁵¹ critique l'opération Josué initiée par Etienne Rochat qui pour lui ne fait que promouvoir la montée de l'intégrisme chez les évangéliques. La prophétesse Farkhar a tenu un discours où elle invitait à s'émanciper de la tutelle des pasteurs. Cette position à caractère populiste et anticlérical n'a pas plus à tous les participants surtout aux pasteurs (p.152).

L'apôtre Wagner fut interrogé sur la doctrine du dominionisme et sur la théocratie évangélique. Il relativise ses propos en disant que l'évangélisme (entendons sa vision à lui de l'évangélisme) n'a pas pour but d'instaurer un gouvernement ecclésial mais plutôt un gouvernement apostolique des sphères de la culture. Apôtres et prophètes ont donc un rôle sur les prises de décision au sein de la culture, il s'agit alors en réalité d'une emprise charismatique et non institutionnelle. C'est à ce niveau qu'on perçoit bien le décalage qu'il existe entre la vision théologique et la démocratie pluraliste. La doctrine du Dominion sera traitée différemment selon les auteurs évangéliques, certains la relativiseront dans leurs propos mais pas en substance tandis que d'autres la relativiseront en propos et en substance (pp.319-322). On peut alors se demander si les fidèles sont conscients de cet affinage du discours théologique sur la scène médiatique. S'il y a un « double discours », comment est-il perçu ?

La vision des 7M (*Les 7 montagnes de la culture* de Sunday Adelaja) est une théorie de l'agir chrétien en monde séculier. En étant nantie de dominion et de l'eschatologie victorieuse, cette idéologie cherche à subvertir de l'intérieur le fonctionnement démocratique, libéral et pluraliste des sociétés occidentales pour le salut du monde (p.325). Ces réseaux apostoliques ont une vision critique vis-à-vis des institutions ecclésiales et des théologiens car recevant la révélation divine ils peuvent se passer d'un christianisme institutionnel. Très présents sur la scène médiatique, ces « entrepreneurs » de religion court-circuitent les théologiens pour

⁵⁰ L'instauration des lois de Dieu sur Terre.

⁵¹ Personnalité de l'évangélisme français.

toucher directement les croyants ordinaires (p.330). Comme on l'a vu les apôtres, les prophètes et les prophétesses occupent une place prépondérante dans le monde évangélique. Lors de la journée de la prière et de la repentance (samedi 8 déc 2012). Les pasteurs locaux se retrouvent sous la férule de Bedros Nassanien et ce dernier impose le déroulement du rassemblement : musique très forte et en continu pendant des heures, phénomènes de transe auprès des fidèles non stoppés, public allongé sous l'intervention de l'apôtre (pp.398-399).

Si effectivement la figure charismatique fédère un grand nombre de fidèles et rassemble plusieurs églises entre elles pour participer à instaurer le royaume de Dieu sur Terre, elle s'impose au détriment des pasteurs qui ne peuvent s'opposer ouvertement à leurs interventions. Les pasteurs espèrent seulement que les fidèles auront assez d'esprit critique pour filtrer les discours trop extrémistes (pp.429-430). Ces conférences constituent donc une véritable plaque tournante des personnalités et des idées circulant dans les « réseaux apostoliques internationaux » (p.155).

6.2. Les processus de subjectivation religieuse au sein du protestantisme évangélique, l'évangélique en train de se faire...

6.2.1. Subjectivation en sciences sociales

Comment le sujet de la formation identitaire a-t-il été traité ? L'identité est-elle unique ou « composite » (croyant, militant, syndicat, politique, féministe, défenseur de la laïcité, ...) (Lamine, 2004, p.238) ? Y a-t-il une différence entre l'unité biologique et l'unité sociale ? Peut-on définir ce qu'est la personnalité ? Toutes ces questions qui ont fait l'objet de débats au sein des sciences humaines seront exposées en premier dans cette partie.

Principalement les théories de l'action se divisent en deux pôles (Lahire, p.25) : 1) L'unicité de l'acteur : un seul moi. L'acteur est perçu comme un bloc uni qui se reconstruit à l'infini dans le temps et l'espace comme le pense Goffman (p.33). Et 2) la fragmentation interne de

l'acteur : plusieurs moi. L'individu incorpore dans le temps une multitude de traits comportementaux qui cohabitent les uns avec les autres.

Il existe également une deuxième rupture épistémologique dans les théories de l'action. 1) la socialisation de l'enfant détermine ses actions futures. Dans ce cadre l'individu est inscrit dans un habitus en continuité permanente où il est exposé aux mêmes schèmes d'action que ceux de son enfance. Il n'y a donc pas de frontières entre passé et présent. 2) la théorie de l'interaction où le sujet opère des choix indépendamment de son vécu. Ici, les modes de socialisation de l'enfance ne jouent plus un rôle significatif dans ses actions futures. Chaque nouvelle situation sera l'occasion pour l'individu d'incorporer à son tour de nouvelles catégories créant ainsi de nouveaux schèmes d'action.

Mais au fond, avec les théories de l'action, nous pouvons nous demander si dès lors nous sommes ce que nous faisons. Cette vision est bien trop réductrice, dans ce cas sommes-nous un être biologique ou un être social ? L'être biologique renvoie le « Sujet » à son enveloppe corporelle, son âge, son sexe et ses origines ethniques. Serions-nous un être matériel ? Les aspects matériels déterminent-ils le « soi » ?

Ou au contraire serions-nous peut-être un être social ? C'est-à-dire que nous sommes définis par notre patronyme, notre statut social et professionnel, nos savoir-faire et savoir-être (qui sont synthétisés et classifiés dans le curriculum vitae). Selon Pierre Naville, notre personnalité (le « soi ») est la « somme des activités révélées par l'observation directe du comportement pendant une période assez longue pour fournir des données certaines, autrement dit, elle n'est que le produit final de nos systèmes d'habitudes » (Lahire, p.37). Cette définition de la personnalité renvoie l'individu à ses actions (habitudes), donc à ce que nous faisons. Au final, le plus important n'est pas réellement de chercher à déterminer le « soi » dans toute sa profondeur mais d'être capable de décrire le comment de la construction identitaire.

Cette interrogation sur la « nature » de l'identité nous oblige à élaborer une réflexion sur le recueillement des données ethnographiques. Comment recueillir les récits de vie des acteurs ? Il faut premièrement avoir conscience que les enquêtés répondent en donnant une re-présentation de leurs actions, qu'ils jugeront comme intentionnelles ou non-intentionnelles. La réalité de l'intentionnalité des actes est en fonction de leurs natures. Du

moment que l'individu possède toute sa raison, nous pouvons affirmer que tous ses actes procèdent forcément d'une intention. Or la différence se situe dans la planification des actes. Ils ne sont pas forcément planifiés dans une longue durée, c'est plutôt les circonstances qui les ont conduites à ce niveau. Et pour ce qui a trait aux grandes étapes de la vie personnelle, l'homme est en prise le plus souvent à un rapport non intentionnel avec ses pratiques (p.267). Il serait alors faux de considérer un comportement comme toujours réfléchi, par un sujet lucide calculant ses mouvements en fonction d'objectifs fixés au départ.

Deuxièmement, les propriétés rattachées à un groupe social sont utiles pour illustrer des modèles macrosociologiques mais pas pour désigner un individu (p.26-27) En effet pour qu'un acteur soit porteur d'un système de disposition ou de schèmes homogène et cohérent, il faut des conditions particulières. C'est la présence d'une grande stabilité des conditions matérielles-culturelles qui en fait une « institution totale » au sens Goffmanien. C'est d'ailleurs à partir de son ethnographie en Kabylie que Bourdieu a construit sa théorie de l'habitus adaptée aux sociétés faiblement différenciées (p.43). Contrairement aux sociétés occidentales à « forte différenciation des sphères d'activités où l'enfant se retrouve devant une pluralité de situations hétérogènes voire contradictoires » (p.44). La raison en est que « tout corps (individuel) plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois même contradictoires qu'il incorpore » (p.50). L'homme est plongé dans plusieurs groupes hétérogènes. Nous vivons simultanément et successivement dans des contextes sociaux différenciés (p.54). L'univers familial (socialisation primaire) est présenté comme homogène et l'univers « secondaires » comme hétérogène or les schèmes ne sont pas toujours cohérents et uniformes dans l'univers familial (p.53). Toutes situations sociales ne peuvent être affectées à un champ social en prise à des enjeux de domination à la Bourdieu (p.55). L'habitus prenant forme dans un champ social (littéraire, artistique, ...) ne tient pas réellement compte des autres champs qui le traversent. Le champ familial n'est pas vraiment identifiable en raison de la pluralité des variétés culturelles (p.60).

L'hypothèse de Bernard Lahire est que l'acteur incorpore une multiplicité de schèmes d'action (sensori-moteurs, de perception, d'évaluation, ...), d'habitudes (de pensée, de langage, de mouvement, ...) dont l'enfant apprend à classifier en répertoires sociaux (p.60).

De plus nous sommes pluriels dans différentes situations de la vie ordinaire, étranger à d'autres parties de nous-mêmes lorsque nous sommes investis dans un domaine de l'existence sociale (p.65). Les dispositions physiques (fragilité, élasticité, ...) et sociales (dispositions à agir, sentir, évaluer, penser, ...) ne sont jamais observables dans leur substance par le chercheur mais seulement considérées au « principe » des pratiques observées (p.92). La réalité est relationnelle et interdépendante, c'est pourquoi il est tout à fait possible qu'une « personne ait une certaine disposition qui ne se donne jamais à voir (ou rarement) parce que sa manifestation est bloquée par d'autres facteurs » (p.96). Il est alors concevable d'autre part que la pluralité interne des schèmes d'action rende impossible l'illusion identitaire de l'unité de soi (69). C'est le cas d'Annie Ernaux qui raconte comment elle a vécu depuis son enfance un antagonisme successif entre deux univers sociaux jugés distincts. Enfant, elle méprisait les habitudes de l'école en décalage avec les codes familiaux mais plus tard c'est l'inverse qui se produisit, elle méprisait son univers familial au profit de celui de son école.

Bernard Lahire critique également la position de certains sociologues qui présupposent l'existence des « dispositions » (de perception, ...) ou « structures » internes à l'acteur sans réalité empirique (p.330). Pour lui, l'acte individuel isolé est un acte social car un « individu isolé » est intersubjectif par nature et que son activité mentale est dépendante de ses expériences sociales passées et présentes (p.331). Dans ce cadre, il n'existe pas de réalités objectives (maison, voiture) distinctes des réalités subjectives (opinion, représentation) mais des « structures » objectivées sans cesse dans les mots du langage et dans les modes de comportement des acteurs (p.339).

Les acteurs sont les fruits (et les porteurs) de toutes les expériences sociales (pas toujours compatibles, cumulables, voire contradictoires) qu'ils ont vécues dans de multiples contextes (p.343). C'est ce qu'on appelle par ailleurs la « métaphore du pli social » : l'idée est que chaque espace social, lui-même subdivisé (économie, politique, famille, ...) se caractérise par la forme d'une feuille de papier et ainsi l'individu est comparable à une feuille froissée (*Ibid*).

A trop vouloir se concentrer sur la performance on risque d'oublier les temps de préparation, d'entraînement propices à la réflexion (p.259). On peut dire aussi que les

acteurs se donnent à voir en « scène » et qu'il faut ainsi observer les interstices. Il faut essayer de suivre les acteurs sur plusieurs scènes de leur vie (ou si ce n'est pas possible de le faire au regard de l'intimité des acteurs, les interroger sur d'autres scènes de leur vie) car à trop se concentrer sur une scène de leur vie, le « démon de la généralisation » prend vite l'ascendant (p.352)

6.2.2. Subjectivité religieuse ?

Nous partirons avec une base sur les différentes dimensions du « croire » religieux présente en filigrane dans cette sous-partie (Gonzalez 20) :

- 1) Conative (liée aux affects et à la volonté), c'est ce qui pousse le croyant de l'intérieur
- 2) Cognitive : Le savoir religieux que le fidèle partage avec sa communauté (22)
- 3) La confiance : se confier à autrui. C'est un élément central de notre vie en société.

Si nous avons vu dans la partie précédente (les processus de communautarisation) que la foi est toujours une foi institutionnalisée, il ne faut cependant pas penser que l'*homo religiosus* est un être passif du système institutionnel (Piette, 2003, p.56). Car le fait religieux c'est « croire à moitié, croire à des choses contradictoires, croire et en même temps être sceptique ... » (p.58). Doutes et incertitudes qui dans le même temps tenteront d'être balayées par une référence institutionnelle (légitime). Le croyant se dira alors que si l'institution l'affirme c'est qu'il y a une bonne raison d'y croire même si intérieurement il doute (p.61). De Certeau dit aussi que la communauté religieuse (les autres croyants) reconforte nos espoirs et nos craintes (p.62). Des incertitudes peuvent se manifester à un niveau plus subtil. C'est ce qu'on constate dans les réponses apportées quant à la question de la résurrection chez des catholiques. Selon Bruno Latour, avec leurs réponses, ils sont en train de s' « emberlificoter dans des contradictions, négations et négations de négations » (p.66). Car en effet, les gens ne vont pas toujours jusqu'au bout des implications pratiques

de leurs croyances contrairement à des études sociologiques qui décrivent des acteurs complètement impliqués (p.77).

Un point très important de la subjectivité religieuse est sans doute le « ressenti intérieur » des croyants. En effet l'invocation du ressenti (décrit comme une « force » aussi) comme cause de conversion est prégnant dans les témoignages. Dans le cas du christianisme, cette force intérieure se matérialise par la grâce du Saint-Esprit qui guide les pas et les prières des fidèles. En adoptant le théisme méthodologique d'Albert Piette, le Saint-Esprit (troisième de la Divinité) est un interactant important dans la description ethnographique. Il faut comprendre dans ce cas que le Saint-Esprit n'est pas simplement une représentation chez les fidèles mais bien une force motrice qui participe à la construction du soi et qui conforte le fidèle dans sa position doctrinale et ses actes du quotidien. Dans la retranscription des récits de vie, obtenus lors d'entretiens, la présence du Père, du Fils et du Saint-Esprit⁵² dans le discours n'est pas à écarter dans l'analyse anthropologique puisque pour comprendre le « zèle » religieux, il faut s'immerger dans ce qui fait sens pour les croyants. Par exemple qu'est-ce qui pousse un fidèle à consacrer une grande partie de son temps dans la communauté religieuse si ce n'est l'amour pour Dieu, l'attente de Sa récompense, de Son élection divine, de Sa providence, ... ? En donnant un tout autre exemple, peut-on voir derrière le combat mené par les philosophes des Lumières une autre raison que la conviction de propager des idées humanistes pour le bien-être de l'humanité⁵³ ?

Cependant difficile de dire si ce sont les émotions qui constituent le socle de la foi religieuse. Cette question des émotions a d'ailleurs pris en sociologie des religions un poids important (Le Pape, pp.76-77). Sans entrer dans les détails des différents avis sur le sujet, nous nous contenterons de donner les conclusions de Loïc Le Pape qui dit que les émotions des convertis « ne sont donc pour moi, ni la résurgence d'une quelconque sacralité des profondeurs, ni la manifestation personnalisée de l'émotion du collectif », ce sont des expériences personnelles incorporées dans le social (p.79). Les émotions se manifestent selon différents degrés chez les individus et ne peuvent être une clé de compréhension

⁵² Une seule divinité sous trois formes.

⁵³ Tout comme ils étaient convaincus du bien-fondé de leurs philosophies, les évangéliques sont animés par la conviction que l'instauration de l'ordre de Dieu sur Terre est un « bien » pour le Salut des humains.

applicable à tous les phénomènes de conversion ou de retour à la religion⁵⁴. Mais dans certains cas les émotions semblent fournir une explication plausible pour analyser des formes religieuses. Dans son ouvrage, Le Pape fait par de deux récits qui vont dans ce sens. Le premier raconte comment un musulman a renoué des liens avec l'islam après son séjour au « Bled ». Et le deuxième mentionne le cas d'une juive qui s'est rapproché plus amplement de sa religion après avoir fait un voyage en Israël pour la première fois. Ces deux phénomènes nous font penser à la théorie durkheimienne de l'effervescence collective. Comme on l'a montré dans la première partie, les évolutions dans les théories ne sont pas forcément le dépassement de l'une sur l'autre, autrement dit ici ce n'est pas parce que les conclusions durkheimiennes ont été critiquées depuis longtemps qu'elles n'ont aucune réalités sociologiques. Car il est indéniable que le nombre de fidèles présent autour de nous renforce nos convictions et nous conforte ainsi dans notre spiritualité. Mais qui dit « effervescence collective » (groupe communautaire) ne dit pas automatiquement renforcement de la foi. Le doute est aussi un élément consubstantiel de la conversion. Il peut passer par deux phases :

- Le temps fort (période où la personne est déterminée à se convertir)
- Le temps creux (période de l'entre-deux avant la conversion (administrative)) : cas de Martine qui rejeta tout en bloc après une consultation chez sa psychiatre (p.99).

Le « temps creux » est aussi quelque part le résultat de la présence d'une pression sociale latente. Dans les sociétés sécularisées, la norme de la non-croyance s'est inscrite durablement dans l'atmosphère. C'est pourquoi faire le choix de s'en départir demande de préparer une argumentation bien ficelée. C'est ce que Goffman appelle le maintien de la face, chaque personne est encadrée dans un rôle social où il doit être cohérent avec soi-même, ses actes et ses choix. Cette pression se matérialise par le « quand dira-t-on ? ». C'est le regard d'autrui, des proches, amis, qui voient dans le converti une personne fragile, manipulée, qui s'est fait avoir par l'éloquence du discours religieux, ... De plus, les gens du commun ont une tendance à catégoriser et à établir des liens de cause à effet simplistes, pour eux se convertir à une religion c'est s'y impliquer « à fond », même s'ils n'adhèrent pas à la religion, ils prennent en compte l'implication du converti qui fait montre d'assurance

⁵⁴ On retrouve surtout un « retour » à la religion familiale dans l'islam. Les jeunes générations issues des parents d'immigrés revendiquent une identité musulmane sans forcément s'y impliquer dans leurs actes (faire la prière, aller à la mosquée, effectuer un petit ou grand pèlerinage, ...).

personnelle. Nous sommes dans une modernité religieuse où les choix doivent être justifiés, la conversion est ainsi soumise au regard de l'Autre. De plus, le converti cherche à montrer à ses amis qu'il est « comme avant » et que sa conversion est bénéfique dans sa vie quotidienne. On est dans un type de rapport où les champs sociaux se côtoient d'une façon formelle et où l'incorporation d'un autre champ social provoque une « rupture » mentale. L'adhésion à une forme religieuse est vraiment un fait social frappant dans notre société, c'est comme passer de l'autre côté, un autre monde qui met en place une barrière psychologique. En faisant ce constat où on voit le croyant dans une position (implicite) de justification de sa croyance religieuse, il est important de dissocier son discours « médiatique », qui cherche à rendre compte d'une conviction religieuse rationnelle/morale en conformité avec les codes et valeurs occidentales, et son discours « ordinaire » qui n'est pas soumis à ces injonctions « séculières » implicites. (Gonzalez, 2014, p.230).

En dehors du cadre spatio-temporel « déterminant » le discours religieux, les récits de conversion répondent à un code spécifique. Ils sont en quelque sorte comparable à une œuvre d'art parce qu'ils obéissent à des règles formelles : un avant/un après, évolution de la pensée/tourments de l'âme, ... (Le Pape, 2015, p.26). Le récit peut d'ailleurs être réélabore au point d'être faussé, transformé ou occulté certains passages. De plus le récit est construit pendant la phase d'intégration avec les clercs et les autres candidats. Souvent la conversion est décrite comme une « libération » après une vie d'errance, de débauche ou sur-active (p.57). Les récits sont adaptés aux attentes de l'institution, c'est ainsi que le converti s'identifiera à de grandes histoires religieuses (par ex les récits bibliques) ou qu'il calquera son discours sur celui d'un théologien pour être en accord avec une foi institutionnalisée. C'est un « processus d'apprentissage/d'intériorisation des normes formelles » (p.60). Dans le même temps, le converti articule son discours personnel avec ceux des autres croyants pour ajuster ses propos, reprendre certaines assertions, ... L'entourage aidera le converti à trouver ses mots et à exprimer ses sentiments (p.61). Dans son livre, Loïc le Pape⁵⁵ nous rend compte d'un échange où on voit des propos de candidats qui sont repris par les clercs, dans une séance de questions-réponses, dans le but de leurs inculquer la façon acceptable de parler devant l'institution. C'est une « construction mutuelle du croire » (p.60). Les clercs

⁵⁵ Opc.,

font en sorte que les convertis imbriquent leurs histoires les unes avec les autres. Tous clercs privilégient le « collectif au détriment (ou à la place) de l'individu » (p.81).

D'un autre côté, les convertis racontent une « fiction historique » soit l'interprétation de sa propre histoire puisant dans les histoires fictives (Ricoeur, 1990, p.138). C'est « à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité » (p.139). Le récit n'est donc jamais éthiquement neutre. Il est le premier laboratoire du jugement moral » (p.167).

Il est fortement envisageable que les convertis eux-mêmes embellissent leurs récits car, pour certains, les raisons « réelles » de leur conversion demeurent inavouables. Pour tenter d'y déceler ces raisons inavouables, les clercs cherchent « à sonder les cœurs » pour y trouver du « pur et du sincère » (Le Pape, p.67). Parmi l'une des raisons, il y a la volonté de se convertir pour se marier. C'est une raison qui est très mal vue car l'adhésion à une religion doit se faire sous les auspices de la sincérité et de la conviction profonde.

Enfin lorsqu'on recueille un récit de conversion, il ne faut pas oublier que se joue une affaire d'interaction de face à face. On parlera d' « engagement distancié » lorsque le converti sera amené à relater un moment d'illumination qu'il commentera directement afin qu'il soit compréhensible par l'auditoire. En raison du regard d'autrui (à travers lequel on cherche une acceptation ou un refus) le discours tend à être relativisé pour parvenir à une « forme acceptable d'engagement public » (p.96). Pourquoi relativiser son discours ? Aujourd'hui se convertir c'est changer de camp et quelque part « trahir » un ordre familial, une tradition (non dite mais bien pensante), une communauté, une culture. Il n'est pas rare que le converti éprouve des difficultés à déclarer sa conversion et cela afin de préserver les parents (ou la famille) d'avoir à supporter une déception trop grande, voire insupportable (p.108).

Si nous avons parlé du « ressenti intérieur » ou de la « foi » comme étant une force motrice de la subjectivité religieuse, cette dernière revêt une dimension parfois plus large que ce à quoi nous sommes habitués.

Dans son étude, Anne-Sophie Lamine montre que les croyants participant aux rencontres interreligieuses ne limitent pas la foi à la transcendance, ils incluent également des aspects qui relèvent de l'éthique. Donc le « croire » porte, ici, une définition plus large que celle à laquelle nous sommes accoutumés. Il désigne alors d'une part « un contenu transcendant,

qui peut inclure Dieu, l'incarnation, la prière [...] et d'autre part un contenu immanent, de dimension éthique, qui selon eux [les croyants], fait tout autant partie de leur foi, et peut inclure la paix, la solidarité, le vivre-ensemble » (2004, p.126).

Il ne faut cependant pas croire que cette reconfiguration du « croire » amène les acteurs du dialogue interreligieux à la volonté de concourir à un syncrétisme des religions. Au contraire, bien des acteurs religieux ne souhaitent pas participer car ils ont peur de ne pouvoir défendre leur identité face à d'autres plus fortes, plus cultivées (p.242). C'est ce que la sociologue a pu observer lors de débats chrétiens-musulmans, parfois un musulman maîtrisera mieux le texte biblique qu'un chrétien ce qui poussera ce dernier à entreprendre une « ré-identification » dans le but de contrecarrer les arguments du camp « adverse » (p.251). On s'aperçoit que ces rencontres interreligieuses contribuent soit au renforcement de l'identité ou soit à des ajustements ou influences mutuelles (p.256).

6.2.3. Subjectivation du « Sujet » évangélique

Nous passons désormais à la dernière étape de notre analyse. Nous relèverons plusieurs facteurs qui participent à la construction identitaire des évangéliques sans en donner une liste exhaustive.

1) Le rapport à la Bible : il est évident que c'est le fondement même du christianisme et que c'est un acte central dans la vie d'un évangélique (comme dans celle de n'importe quel chrétien). On sait que les protestants se caractérisent par leur lecture individuelle au texte biblique. Le texte considéré comme sacré ne peut faire l'objet d'erreur et c'est à partir de lui que le monde sera observé et jugé. Les paroles bibliques donnent lieu à des représentations où s'exercent aussi des ressentis plus ou moins forts confortant le croyant dans ses convictions et ses actions.

2) Les chants religieux : loin de se limiter aux seuls plaisirs sensoriels qu'ils procurent, ils jouent un autre rôle important auprès des individus et de la communauté. Le contenu dogmatique sera plus facilement transmissible par le biais de chants religieux car l'évangélique sera amené de lui-même à les répéter inlassablement. Ils sont même susceptibles d'avoir plus d'impacts que le sermon du pasteur. Ils s'inscrivent aisément dans

un « répertoire théologique » (Gonzalez, 2014, p.61). Par exemple, le Cantique chanté et en même temps vécu par le croyant fournira une expérience « théologico-esthétique » propre à lui (p.62). Ils permettent en outre chez certains fidèles d'entretenir une relation directe de « je » et de « tu » (Jésus). L'organisation célèbre *Youth with a mission* a participé à réunifier les évangéliques par des chants emprunts de culture hippie des années 1960. Ce répertoire musical est même devenu une référence chez les évangéliques de toutes sensibilités. Ces chants portés par une nouvelle jeunesse ont rassemblés des communautés différentes pour célébrer Dieu et participaient à déconstruire ainsi les spécificités locales au grand dam des anciennes générations (pp.66-67). Dans le registre musical des « combats et de la victoire », la guerre spirituelle est passée du combat céleste (avec les anges) au combat terrestre (avec les humains). (p.68).

3) La glossolie ou la transe : est un état d'attente dans lequel on se prépare à recevoir, à être touché par le Saint-Esprit et qui transcende le corps et les émotions. Contrairement aux cérémonies religieuses formelles où les individus théâtralisent leurs gestes rituels et conservent un esprit critique sur le déroulement de celle-ci, les évangéliques qui recherchent le contact du Saint-Esprit semblent être traversés par les mêmes émotions car ils se retrouvent dans un état de conscience modifié. A cette occasion, leur discours oral devant les fidèles est empreint de passages bibliques et interpréter (eux-mêmes ?) dont le tiers responsable est le Saint-Esprit (p.122). Dans plusieurs de ses articles, Tanya Lührman relève que ce ne sont pas seulement les mots qui rendent l'individu évangélique mais bien la pratique à travers des expériences « surnaturelles ». C'est à travers les phénomènes d'absorption ou de transe que les évangéliques communiqueront avec Dieu : fer de lance de leurs subjectivités religieuses.

4) Les prières collectives : En dehors des rites cultuels qui renforcent l'idée d'appartenir à une même communauté, d'autres formes d'actions accentuent la construction identitaire. C'est le cas des « marches pour Jésus » qui visent à réaffirmer publiquement une identité chrétienne dans une société de plus en plus sécularisée (p.82). Par la présence des chrétiens dans l'espace public, il s'agit aussi d' « inverser le processus de sécularisation » (p.20). Entre autres comptons la « semaine universelle de la prière » mise en place par le Réseau évangélique Suisse qui vise à manifester l'unité des chrétiens et plus particulièrement l'unité des évangéliques, afin de se différencier des autres confessions chrétiennes (p.193).

Un élément constitutif de la foi évangélique est les coïncidences entre des actions mises en place par des évangéliques et des modifications dans le social. Comme pour le cas d'un lieu de drogue qui a fermé ses portes juste après l' « opération Josué » (p.78).

On peut aussi affirmer que la mobilisation collective accentue très certainement la prise de conscience collective d'appartenir à un groupe unifié et reconnu. Lors d'un rassemblement (prière pour la Suisse) mené par Etienne RoCHAT, les chants et la projection du film « Vision et mission pour notre pays » dans tous les cantons suisses marquaient la volonté de coordonner l'expérience de la multitude des sites locaux en assurant la présence simultanée d'un mouvement évangélique sur le territoire national (p.242).

5) Les médias et la « propagande » : L'utilisation ou la production de médias (cas pour les évangéliques) contribuent fortement à agir sur la subjectivation. On pourrait peut-être même parler de communautarisation virtuelle. La télévision donne à voir d'autres mondes, inaccessibles autrement, et permet de se réapproprier la réalité sociologique, ou plutôt une réalité sociologique, sous un angle différent. Il est ainsi possible pour le croyant de s' « auto-communautariser » en regardant des émissions chrétiennes spécialement apprêtées pour lui. La télé joue, sûrement, un rôle semblable à celui de la diffusion en masse des traductions et des textes « contestataires » en langue vernaculaire à l'époque de la Réforme.

Dans un autre registre, le fascicule « 40 jours de jeûne et de prière » s' « impose » aux fidèles. Le calendrier fonctionne comme une grille d'interprétation qui vient s'intercaler entre la Bible et son lecteur. Le fascicule joue sur la confiance que le destinataire accorde au Réseau évangélique Suisse. Il cherche à capter l'engagement du croyant pour communiquer des « conceptions » et objectifs particuliers. La capacité critique interne du fidèle s'en trouve amoindri en raison de la nature même de l'appel : faire la prière. Bien que l'objectif du fascicule soit une « politisation du spirituel » (p.205), quel fidèle serait en mesure de refuser (des prières) sans passer pour un traître ? (p.206).

Plusieurs sites internet tels que les sites EAER (Églises *évangéliques* apostoliques de Suisse romande), apostolique.net, topchrétien.com, sont porteurs d'une théologie systématisée » (p.173).

7. Conclusion

S'interroger sur la construction du « soi » en sciences humaines est une affaire qui remonte à très longtemps. Pourtant si familier à nos yeux, l'être humain est sans doute le sujet d'étude qui reste encore aujourd'hui insondable, tout comme le philosophe Alain le dit : « L'Homme est obscur à lui-même, il faut le savoir ». C'est la raison pour laquelle il m'a semblé impérieux de commencer ma recherche avec un regard épistémologique sur la subjectivité avant d'observer les « forces » qui agissent sur un évangélique et la manière dont il se construit dans sa communauté d'appartenance. Au final, comme j'ai pu le montrer dans mon mémoire, ce n'est pas tant le « Sujet » évangélique pour lui-même qui est le centre de ma démonstration mais plutôt le fait de se questionner sur un phénomène religieux prenant de plus en plus d'ampleur au fil du temps. J'ai voulu également mener une réflexion à partir de cette vision duelle qui consiste à appréhender l'individu 1) soit comme étant conditionné par la société (les déterminismes sociaux), 2) soit comme étant au contraire libéré de sa culture. Dès lors, mes différentes parties se présentent plus comme des outils analytiques et réflexifs propices à l'observation d'un phénomène religieux que la démonstration complète des processus de subjectivation chez des protestants évangéliques. Cependant le protestantisme évangélique n'a pas été choisi au hasard non plus, il est comme l'incarnation même de la « postmodernité » : soit l'expression d'une société trop moderne qui se dé-sécularise dans l'ère du XXI^e siècle. La question se pose alors : sommes-nous dans une phase « liminale » qui s'exprime par la résurgence des formes religieuses ?

Après avoir fait le point sur toute une réflexion épistémologique de la subjectivation du « croire » et avoir cerné (non pas dans son entièreté) le monde du protestantisme évangélique, je souhaite conduire une recherche ethnographique dans une Eglise évangélique dans la ville de Marseille. Le choix de Marseille n'étant pas anodin, premièrement il est intéressant pour moi (de tenter) de comprendre pourquoi ces dernières années de nombreuses Eglises ont vu le jour dans la cité phocéenne et deuxièmement de voir en quoi une ville cosmopolite (avec la présence d'une forte population musulmane⁵⁶) est à même de jouer ou non sur des identités évangéliques.

⁵⁶ Une raison de plus pour les évangéliques de « reconquérir » la ville.

8. Bibliographie :

Ouvrages:

BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999

Dionigi Albera, Katell Berthelot. *Dieu une enquête - Judaïsme, christianisme, islam. Ce qui les distingue, ce qui les rapproche*. Flammarion, 2013

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 2005

Gisel Pierre et Ullern Isabelle, *Le déni de l'excès : homogénéisation sociale et oubli des personnes*, Editions Hermann, 2011

Gonzalez, Philippe. *Que Ton règne vienne, des évangélistes tentés par le pouvoir absolu*. Genève, Labor et Fides, 2014

Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p.142

Hervieu-léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 2001

Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Éd. du Seuil, 2003

Lahire, Bernard. *L'homme pluriel*. Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2011

Lamine, Anne-sophie, *La cohabitation des dieux*, PUF, Paris, 2004

Mac Crae, Ronan, *Religion and the Public Order of the European Union*, Oxford, Oxford University press, 2010

Le Pape, Loïc. *Une autre foi : itinéraires de conversions en France : juifs, chrétiens, musulmans*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015

Obadia, Lionel, *L'anthropologie des religions*, Editions la Découverte, Paris, 2007

Piette, Albert. *Le mode mineur de la réalité : paradoxes et photographies en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 1992.

Piette, Albert. *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*. Paris, Métailié, 1999

Piette, Albert. *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*. Paris, Economica, 2003

Portier, Philippe. *L'État et les religions en France : une sociologie historique de la laïcité*. Presses universitaires de Rennes, 2016

Poulat, Emile, *Notre laïcité publique, La France est une république laïque*, Paris, Berg International, 2003

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990

Taylor Charles, *L'Âge séculier*, Seuil, Paris, 2001

Trigano, Schmuël, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Flammarion, 2001

Troeltsch, Ernst, *Protestantisme et modernité*, Edition Gallimard, 1991

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris, 2008

Weber, Max. *Sociologie de la religion*. Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski. Paris, Champs-Flammarion, 2006

Trigeaud, Sophie-Hélène, *Devenir mormon. La fabrication communautaire de l'individu*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des Religions », 2013

Willaime, Jean-Paul. *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, 1998

Willaime, Jean-Paul. *Sociologie du protestantisme*, coll. Que sais-je, PUF, 2005

Wilson, Bruce, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon press, 1976

Chapitres d'ouvrages :

Barth, Frederick, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans. Poutignat, P. et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249

Articles :

Bourdieu, Pierre. L'illusion biographique. In : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, juin 1986. pp. 69-72

Cassaniti Julia and Tanya Marie Luhrmann, Encountering the Supernatural A Phenomenological Account of Mind? *Religion and Society: Advances in Research* 2 (2011): 37–53 © Berghahn Books

Luhrmann, T. M., Howard Nusbaum, and Ronald Thisted, The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity, *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*, Vol. 112, Issue 1, pp. 66–78,

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1998), « Emique », *L'Homme*, vol. 38, n°147, pp. 151-166

SINDZINGRE Nicole , « RITES DE PASSAGE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 juin 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/rites-de-passage/>