



HAL
open science

Dynamiques identitaires au sein du christianisme : enquête ethnographique de trois communautés chrétiennes à Brest

Émilie Nicolas Neza

► **To cite this version:**

Émilie Nicolas Neza. Dynamiques identitaires au sein du christianisme : enquête ethnographique de trois communautés chrétiennes à Brest. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04134617

HAL Id: dumas-04134617

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04134617>

Submitted on 20 Jun 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License



Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Master Civilisations, Cultures et Sociétés
Ethnologie

DYNAMIQUES IDENTITAIRES AU SEIN DU CHRISTIANISME ENQUÊTE ETHNOGRAPHIQUE DE TROIS COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES À BREST



Emilie Nicolas (Neza)

sous la direction de Sergio Dalla Bernardina

2022 - 2023

Illustration de couverture : Photo prise lors de la veillée chrétienne oecuménique qui s'est tenue le 13 mai 2023 au 36 rue Voltaire, Brest.

UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE - BREST
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

**DYNAMIQUES IDENTITAIRES AU SEIN DU CHRISTIANISME
ENQUÊTE ETHNOGRAPHIQUE DE TROIS COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES À
BREST**

Mémoire présenté par
Emilie NICOLAS (Neza)
en vue de l'obtention du diplôme de
MASTER 2 RECHERCHE

Domaine : Sciences Humaines et sociales
Mention : Civilisations, Cultures et Sociétés
Spécialité : Ethnologie

2022-2023

Résumé

Ce mémoire propose une étude comparative de trois Églises chrétiennes de la ville de Brest, l'Église catholique Saint-Laurent, l'Église luthéro-réformée (EPUDF) ainsi que l'Église évangélique pentecôtiste Nouvel Espoir. L'objectif est d'interroger les dynamiques identitaires qui les traversent. Effectivement, si le catholique est le chrétien qui professe la doctrine de l'Église romaine, le protestant celui qui pratique le christianisme tel qu'énoncé lors de la Réforme du XVI^e siècle, et le pentecôtiste celui qui s'adonne à la pratique des charismes, il apparaît que faire partie d'une communauté croyante revêt d'enjeux plus importants. Ce travail d'ethnologie propose donc d'interroger le processus de construction de ces identités chrétiennes distinctives et la façon dont elles se maintiennent dans un paysage chrétien très diversifié.

Mots-clés : Identités religieuses - Identités chrétiennes - Églises Brest - Ethnographie

REMERCIEMENTS

J'adresse tous mes remerciements à,

Madame Bénédicte Rigou-Chemin, qui au hasard d'une rencontre s'est montrée disponible pour répondre à mes questionnements et a pris le temps de me guider vers la définition de mon sujet d'étude.

Monsieur Sergio Dalla Bernardina, en tant que directeur de mémoire, pour m'avoir aidé à trouver l'orientation par laquelle j'allais aborder ce travail de recherche.

Madame Géraldine Le Roux, pour avoir au cours de ces deux années de master veillé à nous fournir des clés de travail et indications essentielles à la réalisation de ce mémoire.

Je remercie pour finir les membres des Églises auxquelles je me suis intéressée ainsi que leurs prêtres et pasteurs pour m'avoir accueillie à bras ouvert et m'avoir fait confiance en me partageant une partie d'eux-mêmes, en me parlant de leur foi et leurs parcours personnels. Ce temps qui m'a été accordé lors des entretiens et discussions est ce qui m'a permis de mener à bien ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	12
Paysage brestois des appartenances au christianisme.....	12
Enjeux identitaires de l'appartenance religieuse.....	16
MÉTHODE.....	21
Choix des lieux d'analyse.....	21
Élaboration de mon objet d'étude.....	23
Constitution de mon mémoire.....	24
Une entreprise ethnologique.....	25
PARTIE I	
ENTRE CHRÉTIENS : LES REPRÉSENTATIONS INTERGROUPE.....	29
a) Des représentations intergroupes à l'oeuvre.....	29
a.1 Une tradition chrétienne en accord avec la forme originelle du christianisme.....	29
a.2 Le rejet d'une appartenance commune.....	34
a.3 Construction d'un pentecôtisme en opposition aux autres traditions chrétiennes..	39
b) Rôles et effets des représentations dans le processus identitaire.....	45
b.1 Cohésion du groupe et maintien de son identité.....	45
b.2 La différenciation intergroupe.....	47
PARTIE II	
TRAJECTOIRES CROYANTES ET GROUPE D'APPARTENANCE.....	51
a) Des processus d'identification différents.....	51
a.1 La transmission familiale.....	51
a.2 Justifier l'appartenance reçue.....	55
a.3 Des modèles différents selon les communautés.....	59
b) Changement de groupe d'appartenance.....	64
b.1 Trouver sa place.....	64
b.2 L'image de la communauté.....	67
b.3 Une communauté qui répond aux attentes personnelles.....	71
PARTIE III	
L'IDENTITÉ EN CHRIST : L'ÉGLISE PENTECOTISTE CRÉATRICE D'IDENTITÉ.....	76
a) Acquérir une nouvelle identité.....	76
a.1 La conversion, évènement crucial dans la vie du croyant.....	76
a.2 La construction du témoignage pentecôtiste.....	79
a.3 Socialisation et intégration à la communauté.....	83

b) Naître de nouveau, le baptême à l'âge adulte comme rite de passage.....	86
b.1 Une conception singulière du baptême.....	86
b.2 Un rite de passage.....	89
PARTIE IV.....	93
ENTRE GLISSEMENTS ET RENFORCEMENTS IDENTITAIRES.....	93
a) Redynamisation et mise en place de stratégies.....	93
a.1 L'Église Protestante Unie.....	93
a.2 L'Église catholique Saint-Laurent.....	95
b) Migrations, Églises et identités chrétiennes.....	99
b.1 Intégrer une Église locale.....	99
b.2 Les Églises communautaires.....	100
CONCLUSION.....	105
BIBLIOGRAPHIE.....	109
ANNEXES.....	115

INTRODUCTION

Paysage brestois des appartenances au christianisme

Le paysage brestois témoigne aujourd'hui d'une hétérogénéité des appartenances religieuses notamment au sein du christianisme par la présence de communautés chrétiennes de différentes confessions. La ville regroupe une vingtaine d'Églises et Chapelles catholiques plus ou moins actives, comme en témoigne la paroisse de Lambézellec, située au nord de Brest. Elle rassemble l'Église Saint-Laurent et les quatre Églises alentour, des quartiers de Bohars, Kérinou, Bellevue et du Dourjacq. La messe dominicale y est célébrée successivement dans chacune d'entre elles, en raison d'un manque de prêtres et d'un faible nombre de paroissiens. J'ai fait la connaissance de cette paroisse en entrant dans l'église de Kérinou un samedi soir à 18 heures, lors de la messe anticipée. Un petit hall sépare la porte de l'église de la salle principale, où est célébrée la messe. Deux paroissiennes y distribuent les livres des chants, en échangeant quelques mots avec les personnes qu'elles semblent connaître. Aux autres, elles indiquent ce que contient ce livret et les invitent à aller s'asseoir sur les bancs.

Lorsque j'arrive, elles sont prises dans des conversations, je me mets sur le côté. Au bout de plusieurs minutes à chercher leur regard, je finis par interpeller l'une d'entre elles, qui me dit d'entrer. Je me présente et énonce la raison de ma présence : Je suis étudiante, je travaille sur le christianisme et j'aimerais de ce fait discuter avec des membres de la communauté. Elle me répond que je devrais plutôt aller à l'Église Saint-Luc, décrite comme l'Église des jeunes, *cela serait plus intéressant pour moi*. Cette dernière a été restaurée en 2015, lorsqu'un curé a pris la décision de mettre en place la mission Saint-Luc, destinée aux jeunes catholiques. Des messes, activités et salles destinées au rassemblement des paroissiens sont mises en place, avec l'objectif selon la chargée de communication de la paroisse, de proposer *tout ce que les autres Églises de la ville ne peuvent pas faire*. Cette communauté rassemble ainsi une centaine de jeunes de moins de 30 ans, faisant apparaître un fort contraste générationnel avec les autres Églises de la ville.

Si les membres de la paroisse de Lambézellec m'ont à plusieurs reprises suggéré de me rendre à Saint-Luc cela traduit la scission qui existe entre cette dernière, qui propose une importante vie d'Église, et les Églises catholiques situées dans les bourgs de la ville, représentatives de la situation du catholicisme français. Les sociologues décrivent depuis plusieurs années le déclin de la croyance et de la pratique catholiques. Si en 1981, 70% des français reconnaissaient leur appartenance au catholicisme, ce chiffre descend à 38% en 2018 (Bréchon, 2019). Philippe Portier (2021) parle d'une décatholicisation, particulièrement chez les plus jeunes, cet écoulement quantitatif s'accompagne néanmoins selon lui d'une recomposition qualitative par la recherche d'une pratique catholique plus authentique.

À cette image, la paroisse de Lambézellec a aussi la particularité d'être depuis peu dirigée par un prêtre originaire de Lyon, où il fréquentait une paroisse catholique qui a cherché à développer une vie communautaire plus intense et rassemble désormais près de 2000 fidèles aux messes dominicales (Aubourg, 2021b). Dans cette optique, à la fin de la messe, ce dernier sort de l'église pour se mettre face à la sortie, les bras ouverts, il interpelle les fidèles qui se dirigent de chaque côté pour rentrer chez eux. Il m'expliquera plus tard qu'il regrette que les membres de son Église ne se parlent pas. C'est la raison pour laquelle il les présente les uns aux autres, en quelques mots, pour leur permettre d'engager une discussion. Lorsque je sors à mon tour de l'église, il vient à ma rencontre et me propose lui-même un entretien, étant très intéressé par ma démarche. Lors de cet entretien, je lui demande si sa paroisse a des liens avec d'autres Églises de la ville. Alors que je pensais à des activités officielles, il me raconte qu'il y a deux semaines il assistait, en réponse à une invitation par un couple d'amis, au culte de l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir.

La branche pentecôtiste du protestantisme tient ses origines aux États-Unis, dans les mouvements de Réveils au début du XX^e siècle. Cette confession chrétienne se caractérise par une volonté de retour à l'essence du texte biblique, accordant une importance première aux dons reçus par les apôtres lors de la Pentecôte. Ces croyants mettent ainsi l'accent sur le Saint-Esprit et leur pratique est guidée par des manifestations charismatiques (Willaime, 1999). L'Église Nouvel Espoir fait partie des sept Églises protestantes évangéliques de la ville et est la plus effective en termes de nombre de fidèles, comptant 200 à 300 personnes aux cultes dominicaux, le premier de 9h à 11h et le second de 11h à 13h. Cette communauté, qui vit depuis plusieurs dizaines d'années contribue fortement à l'histoire du protestantisme à Brest.

Anciennement appelée Église chrétienne évangélique, elle naît en 1937 par l'arrivée d'un pasteur suisse qui met en place des réunions publiques, celles-ci qui rassemblent au début une petite dizaine de fidèles, prennent rapidement de l'ampleur. Les guérisons et autres manifestations charismatiques attirent de nouveaux croyants, qui sont lors de la Seconde Guerre mondiale disséminés et dispersés. Le pentecôtisme survit au sein de quelques familles, mais l'évangélisation se poursuit par des prédicateurs laïcs. En 1950 Clément Le Cossec, pasteur à Rennes se rend à Brest une fois par mois, puis en 1968, dans les locaux de l'actuelle Église, Michel Pelletier prend en charge la communauté qui s'agrandit considérablement. Elle est aujourd'hui l'une des plus importantes communautés issues de la Réforme en Bretagne (Carluer, s.d.-a).

Cette confession du christianisme est marquée dès ses origines par une expansion mondiale et un caractère transnational. Il se développe en Europe et est introduit en France dans les années 1930 (Willaime, 1999). Depuis 1960 il connaît une croissance importante, représentant 10 % des protestants en 1960 contre 50 % aujourd'hui (Willaime, 2021). Cela nous montre que la situation du christianisme évangélique contraste avec celle des traditions chrétiennes plus anciennes qui font à l'inverse face à des phénomènes de perte de l'emprise religieuse. Comme le montrent les chiffres, les protestants dits historiques, qui s'inscrivent dans la continuité du mouvement luthéro-réformé représentent une minorité, 2 à 3% de la population française. J.-Y. Carluer dresse le portrait suivant du protestantisme en Bretagne :

« Le fait le plus marquant du protestantisme breton dans les années 50 est certainement l'essor considérable des assemblées pentecôtistes. [...]. À partir de 1950 près d'une vingtaine d'Églises, souvent importantes, s'édifient dans toutes les grandes villes de la province. Aujourd'hui les Églises pentecôtistes représentent une part majeure du protestantisme breton » (2003, p.276).

Bien que lorsque je fais remarquer au pasteur de l'Église Nouvel Espoir la place que tient son Église sur la scène religieuse brestoïse, il la compare aux *megachurches* évangéliques, bien plus conséquentes. Ces dernières se caractérisent par une taille très importante, rassemblant au moins 2000 fidèles par office. Elles proposent dans l'enceinte de l'Église une large gamme d'activités extra-culturelles, catalysant une vie communautaire intense (Fath, 2008). Bien que tout de même obligé de reconnaître la place qu'elle représente par rapport aux autres Églises de Brest. Située face à la cité scolaire de Kerichen, sous le boulevard Montaigne, elle se

caractérisé par l'engagement des fidèles dans la vie de l'Église ce qui permet son développement en termes d'actions ; comme la gestion de l'association Mosaïk qui propose une aide alimentaire aux plus démunis. Son image est aussi travaillée par la récente rénovation des locaux et de la devanture de l'Église, qui fait apparaître sur un mur blanc une enseigne rétro-éclairée affichant le nom de l'Église et son logotype (Annexe 1).

L'Église Nouvel Espoir se distingue des autres lieux de cultes protestants. Telles que des Églises évangéliques d'apparition plus récente, qui se rassemblent pour l'instant dans des locaux souvent non aménagés de l'extérieur comme l'Église ACER implantée en 2014 dans le quartier de Keredern. Ces Églises évangéliques partagent le paysage protestant avec l'Église protestante Unie située rue Voltaire dans le quartier Brest centre. Cette dernière est la seule Église appartenant à l'Église protestante unie de France (EPUF) de la ville. Cette dénomination est née en 2012, réunissant les Églises luthériennes et réformées afin de former la principale Église protestante de France. L'existence officielle de cette communauté date de 1832, permise par le maire de Brest qui accorde au pasteur Achille Le Fourdey un local et un budget pour célébrer les cultes protestants réformés (Carlier, s.d.-b). Le premier temple érigé en 1863 fut détruit durant la Seconde Guerre mondiale. Les protestants se retrouvent désormais dans un nouveau temple construit à partir de 1952. Peu connue dans le paysage brestois, cette communauté se caractérise par la fraternité présente entre ses membres, qui se sont retrouvés durant plusieurs années sans pasteur, assurant la continuité de l'Église eux-mêmes.

Comme nous l'avons vu, s'intéresser à une Église conduit à considérer l'existence des autres communautés chrétiennes. C'est la raison pour laquelle nous nous intéresserons précisément dans ce mémoire aux liens qu'elles entretiennent. Effectivement, si le Père Matthieu de l'Église Saint-Laurent dit avoir voulu, par curiosité voir comment se passait un culte pentecôtiste, cela ne l'a pas laissé indifférent. Touché par la ferveur religieuse dont ces chrétiens font preuve, il aimerait que naisse dans sa paroisse une vie d'Église plus dynamique. Plusieurs semaines après, alors que j'assiste au culte dominical de l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir, le pasteur commence sa prédication par une anecdote : la semaine passée, une femme est venue le voir à la fin du culte, ayant l'habitude de fréquenter l'Église Saint-Laurent, le prêtre leur a parlé de la ferveur présente dans cette Église, les invitant à s'en inspirer. Le pasteur pentecôtiste rappelle par cet exemple à ses fidèles qu'ils ont un rôle à jouer dans la ville, devant se présenter comme des modèles de foi. Cependant ce discours du

Père Matthieu sur les qualités des pentecôtistes est suivi d'un certain nombre d'éléments qui contribuent à rappeler l'importance de conserver ce qui les caractérise en tant que catholiques.

Enjeux identitaires de l'appartenance religieuse

Le parcours d'une paroissienne, catholique depuis son enfance, peut être représentatif de ce qui se joue dans le fait de se reconnaître dans une communauté chrétienne. Alors qu'elle a reçu une éducation catholique elle rencontre durant sa jeunesse des protestants pentecôtistes et participe dès lors assidûment aux cultes de leur Église. Ses parents, des catholiques largement engagés dans leur paroisse, lui interdisent de continuer cette pratique. Argumentant qu'il n'est pas concevable que leur fille devienne protestante :

« Et bah tout de suite ils ont dit “Anita tu vas pas te faire évangélique, nous on veut pas que tu devienne protestante. Y'a la même chose dans le renouveau charismatique” et donc ma mère m'a mise en contact avec. »

Ils la conduisent vers le renouveau charismatique, un mouvement interne au catholicisme qui naît dans les années 1960, s'inspirant fortement du pentecôtisme américain (Aubourg, 2021a). Ce mouvement est parfois désigné comme « l'enfant du pentecôtisme » à cause de sa pratique des charismes, caractéristiques du protestantisme pentecôtiste (Pina, 2001). Cet exemple de terrain sur lequel nous reviendrons de façon plus détaillée est significatif des enjeux qui se jouent dans l'appartenance à une communauté croyante. Il est effectivement apparu au cours du terrain mené dans ces Églises brestoises que reconnaître faire partie d'une Église ne revêt pas de la seule adhésion au contenu théologique de la confession à laquelle elle appartient.

Comme l'a montré Danièle Hervieu-Léger (2010), s'identifier à une tradition religieuse ne signifie pas forcément adhérer à l'ensemble de sa doctrine. C'est ainsi que Guy Michelat (1990) a mis en avant les critères selon lesquels les Français déclarent leur appartenance au catholicisme. Cela se fait par l'existence de croyances fondamentales et d'un système symbolique plus large, avec des échelles de croyances et des degrés d'implication et

d'adhésion. Ces appartenances distinctives font ainsi l'objet d'enjeux plus importants. Dans le cas d'Anita, la paroissienne que nous venons d'évoquer, changer d'Église signifie changer de groupe d'appartenance, *devenir protestante*, soit devenir autre, cela laisse apparaître les enjeux identitaires qui sont à l'œuvre.

Effectivement, se désigner comme catholique, protestant ou pentecôtiste implique de partager avec les autres membres du groupe une identité commune. Nous pouvons entendre par le terme d'identité chrétienne, ou plus précisément d'identité catholique, protestante ou pentecôtiste, le sentiment d'appartenance au groupe. Il s'agit donc d'identités collectives, qui existent par le sentiment d'unité que ressentent les membres d'une Église, notamment par le partage de nombreux traits identitaires tels que les « valeurs, modèles comportementaux et interprétatifs, emblèmes, imaginaire collectif, les savoirs partagés, etc. » (Ferréol & Jucquois, 2003, p.19). Dans le cas de l'appartenance religieuse il y a le partage de croyances communes ainsi que le fait de se reconnaître dans la lignée croyante de la tradition religieuse, son histoire. Ces éléments contribuent à former le « nous » auquel les individus s'identifient (Rocher, 1968).

Yves Bizeul (1991) rappelle à propos de l'identité protestante qu'il s'agit d'un objet qui s'étioule toujours en de multiples identités individuelles qu'il faut considérer. De plus, il est important d'envisager l'identité comme un phénomène relationnel et dynamique. L'identité n'est jamais une unité figée que l'on pourrait saisir dans son entièreté mais il s'agit plutôt de saisir les modes d'identifications et les référents identitaires qui la constituent. Dans l'étude de l'identité protestante Yves Bizeul relève le rôle important que jouent la relation et l'interaction dans l'identité, considérant que le groupe trouve son unité par rapport à ce qui lui est extérieur. Il écrit que :

« Le *nous* de la communauté s'exprime au travers de l'interaction verbale et que le repérage [...] d'un groupe doit passer par l'élaboration des mondes dans lesquels il pourrait se situer et par le traçage d'une série de *lignes d'univers*. Ce repérage en permettant d'exclure ce qui n'est pas l'individu ou le groupe, rend possible la mise en place de *frontières*. [...] On peut même dire qu'il n'existe pas de groupes qui puissent se définir sans qu'il soit tenu compte des interactions qu'il entretient avec son milieu, même si certaines communautés interagissent plus volontiers avec l'*out-group* que d'autres. » (1991, p.207)

Considérer et décider de placer son regard au niveau de la rencontre intergroupes est l'approche proposée par Fredrik Barth (1995) dans le cadre d'une réflexion sur les mécanismes qui conditionnent l'émergence et le maintien des groupes ethniques. Pour lui, c'est dans la rencontre avec un groupe du même ordre que les individus sont amenés à rendre manifeste l'appartenance et l'exclusion, ce qui constitue une activité continue d'expression et de validation. Le processus de construction identitaire s'opérerait alors essentiellement lorsque les membres du groupe sont amenés à s'affirmer face à ceux qui en sont extérieurs. L'identité ne pouvant être perçue que lorsqu'elle est endossée. Cette approche relève d'une conception de l'identité qui trouve sens dans l'altérité (Aebischer & Oberlé, 2016).

Ainsi, nous tenterons dans cette étude comparative de déterminer comment ces identités chrétiennes sont produites, au-delà du contenu théologique, afin de voir en quoi les frontières qui séparent ces traditions religieuses semblent importantes pour le maintien de ces identités distinctives. Pour cela nous nous concentrerons dans la première partie sur les relations intergroupes afin de voir quelle est la place des autres dans le discours et son rôle dans le processus identitaire. Dans la deuxième partie nous nous pencherons sur les trajectoires croyantes pour mettre en lumière la façon dont les identités chrétiennes sont produites. Nous nous intéresserons ensuite dans la troisième partie à la conception de l'identité chrétienne proposée par l'Église pentecôtiste par le biais de divers procédés. Enfin, la quatrième partie se veut plus ouverte, analysant deux phénomènes qui traversent les Églises de la ville de Brest.

MÉTHODE

Choix des lieux d'analyse

Lorsque j'ai commencé à réfléchir à mon sujet d'étude en mai 2021 il était nécessaire de prendre connaissance des différentes Églises de la ville et de leur demander leur accord pour réaliser ce travail de recherche auprès de leur communauté. À partir de cela j'ai fait le choix de me concentrer seulement sur cinq d'entre elles : l'Église Protestante Unie, une Église évangélique pentecôtiste particulièrement influente dans la ville et une autre appartenant au même mouvement mais qui bénéficie d'un essor moins important. Pour les Églises de confession catholique, l'Église Saint-Louis située au centre-ville de Brest et une Église catholique moins fréquentée comme l'Église Saint-Laurent. Je me suis ainsi familiarisée avec ces communautés jusqu'au mois de septembre en prenant connaissance des célébrations religieuses et des activités internes et externes aux murs de l'Église qui y étaient organisées. Les observations que j'ai réalisées jusqu'à fin septembre étaient assez floues pour moi, ne sachant pas encore précisément les délimitations de mon sujet d'étude ni l'orientation par laquelle j'allais l'aborder.

Cependant au cours des semaines ce choix des lieux d'analyse s'est précisé, par rapport aux dynamiques et enjeux qui émergeaient du terrain. Un choix plus pertinent que la désignation faite en amont s'est alors dessinée. La mise en relation des deux Églises évangéliques pentecôtistes pouvait être intéressante mais dans la réalité elles n'ont pas de lien direct. Quant aux Églises catholiques, les membres de l'Église Saint-Laurent ont beaucoup mentionné l'Église Saint-Luc, et peu celle de Saint-Louis. Ainsi, je me suis vue réduire mon étude comparative à trois communautés, appartenant chacune à une confession particulière : une Église catholique, une Église évangélique pentecôtiste et une Église protestante luthéro-réformée (Annexes 2 et 3) .

C'est au sein de ces communautés que j'ai passé le plus de temps, les mois passant je n'ai finalement pas pu mener autant d'entretiens dans les autres Églises. Ces dernières ne constituent de ce fait pas des lieux d'analyse à proprement parler mais elles apparaissent tout

de même à titre d'exemple au cours de l'analyse, faisant partie du paysage brestois. Il n'était physiquement pas possible de mener une observation et une implication active dans chacune de ces communautés sur une même période, principalement parce que les offices dominicaux sont tous célébrés aux mêmes heures, entre 9h et 12h30. D'autres temps sont organisés au cours de la semaine, les messes catholiques sont célébrées chaque matin, les membres de l'Église protestante se réunissent régulièrement pour des études bibliques, ceux de l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir se retrouvent également un soir par semaine pour une réunion de prière. Durant les premières semaines de terrain je me rendais dans différentes Églises durant une même semaine, toutefois je me suis rendu compte que cela ne me permettait pas d'entrer réellement dans la vie de la communauté.

Ainsi, pour tenter de percevoir les dynamiques qui traversent ces Églises et comprendre ces croyants en m'intégrant à la vie de la communauté il m'a fallu m'intéresser à une seule Église à la fois, en faisant durant quelques semaines abstraction des autres. J'ai pour cela décidé de me concentrer successivement sur chacune d'entre elles. J'ai commencé par l'Église Nouvel Espoir durant les mois de septembre à novembre, l'Église Saint-Laurent de novembre à fin décembre, puis l'Église Protestante Unie durant les mois de janvier et de février 2022. J'ai tout de même continué en parallèle à me rendre ponctuellement dans les autres communautés parce que j'avais des entretiens de prévus ou qu'il y avait des évènements particuliers. Je me suis également rendue dans les deux Églises qui interviennent ponctuellement dans cette analyse, en commençant mes observations à l'Église Saint-Louis en septembre puis à Saint-Luc début janvier 2022, suite à l'insistance des membres de l'Église Saint-Laurent qui m'invitaient à connaître ce que mettait en place la mission Saint-Luc. Cette organisation m'a permis de mieux percevoir les dynamiques de ces communautés grâce à l'immersion dans la vie communautaire. Me rendre ponctuellement dans d'autres Églises que les lieux d'analyse était nécessaire pour avoir une vision plus complète des dynamiques que traversent les Églises étudiées.

Élaboration de mon objet d'étude

Mon travail de collecte de données s'est basé sur plusieurs méthodes, leur combinaison est nécessaire au travail de terrain, comme le rappelle Olivier de Sardan (1995) qui relève quatre grands types de collectes de données. D'abord l'observation participante qui se constitue d'observations et d'interactions avec les informateurs, il qualifie les données récoltées par ce biais par le terme de « données d'imprégnations ». En deuxième lieu, les entretiens formels et informels produisent des données conversationnelles indispensables à l'entreprise ethnologique. Les dispositifs de recension permettent également de fournir des données chiffrées quantitatives et qualitatives nécessaires à la contextualisation et à la précision des autres données. Enfin, il mentionne l'utilisation des sources écrites.

L'étude présentée dans ce mémoire s'appuie sur la réalisation de dix-neuf entretiens semi-directifs, huit avec des membres de l'Église Saint-Laurent, six dans l'Église Protestante Unie et cinq dans l'Église pentecôtiste. De nombreuses données me sont parvenues par les conversations avec les membres ou par les membres entre eux lors des célébrations. Ces entretiens plus informels étaient souvent très complets, il y en a eu cinq avec des membres de l'Église Saint-Laurent, huit dans l'Église Protestante Unie et six dans l'Église pentecôtiste. Deux entretiens collectifs ont également été réalisés, l'un dans l'Église Protestante Unie et l'autre dans l'Église pentecôtiste. Ce type d'entretien permet d'accéder aux échanges des membres entre eux par rapport à ce que chacun énonce, que ce soit des réactions ou des discussions. Cela représente finalement la rencontre avec une quarantaine de chrétiens, treize catholiques, quinze protestants luthéro-réformés et onze chrétiens pentecôtistes.

Ce travail est donc le fruit d'une implication dans la vie de ces Églises en participant aux cultes et messes ainsi qu'aux différentes réunions et activités ainsi qu'en répondant favorablement aux invitations des membres qui se retrouvent occasionnellement en dehors de la communauté. L'observation participante s'est montrée nécessaire dans ce travail. Me présentant au début aux horaires des messes et des cultes j'ai rencontré la difficulté de ne pouvoir vraiment approfondir les conversations avec les membres de ces Églises. Arrivant quelques minutes avant la célébration, et quittant le lieu plus ou moins rapidement à la fin, ils étaient parfois peu disposés, sinon disponibles à ma sollicitation.

J'ai donc pu passer du temps avec les membres de la communauté en participant aux maraudes ou aux distributions alimentaires qu'organise l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir. Pour ce qui est de l'Église Protestante Unie c'est principalement lorsqu'une fois par mois est organisé un « culte autrement », étant un culte réalisé de manière à faire participer tous les fidèles afin qu'ils apprennent à se connaître. Pour cela, le pasteur invite les personnes à se mettre par petits groupes et à réfléchir ensemble, le culte se construit par l'interaction entre les fidèles. Cela me permet de créer des liens, dans l'honnêteté de ma démarche et également d'accéder à des informations en dehors des temps d'entretiens. Pour l'Église Saint-Laurent j'ai notamment pu participer aux réunions de préparation au baptême des enfants et aux messes célébrées en semaine auxquelles se rendent souvent des personnes retraitées, qui sont plus disponibles.

Constitution de mon mémoire

En parallèle de ma présence sur le terrain, j'ai tenté de constituer un corpus de sources. Il s'agissait de rassembler les ouvrages et études qui pourraient servir à ma recherche et qui permettent de déterminer un angle d'approche qui n'a pas déjà été traité. Toutefois, la lecture de la littérature existante m'empêchait de percevoir ce qui émergeait réellement du terrain. C'est la raison pour laquelle à partir de janvier 2022 je me suis concentrée seulement sur les données que j'avais récoltées, en mettant de côté les lectures qui influençaient ma vision du terrain, m'amenant à percevoir certains axes plutôt que d'autres. Effectivement ce travail de recherche doit se construire à partir des données empiriques, qui elles-mêmes suggèrent les concepts à utiliser (Flick, 2009).

Ainsi, ce n'est qu'après plusieurs mois à récolter des données sans avoir une idée de la forme qu'allait prendre cette recherche que mon plan et ma problématique se sont dessinés. Bien que la ligne directrice et les grands points m'étaient apparus dès le départ, ce n'est qu'en ayant une vision plus générale du terrain que j'ai pu les traiter et les assembler, ayant à partir de ce moment une idée des enjeux principaux. Voyant ainsi tous ces éléments entrer en résonance et se compléter jusqu'à en dégager différentes parties. Cela est un long processus,

rendu possible par un temps relativement long passé sur le terrain. Certains éléments apparaissent de façon moins évidente, c'est pourquoi l'usage du carnet de terrain ainsi que l'enregistrement puis la transcription des entretiens menés se sont montrés essentiels. Cela m'a permis de relire plusieurs fois ce que j'avais vu ou entendu, et ainsi de déceler la pertinence de certains éléments, qui n'étaient pas apparus au premier abord (Rémy, 2014).

La structure de ce mémoire ne s'est dessinée qu'à la fin de l'année universitaire car il m'a fallu cerner mon sujet, le comprendre, et m'assurer de relever les dynamiques qui traversaient ces communautés. C'est la raison pour laquelle, en avril 2022, s'est présentée à moi la nécessité de faire un choix entre le fait de répartir mon temps entre la description ethnographique et la rédaction et l'analyse de l'état de l'art ou la possibilité de laisser de côté cette dernière. Il m'a paru plus intéressant de penser ce travail sur deux ans et d'ainsi me consacrer pour le mémoire présenté en première année de master à la description du terrain préparatoire, la description ethnographique étant essentielle. Le travail réalisé durant la seconde année de master était donc de proposer une analyse de ces données ethnographiques par la mobilisation de références théoriques. Cela a permis d'articuler les observations réalisées dans ces communautés brestoises avec ce que d'autres études ethnologiques font apparaître afin d'en montrer les apports et les controverses.

Une entreprise ethnologique

Pour finir ce point méthodologique, nous pouvons tenter de préciser la nature de la démarche ethnologique en considérant dans un premier temps l'approche phénoménologique qui considère la réalité telle qu'elle se présente aux acteurs. L'ethnologue cherche alors à percevoir et à transcrire la manière dont les individus interprètent et se représentent le monde dans lequel ils vivent. Dans le cas de notre sujet, la croyance devient une représentation sociale qu'il s'agit d'ethnographier et de décrire la façon dont celle-ci change d'un groupe à l'autre (Sperber, 1981). Il importe de chercher à porter un regard inconnu sur le terrain et ainsi de laisser les éléments apparaître par eux-mêmes. Laplantine (2010) rappelle que l'ethnographie est d'abord une activité d'observation, il s'agit ensuite d'écrire ce que l'on

voit. Pour cela il ne faut pas espérer trouver ce que l'on s'attend à voir mais s'étonner du plus familier. Cette approche cherche à reconstituer l'argumentaire des informateurs (Geertz, 1973).

Cependant ce niveau interprétatif s'oppose au regard plus objectiviste qui cherche à retrouver derrière les significations proposées par les acteurs des interprétations autres. Cela ne donne pas lieu au même résultat. Effectivement, comme le montre Roland Barthes (2010) le chercheur doit choisir la position qu'il adopte par rapport à son objet de recherche. Il présente le dilemme qui existe entre la possibilité de préserver la beauté du mythe que l'on observe, en reprenant et en tentant de conserver le discours véhiculé par la communauté. Et celle de produire un désenchantement, en cherchant à déconstruire ce qui se passe pour tenter de comprendre ce qui est invisible aux yeux de ceux qui participent au maintien de cet objet comme mythe, remettant de ce fait en cause les représentations officielles. Ici, il n'est pas question de chercher à enchanter une certaine croyance religieuse, ni même de faire valoir une confession plutôt qu'une autre, mais de tenter de percevoir les enjeux identitaires à l'œuvre dans ces communautés. De plus, le choix de réaliser une étude comparative permet de ne pas se confondre dans la préservation d'une pensée mais bien de s'intéresser à voir les controverses.

Pour finir rappelons que bien que ce travail ait vocation à rendre compte de ce que sont ces communautés chrétiennes et des enjeux qui les traversent, il est nécessaire de rappeler que ce travail est ce qu'il est en raison du regard qui y a été porté. Il n'est donc pas envisageable de prétendre réaliser une observation dépourvue de toute orientation, ma restitution comportant inévitablement la part de ma subjectivité, tout être humain interprétant son environnement à partir d'un cadre de référence. Il faut donc considérer que j'ai été amenée à privilégier certains éléments plutôt que d'autres, qui ne me sont pas apparus. De plus, j'ai pu orienter les réponses des individus par la façon dont je me suis présentée ou par la formulation de mes questions. Il est donc indispensable de relever le fait que je deviens moi-même actrice de ce terrain, puisque les individus ont conscience de ma présence et ils sont donc amenés à adopter certains comportements.

Georges Devereux (2012) décrit la façon dont le sujet d'étude et l'observateur se voient chevauchés, la présence de ce dernier produisant des déformations qui ne peuvent être éliminées. Pour tendre le plus possible vers l'objectivité espérée mais inatteignable, il faudrait

chercher à faire paraître le plus possible les modalités de l'observation, en considérant les perturbations qui deviennent des données significatives et les plus caractéristiques de la recherche. Il s'agit alors non plus seulement de chercher à rendre compte de ce à quoi peut ressembler la communauté, mais de déplacer le regard au niveau de la rencontre entre l'observateur et son terrain. Ainsi, le plus souvent les modalités dans lesquelles ont été énoncés les propos des informateurs sont décrites, en donnant au lecteur les éléments permettant de percevoir le contexte dans lequel les données sont apparues. Particulièrement lorsque celles-ci proviennent du discours.

Effectivement, lors des entretiens, savoir quel est mon objet d'étude conduit directement les individus à orienter leurs discours, notamment vers la question identitaire. Ils retracent alors leur parcours ou mettent en avant les traits qui les caractérisent, ce qui n'aurait peut être pas été le cas si mon objet était autre. Il m'a donc fallu plusieurs fois réfléchir à la façon dont j'amenais les individus à me parler d'eux. Cela permet néanmoins de voir la façon dont le croyant veut que je le perçoive afin de se donner une identité à travers l'image qu'il construit de sa personne dans son énonciation et dans ses énoncés.

PARTIE I

ENTRE CHRÉTIENS : LES REPRÉSENTATIONS INTERGROUPEES

a) Des représentations intergroupes à l'oeuvre

a.1 Une tradition chrétienne en accord avec la forme originelle du christianisme

Lors des entretiens semi-directifs ou des discussions avec les membres de ces communautés chrétiennes, ces derniers ont parfois pris pour exemple les autres confessions internes au christianisme pour présenter la leur. Leurs connaissances sur les croyances et pratiques des autres chrétiens se basent soit sur une expérience personnelle dans d'autres Églises soit sur des idées généralement véhiculées. Il est apparu sur le terrain que ces croyants, tant de confession catholique que protestante, prennent significativement les mêmes exemples pour se différencier. C'est notamment le cas de l'origine, mettant en avant le fait que leur pratique descende directement d'un groupe du passé qui pratiquait le christianisme de cette manière. Ils se réfèrent ainsi à l'évènement fondateur, gage de la légitimité et du bien-fondé de leur pratique, puisqu'au sein de la même religion apparaissent des différences théologiques significatives. Il convient alors, pour chacun de ces chrétiens, de rappeler à quoi se réfère leur Église afin de montrer la conformité de leur pratique avec ce qui était à l'origine, c'est-à-dire la pratique chrétienne telle qu'elle doit être, celle qui n'a pas été altérée par la main humaine.

Le message de l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir met l'accent sur l'évènement de la Pentecôte, lorsque le Saint-Esprit se révèle aux apôtres. L'importance accordée à cet évènement relaté dans les *Actes des Apôtres* s'inscrit dans la construction d'une tradition religieuse basée sur le modèle de l'Église primitive formée au temps de Jésus. C'est à celle-ci que se réfère le pasteur lors de ses prédications pour inciter les fidèles à prendre exemple sur ce modèle. Ce modèle est mis en avant par les croyants eux-mêmes lorsqu'ils expriment ce

qu'ils pensent être la *bonne façon d'être chrétien*. Jean-Luc, qui fréquente l'Église pentecôtiste depuis une dizaine d'années, fait apparaître dans son discours la révélation extraordinaire qu'il a eue de Dieu, en comparaison avec l'éducation catholique qu'il a reçue lorsqu'il était enfant. Cela *consistait seulement à suivre des cours de catéchèse et accompagner sa mère à la messe*, des éléments qu'il utilise pour présenter une foi catholique superficielle par rapport au christianisme évangélique dans lequel il a pu vivre une expérience spirituelle plus intense. Pour lui, l'Église catholique s'est éloignée de l'essence de la foi chrétienne par rapport au message réellement transmis par les disciples de Jésus, que ces chrétiens pentecôtistes cherchent à imiter. Il dit ceci :

« Le christianisme, on va le schématiser par une droite et il va y avoir un moment où il va y avoir une légère déviation et donc le christianisme va s'éloigner de son essence, pour y revenir. C'est dans l'Histoire justement, dans les civilisations dans lesquelles le christianisme s'est construit, notamment par exemple une des plus grandes subversions de la foi chrétienne telle que Jésus la voulait : l'Église primitive, tous les chrétiens la prennent comme un modèle. C'est vrai dans son essence mais pas dans son modèle, le modèle il était circonstanciel, y'avait forcément des choses qu'on peut pas appliquer nous. »

Les chrétiens pentecôtistes prônent un christianisme minimaliste qui se veut au plus proche de la pratique des premiers chrétiens (Aubourg, 2020). Ils considèrent que l'Église catholique notamment, au fil des siècles, a intégré dans sa pratique un nombre important d'éléments qui n'existaient pas à l'origine.

Nous pouvons nous pencher sur la façon dont les catholiques perçoivent à leur tour l'existence des autres Églises chrétiennes. Le Père Matthieu, prêtre de l'Église Saint-Laurent et l'une de ses fidèles, Monique, ont tous deux, lorsqu'au cours de l'entretien je les ai questionnés sur leur rapport aux différences entre les doctrines chrétiennes, commencé par exprimer l'importance qu'il faut accorder à se sentir unis entre chrétiens. Ils mentionnent les qualités qu'ils accordent aux autres confessions, Monique relevant le fait qu'elle apprécie *la simplicité du protestantisme*. Ce qu'elle regrette parfois au sein de sa propre Église, notamment par rapport à la question de la sacralité accordée à la figure du curé, qui tend selon elle à hiérarchiser les membres de la communauté. Le Père Matthieu tient à rappeler le fait que les différentes Églises ont à prendre exemple les unes sur les autres, et que lui-même apprécie la conception de la foi protestante, qui met l'accent sur l'expérimentation d'une

relation personnelle avec Dieu et le fait de savoir en parler. Étant particulièrement sensible au mouvement pentecôtiste il dit également beaucoup aimer la ferveur présente chez ces chrétiens.

Toutefois, malgré les qualités attribuées aux autres Églises, ces dernières font aussi l'objet de reproches. Pour le Père Matthieu, les protestants ont restreint leur compréhension des textes bibliques à propos de la Vierge Marie et de l'adoration des saints. Il rappelle que ces éléments considérés dans le catholicisme ne sont pas le fruit d'une invention mais la *simple compréhension des Évangiles*, ce qui répond directement à la critique que les protestants portent habituellement aux catholiques. Ce prêtre rappelle tout de même la bonne entente entre chrétiens, il exprime être en accord avec les revendications de Martin Luther qui met l'accent sur la foi et la grâce.

Cependant, cette valorisation est suivie du rappel que bien que l'intention soit juste, il y a sûrement eu une prédication mal comprise de la part des protestants, ce qui les a conduits à considérer certains traits avec excès. En faisant fi de figures telles que Marie ou les saints et en mettant l'accent sur la transformation de l'individu lors de sa conversion, il considère que les protestants sont amenés à tenter de se sauver eux-mêmes. Il leur reproche alors d'avoir opéré à un durcissement de la doctrine chrétienne :

« Il y a eu un durcissement chez les protestants par rapport à ça, c'est une prédication chrétienne qui a pu être mal comprise et qui a pu exalter l'effort humain, en gros je me sauve moi-même en fait. C'est le risque. Par exemple, à mon avis la Vierge Marie c'est exactement le parfait exemple de la grâce accueillie, de la foi donnée, Marie c'est pile-poil l'Évangile en fait. Quand Jésus dit "voici ta mère" aux disciples au pied de la croix c'est pas les catholiques qui ont inventé ça hein c'est Jésus qui a dit "voici ta mère", donc, prendre Marie comme mère dans son coeur, dans sa vie c'est pas la mettre sur un piédestal mais c'est accueillir la parole de Jésus dans l'obéissance à sa parole. Donc c'est pas un truc de catho, c'est l'Évangile. »

Il cherche alors à affirmer que ce qu'il considère en tant que catholique correspond directement à ce que Jésus voulait, ils ne font alors qu'obéir à ce qui est énoncé dans les Évangiles. À l'inverse, les protestants qui ne reconnaissent pas ces éléments commettent un oubli par leur mauvaise interprétation. Monique, paroissienne de l'Église Saint-Laurent, pointe également cette mauvaise compréhension de la pratique chrétienne chez les catholiques traditionalistes qui, pour elle, revendiquent se rattacher à des traditions qui

n'auraient pas de fondement, comme l'utilisation du latin pour célébrer la messe. De plus, cela les empêcherait de réellement vivre la messe puisqu'ils ne comprennent pas la langue dans laquelle elle se tient. En ce sens, pour elle, ces chrétiens sont comme les protestants distancés d'une pratique qui correspondrait à la forme originelle.

Ainsi, comme les chrétiens pentecôtistes, les catholiques expriment l'importance fondamentale de se rattacher à ce qui était pratiqué au commencement. Les paroissiens de l'Église Saint-Laurent qualifient souvent leur propre tradition religieuse comme emprunte de plus de légitimité par rapport aux autres, apparues plus récemment. Cependant, ils ne se réfèrent pas aux chrétiens du temps de Jésus mais à ce qui est énoncé par la tradition catholique qui par son ancrage historique bénéficie d'une certaine légitimité, contrairement aux formes plus nouvelles comme le pentecôtisme qui par son développement plus récent représente un éloignement du message premier.

Anita qui est issue d'une famille catholique a connu le protestantisme évangélique pentecôtiste durant son adolescence, au hasard d'une rencontre. Elle se retrouve alors dans une forme de christianisme dit charismatique, expérimentant différents charismes tels que les guérisons ou encore le parler en langues. C'est de cette expérience et de son retour dans *la religion de ses parents* comme elle la qualifie qu'elle met en avant l'ancrage historique de l'Église catholique, décrite comme *la première des premières*. De ce point de vue, la pratique des pentecôtistes lui paraît trop superficielle malgré la réelle expérience de Dieu qu'elle leur accorde.

Une quarantaine d'années après cette expérience, elle remarque que les pentecôtistes, qui s'attachent à la relation personnelle que le croyant entretient avec Dieu, accordent trop d'importance aux louanges, ce qui est appréciable, mais qui parce qu'ils s'en contentent, délaissent les prières, qui représentent pour elle l'élément le plus important de la vie du chrétien. De plus, l'instance centrale que représente le Vatican contribue à démontrer qu'au sein du catholicisme il y a l'assurance que les décisions soient prises avec raison, par leur caractère officiel et sacré, étant énoncées par le pape. Puisqu'ils revendiquent une pratique qui est au plus proche de la forme originelle, nous pourrions nous interroger sur la façon dont ils comprennent les changements qui ont été effectués au cours des siècles. Il apparaît que le fait qu'ils soient énoncés par le Saint-Siège est gage de leur sérieux :

« Fin vous voyez dans l'Église catholique il y a l'obéissance, et puis on marche en rang, et en même temps il y a l'Esprit, qui souffle où il veut et nul ne sait où il va... Il faut obéir à l'Esprit-Saint mais il faut rester un peu cadré quand même. Il y a pas de raison que la foi ça soit facile. Ça c'est un peu facile de rencontrer des gens, de chanter ensemble et tout ça mais dans l'Église catholique il y a un approfondissement de la foi et on peut se former... Il y a plus de profondeur chez les catholiques quand même, et puis il y a l'Histoire ! Ça fait 2000 ans quoi ! Les évangéliques ils ont une réelle expérience de Dieu, mais toute l'Histoire qu'il y a dans l'Église catholique, c'est la première des premières quoi. C'est la source... »

Pour le peu de catholiques l'ayant mentionné, le protestantisme, bien que légitime, manque d'éléments importants qu'il a abandonnés par rapport au catholicisme. Cette croyante rappelle alors que malgré le bien qu'elle a trouvé dans les Églises protestantes elle n'y a pas trouvé tout ce qu'il fallait :

« Et puis ils ont pas la communion chez les évangéliques vous savez, ils ont pas la communion, ils ont pas le sacrement de réconciliation et... fin il y a beaucoup de choses qu'ils ont pas. Et puis ils ont pas les mêmes prières que nous, mais ils prient très bien hein ! Ils prient très bien mais je dis pas que c'est superficiel... »

Ainsi, contrairement aux chrétiens pentecôtistes, ils ne se réfèrent pas forcément à une forme qui serait première, mais plutôt à celle qui fait gage de légitimité. De cette manière, il ne s'agit pas forcément de chercher la forme originelle mais d'accepter les changements perpétrés par le Vatican qui est capable de diriger la pratique des fidèles conformément à la volonté de Dieu. Cela est énoncé dans le cadre légitime et sérieux de l'institution romaine, le reste est de l'ordre de l'humain, ce qui représente donc une dérive.

Cette vision diverge parfois au sein même du catholicisme avec le catholicisme dit traditionaliste, tel qu'il est pratiqué à Brest dans la chapelle Sainte-Anne. Je rencontre Yves dans l'église Saint-Laurent où il vient faire de l'entretien. Alors que je pense qu'il fréquente cette Église, il me reprend avec étonnement, insistant sur le fait qu'il *appartient à la Chapelle Sainte-Anne*. Ce croyant me dit tenir à cette appartenance parce qu'il est attaché à la tradition et qu'il tient au rite traditionnel. Il fait référence à la tradition religieuse dont il a hérité par le biais de la transmission familiale, mais il poursuit en rappelant que cette pratique correspond à *ce que l'on faisait dans le temps*. Ces catholiques pratiquent ainsi la messe en langue latine et s'opposent activement au Concile Vatican II. Il insiste sur l'importance d'avoir conservé des traditions du temps du pape Grégoire I^{er}, comme celle des tenues portées par le prêtre

pour la messe. Cela représente pour lui la forme première du catholicisme, qu'il faut continuer de pratiquer. À l'inverse, les catholiques qui célèbrent ce qu'il appelle la messe moderne sont pour lui éloignés de cette forme originelle, notamment par les changements mis en place par le pape, qui altèrent la foi catholique. Il compare cette démarche à celle du protestantisme :

« Nous, à la Chapelle, on est pas pour, on est contre le concile Vatican II parce que nous on peut pas accepter, parce que c'est des trucs réformés, c'est un peu comme les protestants, sauf qu'ils chantent la chanson de la Vierge Marie, mais autrement c'est rare qu'ils chantent en latin, c'est très rare, mais ils déforment les chants, les airs du chant grégorien, ils déforment tout ! Tandis que nous, quand on chante, on respecte le texte latin du temps du pape Grégoire, et ça fait que nous la tradition on a toujours... ça a toujours été. Eux, ils ont laissé tomber les chants grégoriens par exemple. »

Ce croyant utilise plusieurs termes qui mettent en avant sa vision péjorative des pratiques chrétiennes non traditionalistes, celles-ci *déforment* et ont abandonné ce qui était. Contrairement à leur Église qui *respecte le texte latin*, et qui fait ce qui *a toujours été*. Il précise qu'ils n'ont de catholique que le fait de considérer la place de la Vierge Marie, mais que par leur pratique du christianisme ils s'en détachent entièrement. Ce croyant semble accorder davantage d'importance à la forme par laquelle le catholicisme est pratiqué qu'à son credo.

Face à l'existence des différentes confessions chrétiennes, chaque Église revendique correspondre à la forme non altérée de cette religion. Qu'ils se réfèrent à l'Église primitive, à la Réforme protestante ou à l'institution catholique, ce point de référence constitue pour eux le gage de la légitimité de leur pratique, contrairement aux autres Églises qui ont subi des ajouts ou des oublis.

a.2 Le rejet d'une appartenance commune

La dichotomie apparaît donc dans le discours auprès d'un interlocuteur extérieur à la communauté par la référence à ce que les autres chrétiens font de façon incorrecte. Cet enjeu de la bonne compréhension anime également le discours protestant, qui est né au XVI^e siècle

d'une volonté de retour aux textes bibliques par rapport à la compréhension qu'en faisait le catholicisme. Élisabeth est arrivée dans l'Église Protestante Unie depuis quelques mois suite à un cheminement personnel dans la foi. Familiarisée avec le catholicisme durant son enfance, elle s'en détache au début de l'âge adulte, n'étant pas en accord avec les pratiques de cette tradition, bien qu'étant chrétienne. Elle garde de ce changement de groupe d'appartenance des préjugés sur la communauté catholique qu'elle utilise pour décrire sa conversion et la place qu'elle a trouvée au sein de l'Église protestante :

« J'ai été baptisée au sein de l'Église catholique, j'étais croyante, en revanche je m'y retrouvais absolument pas dans l'Église catholique. Je trouvais que c'était... si tu es chrétienne catholique il faut que tu fasses ça, ça, ça : il faut que tu fasses le baptême, après il faut que tu fasses ta communion, après il faut que tu fasses ta confirmation, sinon ça sert à rien, t'es pas reconnue. Euh...oui, fin il n'empêche que tu peux quand même être croyante... En fait, j'avais l'impression que c'était un peu des démarches administratives. Et si tu venais pas à l'Église souvent on te regardait, et puis on te posait plein de questions. Donc en fait tout de suite tu te sens un petit peu épiée. Et puis contrainte. Donc ce qui fait qu'en fait j'ai choisi de ne plus y aller. Ce qui quand même, commençait à me peser parce que je restais quand même croyante.

Je ne me sentais absolument pas à l'aise dans l'Église parce que contrairement à la première fois où je suis allée au culte dans le Temple on m'a pas posé de question, on m'a acceptée, on m'a dit bon bah tu viens bonjour voilà, et on m'a jamais posé la question de si j'étais protestante. »

Elle dresse ainsi un portrait assez manichéen de l'Église catholique et de celle qu'elle fréquente aujourd'hui. L'importante place qui est accordée au prêtre dans l'Église catholique est également mentionnée par ces paroissiens, ainsi que la relation hiérarchisée que cela instaure avec le croyant. Lorsqu'ils décrivent leur confession par rapport aux autres, deux termes reviennent : l'accessibilité du protestantisme et la liberté qu'il accorde au croyant. L'une des paroissiennes relève la liberté théologique qu'elle y trouve, permettant aux fidèles de faire communauté en dépit de potentielles différences d'interprétation de la Bible.

Au sein de cette Église, comme pour les catholiques, les chrétiens évangéliques sont mentionnés. Détachés des pratiques traditionnelles, ils utiliseraient trop peu de liturgie, leur modernité entraînerait des pratiques non conformes au texte biblique. Claire, qui a connu l'Église luthéro-réformée par sa mère pasteure, s'est rendue dans différentes assemblées protestantes, la majorité étant de confession pentecôtiste, afin de trouver ce qui lui

correspondait vraiment. Toutefois, pour elle, ces Églises qui mettent l'accent sur la louange et la prière ne s'attachent pas assez à la liturgie et à la profondeur des Écritures. Elle mentionne également la différence entre les prédications auxquelles elle a assisté dans ces deux Églises. Regrettant que les pasteurs pentecôtistes transmettent le message de façon souvent assez familière avec des anecdotes personnelles. Si leur objectif est de rendre le message accessible au plus grand nombre cela est pour elle trop superficiel, ne marquant pas directement la référence au texte sacré. Les reproches accordés à l'Église pentecôtiste correspondent souvent aux éléments qui sont valorisés dans la communauté qu'ils ont intégrée.

C'est également le cas d'Eunice, qui a grandi en fréquentant une Église pentecôtiste au Kenya et s'y est engagée en participant aux missions d'évangélisation, qui consistent à annoncer l'Évangile à des non-chrétiens pour qu'ils se convertissent. Arrivée en France l'année dernière, elle décide de se rendre dans une Église protestante luthéro-réformée car elle dit être en désaccord avec la vision de la foi de l'Église pentecôtiste. Pour elle, ces derniers mettent l'accent sur des conversions de masse, basées sur une intervention divine qui touche la personne d'une façon intense, l'amenant à déclarer vouloir donner sa vie à Jésus prise dans un état émotionnel en bouleversement, sans avoir vraiment conscience de ce qui lui arrive.

La conception de l'Église Protestante Unie lui correspond alors davantage, lui permettant de passer plus de temps avec chaque non-chrétien et ainsi pouvoir expliquer plus en profondeur ce que la conversion implique réellement. Elle présente cette dernière comme amenant le croyant à lire et à comprendre la Bible en premier lieu, contrairement au pentecôtisme qui met l'accent principalement sur le fait d'expérimenter la présence de Dieu de façon intense, amenant les fidèles à un état parfois décrit comme de la transe. Elle compare les deux Églises qu'elle a connues et remarque que l'Église pentecôtiste qui base son message sur le fait que tout soit possible pour Dieu, amène les fidèles à demander de l'argent ou des biens matériels, ce qui peut entraîner des comportements matérialistes et orgueilleux. Cela ne correspondant pas, selon elle, à la vie d'un chrétien.

Pour certains chrétiens fréquentant l'Église Saint-Laurent et l'Église Protestante Unie, la modernité du pentecôtisme, qui ne fait pas apparaître de rattachement direct à une pratique antérieure, revêt d'un manque de légitimité. Selon eux, cette absence de fondement historique semble représenter une dérive du christianisme, les évangéliques étant parfois considérés

dans leur discours comme une secte, ne sachant pas toujours qu'ils se revendiquent eux-mêmes chrétiens. Éliisa citée précédemment évoque les Églises évangéliques par rapport à son cheminement dans la foi :

« Alors moi au départ comme j'y connaissais pas grand chose, j'ai été sur l'idée que les protestants c'est l'Église Protestante Unie. Après j'ai appris qu'il y avait d'autres groupes, notamment les évangéliques. Et je sais qu'il y a des courants qui sont... un peu plus... voilà. Je sais qu'à Brest y'a beaucoup de... beaucoup de groupes euh... Je fais très attention. Par exemple "Nouvel Espoir" ça veut dire je vais rentrer dans cette Église et je vais avoir finalement toutes les bonnes choses qu'on me promet, en échange de quoi ? D'une obéissance. Alors qu'en fait, dans l'Église vraiment réformée de France ça provient de Calvin et de Luther, c'est traditionnel dans le sens où on y touche pas. Donc soit t'es d'accord soit t'es pas d'accord mais on y touche pas. On fait pas à notre sauce, parce qu'effectivement on peut faire à notre sauce et ça peut très bien convenir. Et tu peux vraiment dire tout et n'importe quoi. Fin y'a des passages de la Bible tu peux interpréter comme tu le veux. Parce que je sais qu'il y a avait beaucoup d'Églises qui se formaient, qui était... effectivement chrétiennes mais parfois qui étaient à côté quoi. Et ça allait un peu loin... Avec l'apocalypse, voilà, le monde va mal, très très mal. C'est pour ça qu'il faut faire ça, parce que comme ça si vous faites ça, ça va aller. Voilà. Mais ça peut être un préjugé complètement faux. »

Ces Églises pouvant être ouvertes sans être rattachées à une instance centralisée ne bénéficient, selon eux, pas de gage de sérieux, comme c'est le cas de l'Église catholique avec la présence du pape, ou de l'Église luthéro-réformée qui est rattachée à l'Église Protestante Unie de France (EPUF) qui prend les décisions en synode national. Elle réagit particulièrement à propos du nom de l'Église Nouvel Espoir, qui se positionne comme pouvant apporter un nouvel espoir, ce qui va au-delà de ce qu'une communauté croyante peut vouloir proposer. Elle craint que cela donne lieu à un endoctrinement progressif, ayant l'image de communautés qui incitent les fidèles à s'engager personnellement de façon de plus en plus intense en mettant l'accent sur le péché et l'apocalypse.

La différence selon elle avec l'Église Protestante Unie est qu'elle revendique descendre directement de Calvin et de Luther, la conservation de cet aspect traditionnel permet à la pratique, par son fondement, de montrer qu'elle ne risque pas de dériver. À l'inverse, les Églises appartenant au mouvement évangélique, qu'elle appelle *ces nouvelles Églises*, accordent selon elle à chaque individu et aux pasteur.e.s - qu'elle nomme ironiquement « le

monsieur ou la madame », leur retirant le titre de leur profession - une trop grande liberté, puisqu'ils ne bénéficient d'aucun cadre et donc d'aucune limite.

Yves Bizeul (1991) relève à ce propos que la référence à l'histoire est l'une des caractéristiques du protestantisme français notamment depuis la fin des années 70, qui sont marquées par le retour de la conscience historique. L'évènement de la Réforme tel qu'il est évoqué par cette paroissienne est pour les individus l'évènement fondateur qui est un point de référence à leur pratique chrétienne. Ce rapport à l'histoire est moindre chez les évangéliques, soucieux d'abord de confession de foi et de conversion personnelle. Pour cet auteur, l'acte de mémoire est un moyen d'affirmation de l'identité protestante. L'actualisation du passé contribuant à façonner l'identité du protestantisme français.

L'Église pentecôtiste se voit effectivement généralement attribuer l'image d'un nouveau christianisme, par son émergence plus récente et son essor datant du XX^e siècle, mais également par son ancrage dans la modernité. Ces Églises se détachent de toute forme de religiosité, mettant l'accent sur une pratique vécue de façon spontanée. Elles utilisent largement les moyens audiovisuels, étant particulièrement actives sur les réseaux sociaux, cela contribue à la visibilité de l'image qu'elles veulent montrer. L'Église Nouvel Espoir par exemple, accueille ses fidèles dans une grande salle, les murs sont peints en blanc ce qui contraste avec la moquette rouge. Les fidèles s'assoient sur des chaises de collectivité, face à une grande estrade, élevée à plus d'un mètre du sol. Une attention est accordée à l'esthétisme, les batteries et les pianos sont disposés aux extrémités de cette estrade, les instrumentistes encadrant les trois chanteuses qui guident les louanges. Ainsi que deux écrans de télévision, servant de retour-écran de ce qui est projeté sur la grande toile accrochée au mur, installée pour faire défiler les paroles des louanges ainsi que le diaporama utilisé lors de la prédication. Ce mur est recouvert d'un papier peint imitation briques rouges, participant avec les luminaires à créer une ambiance chaleureuse. Deux caméras sont également allumées lors des réunions de prières et des cultes pour assurer la diffusion en direct sur les réseaux sociaux. La gestion de ces dispositifs est assurée par une équipe placée derrière des écrans au centre de la salle, qui compte plus d'une centaine de sièges.

L'aspect des Églises pentecôtistes est pour certains chrétiens l'un des facteurs qui contribue à refuser de leur accorder l'appartenance au christianisme. Une jeune fille de l'Église Saint-Laurent qui s'est déjà rendue à un culte de l'Église Nouvel Espoir dit ne pas

comprendre comment l'on peut sentir Dieu *dans une salle*. Les pentecôtistes rejetant le caractère sacré, ils ne font paraître dans leurs lieux de culte aucun élément qui contribuerait à instaurer une ambiance religieuse. Ce qui peut être au contraire valorisé chez les catholiques, qui mentionnent à trois reprises dans le choix de leur Église l'importance de l'ambiance dite religieuse, qui témoigne de la présence de Dieu, comme la sonorité du bâtiment ou son esthétisme. De plus, l'importante place accordée par les pentecôtistes aux louanges, qui ne sont pas issues d'une tradition antérieure, le répertoire étant régulièrement renouvelé, pose particulièrement problème à certains catholiques et protestants luthéro-réformés. La nouveauté faisant apparaître l'action directe de l'homme et la possibilité d'agir selon leur propre volonté. Cela est alors trop superficiel puisque les fidèles ne font pas l'effort de l'apprentissage ou du conformisme à ce qui était.

a.3 Construction d'un pentecôtisme en opposition aux autres traditions chrétiennes

Les chrétiens évangéliques ont également recours à des représentations sur leur Église et sur les autres chrétiens, qui leur permettent de s'affirmer et de se positionner au sein du christianisme. Nous verrons que ces représentations jouent un rôle particulièrement important dans la construction et le maintien de leur identité. Nous pouvons d'abord relever le fait qu'historiquement ces Églises sont apparues au XVIII^e siècle, alors que les autres traditions chrétiennes étaient déjà implantées. Elles se construisent alors autour de la notion de Réveil, dans la dynamique d'une reprise en main de ce christianisme déjà existant. Valérie Aubourg (2011) relève la particularité de cette confession qui est arrivée postérieurement au catholicisme et au protestantisme historique. Ainsi, il s'est forcément construit face à des modèles déjà existants, et ancrés. Si cela peut être davantage significatif dans les pays qui connaissent une émergence du pentecôtisme face à la pratique généralisée d'une autre confession chrétienne, cela est moins marquant dans notre cas puisque la question religieuse est minoritaire dans la société. Toutefois, nous retrouvons dans les entretiens avec des chrétiens pentecôtistes la présentation de leur confession construite dans cette considération des autres Églises chrétiennes. Trois grands axes se dégagent, le rejet du terme de religion, la revendication d'un retour à l'essence du christianisme et aux textes bibliques ainsi que la revendication d'une foi plus authentique par rapport aux autres traditions chrétiennes.

Si certains chrétiens, par leur sensibilité propre, recherchent une Église où ils trouveront une atmosphère particulière, dans ce qui est religieux ou sacré, cela est significativement contrasté par l'Église pentecôtiste. À l'inverse, il apparaît une attitude de rejet de tout aspect religieux. Cela passe d'abord par le vocabulaire avec le refus d'utiliser le terme de religion ou de religieux pour désigner leur pratique. Cela m'a directement été conseillé lorsque je suis arrivée dans la communauté. Alors que j'utilise le terme de religion lors d'un entretien semi-directif avec l'un de ces chrétiens il me reprend afin de m'avertir que dans cette Église il ne faut pas utiliser ce terme :

« C'est ça, alors quand t'emploies le mot "religieux", ici, dans le milieu dans lequel on est, c'est un mot qui est dangereux. On est pas dans le même contexte, nous on... fin, c'est un petit peu les Églises évangéliques, on parle en termes de relation plutôt que de religion, mais bon ! C'est pas non plus la fin du monde si tu dis religion. »

Lorsqu'ils se présentent en tant que chrétiens il importe pour eux de signifier qu'ils n'appartiennent pas à une religion, ne voulant pas être identifiés à cela. Ils m'ont plusieurs fois rappelé la façon dont ils se considéraient, comme le dit cet homme, ils font la distinction entre leur Église, « nous », « les Églises évangéliques » et « la religion », qui renvoie à l'existence d'un « eux », les catholiques, évoqués plus haut. Il poursuit en disant qu'il faut également éviter d'utiliser le terme de christianisme puisqu'il renvoie à *un système dogmatique un peu froid*, préférant parler de *foi chrétienne, l'Église étant animée par l'Esprit avant toute chose*. Cette conception singulière du christianisme prend également forme par l'utilisation d'un vocabulaire propre à cette Église. Ils se revendiquent non pas dans une religion qui représente pour eux le conformisme à un système de croyances énoncé et dirigé par des hommes, mais dans une relation personnelle avec Dieu. Cela étant la preuve de la vérité de leur pratique.

Ainsi, lorsque ces chrétiens présentent leur pratique chrétienne, il convient de prime abord de marquer la distinction avec les autres traditions chrétiennes et de rappeler leur conception de la foi. Nous voyons donc dans cette perspective l'enjeu de la présence des autres Églises chrétiennes dans la construction identitaire du pentecôtisme, et notamment des fidèles qui ont pour beaucoup hérité de la religion catholique avant de connaître ce christianisme

pentecôtiste. C'est donc dans ce schéma qu'ils mettent l'accent sur la différence entre ces deux Églises en dressant un portrait manichéen.

Nous pouvons pour cela nous pencher sur l'entretien réalisé avec un couple de l'Église Nouvel Espoir qui ont tous deux connu l'Église pentecôtiste lorsqu'ils avaient une vingtaine d'années après avoir respectivement connu l'Église catholique pour Régine et l'Église orthodoxe pour son conjoint, Ioan, qui est né en Roumanie. Tous deux mettent en avant leur rencontre personnelle avec Jésus en comparaison avec la religion dans laquelle ils étaient, qui enferme selon eux les croyants dans un système qui les empêchent de vivre réellement une expérience de foi. La religion est un terme utilisé de façon générale pour désigner les autres religions et principalement les autres Églises chrétiennes, qu'ils ont connues. Désigner les autres communautés religieuses par ce terme tend à appuyer qu'ils ne considèrent pas partager cette appartenance commune. Ioan tente d'en proposer un portrait en racontant les différentes pratiques et croyances du christianisme orthodoxe dans lequel il a grandi :

« On se réunissait tous dans une soi-disant Église, soi-disant il y a une icône qui est tombée du ciel, voilà, vraiment des rites et des histoires, et comme ça très très religieux, [...] les gens ils avaient mis des cailloux en rond et ils allaient à genoux et ils disaient que si tu fais trois tours à genoux Dieu te pardonnera les plus grands péchés, voilà, des choses très très religieuses. L'Église orthodoxe elle est très très, très religieuse, elle a beaucoup de traditions, plus que le catholicisme, beaucoup de statues, des icônes, beaucoup de prier les icônes, beaucoup d'idolâtrie. Ils mettent des bracelets de couleur, ils sont très superstitieux, et tu crois que si tu portes la croix t'es protégé par exemple. Beaucoup de superstitions, beaucoup, beaucoup, beaucoup. Alors que c'est tout l'inverse, la foi en Jésus c'est la liberté, et eux ils sont liés avec plein de choses comme ça, des rites... »

Dans son énonciation, ce fidèle cherche à marquer l'aberration des éléments qu'il décrit, sa compagne étant à côté particulièrement expressive sur sa désolation par rapport à ce que vivent ces chrétiens. Tous deux s'accordent pour qualifier ces pratiques de dangereuses, destructrices et surtout non chrétiennes, en parlant de *soi-disant Église*, qui prétend seulement en être une. Il parle de rites, d'histoires et de superstitions qui renvoient à de fausses croyances. Tout cela étant recouvert par le qualificatif de religieux, terme autour duquel il marque la distinction entre cette religion traditionnelle et la relation qu'eux ont avec Dieu :

« Mon grand-père il faisait partie des très chevronnés orthodoxes. Il était religieux mais voilà que les dimanches comme la plupart des religieux, mais quand il a rencontré Jésus il a radicalement changé, il a compris en fait la vraie relation qu'on doit avoir avec le Créateur. »

Ces chrétiens pentecôtistes ne reconnaissent donc pas appartenir à la même religion que les autres Églises, la religion représentant une épreuve pour les croyants qui se voient contraints de se conformer à des pratiques et de réaliser des bonnes œuvres, ce qui pour eux ne permet pas d'être sauvé. Cela est la finalité pour laquelle le chrétien doit œuvrer, en privilégiant la recherche personnelle et intérieure de la vérité aux actions religieuses.

Ce couple de chrétiens fait apparaître le changement qu'ils ont connu entre la religion qu'ils pratiquaient auparavant et la relation qu'ils ont aujourd'hui avec Dieu. Pour eux, leur témoignage est la preuve de la différence qu'il existe entre ce qu'ils connaissent aujourd'hui dans l'Église pentecôtiste et ce qui est pratiqué dans les autres Églises. Tous deux ont fait apparaître le fait que les membres de leur famille respectivement de confession catholique et orthodoxe étaient de fervents croyants. Ioan lui-même était un orthodoxe très pratiquant qui respectait les règles énoncées par son Église. Cependant il raconte qu'en parallèle il menait une vie de tristesse jusqu'au jour où, ne sachant plus comment s'en sortir il décide de suivre, dans sa ville de Transylvanie, des personnes qu'il savait se rendre au culte protestant. Ce dimanche il dit avoir été touché par Dieu, physiquement il a ressenti un état de plénitude qu'il attendait depuis longtemps, il dit s'être mis à pleurer pour le reste de la journée, ayant enfin trouvé Dieu. Pour son épouse, Régine, le catholicisme ne permettait pas non plus de réellement vivre sa foi, elle dit que bien que sa mère était une fervente catholique elle a, à un moment de sa vie, eu besoin de *rechercher le Seigneur au-delà de ce que la religion pouvait lui apporter.*

Ils utilisent ainsi des exemples pour mettre en avant la façon dont ils se distinguent des autres traditions chrétiennes. L'un des membres de l'Église Nouvel Espoir, engagé à faire part des codes et des croyances fondamentales de son Église auprès d'un interlocuteur extérieur à la communauté, me dit que le dimanche qui suit auront lieu des baptêmes, ce qui sera pour moi *l'occasion de voir comment cela se passe.* Il poursuit en relevant le fait que bien que ce soit le même vocabulaire que l'Église catholique, l'Église évangélique se revendique d'une plus grande authenticité. Les pentecôtistes prônent ainsi la lecture personnelle de la Bible plutôt

que l'obéissance à une institution religieuse. Ils revendiquent être au plus proche des Écritures, qu'ils désignent par le terme de « La Parole » ou « La Parole de Dieu » ce qui rend ce livre plus vivant.

Les chrétiens pentecôtistes ont la volonté d'afficher une foi plus spontanée par la relation directe qu'ils ont avec Dieu. Cela se traduit également par la volonté d'agir conformément à la volonté de Dieu, ce qui se fait par la prière durant laquelle le Saint-Esprit est convoqué pour les aider à prendre certaines décisions par exemple. Celui-ci mettant dans le cœur de chaque croyant des convictions qui l'aideront à savoir que faire. Ne reconnaissant pas d'intermédiaire dans la relation entre Dieu et les hommes, les pentecôtistes lui accordent une place prépondérante jusqu'à parfois faire apparaître la présence du non-humain. Cela se manifeste dans leur énonciation, lorsqu'ils sont amenés à faire part d'échanges qu'ils ont eus avec Dieu et le Saint-Esprit.

Cela a pu être observé dans les prises de paroles de fidèles devant l'assemblée ainsi que lors des entretiens. Le pasteur lui-même, lors de ses prédications, invite les fidèles à consulter l'avis de Dieu dans leur quotidien. Lors d'un culte du mois de janvier 2022 il s'adresse à l'assemblée en disant ceci : « Dans ce cas, il faut chercher à demander à Dieu, lui dire de faire descendre le Saint-Esprit qui va nous aider à savoir quel chemin on doit prendre. » Au bout de quelques phrases, cette prise de parole glisse de l'exemple de la citation : « Vous pouvez dire ô Seigneur j'ai besoin de toi... » à l'adresse directe à Dieu : « ...Car toi seul sais, ô Seigneur mon Dieu. »

Les individus ne s'adressent alors plus à leurs interlocuteurs nous le voyons d'abord par la formulation des phrases qui ne sont pas construites seulement comme des citations mais comme des déclarations prononcées avec force et vigueur, le rythme de la voix s'accroissant : «ô toi, ô oui toi mon Dieu, je sais comme tu es bon Seigneur mon Dieu, ô Jésus... Jésus». Le ton de la complainte est celui utilisé lors des prières qui sont adressées à Dieu lui-même. De plus, l'apparence du croyant passe du contact visuel avec ses interlocuteurs à une posture de biais, le pasteur ou l'individu qui est devant les autres pour témoigner d'une situation ne reste pas face aux autres membres de la communauté mais se tourne légèrement. Les mains sont ouvertes vers le ciel, les yeux fermés et la tête inclinée vers le bas.

Cette façon d'entrer en relation avec Dieu lorsqu'un individu en parle participe à la considération de sa manifestation auprès des croyants. Ils ne parlent plus de Dieu, mais ils parlent à Dieu. Ce n'est pas seulement le cas au sein même de la communauté lors de temps destinés à cela, puisque sur les cinq longs entretiens menés avec des pentecôtistes deux d'entre eux ont durant plusieurs secondes fait apparaître cela. C'est le cas de Jana qui, alors qu'elle me dit avoir depuis son enfance fréquenté une Église pentecôtiste du même mouvement que l'Église Nouvel Espoir, a tout de même eu la curiosité de s'intéresser à d'autres Églises. Dans cette entreprise elle a assisté à un culte de l'Église pentecôtiste ACER également à Brest. Elle reproche toutefois à cette Église de trop cadrer ce qui se passe durant le culte, le comparant à une réunion professionnelle où le pasteur dirige les louanges et les prières. Cela ne laisse selon elle pas assez de place à l'action directe du Saint-Esprit.

Elle rappelle ainsi l'importance de demander à Dieu de la guider dans le choix de l'Église à fréquenter. Elle donne l'exemple de la déclaration qu'elle a faite à ce moment, en levant les yeux au ciel : « Je trouve important de dire, Seigneur donne moi ta paix ». Elle poursuit en s'adressant à moi, en me disant que lorsqu'elle est arrivée en France son ancien pasteur, de l'île de la Réunion, lui avait conseillé de venir à l'Église Nouvel Espoir. Cependant il était important pour elle de ne pas y aller les yeux fermés mais de chercher à savoir quelle était la volonté de Dieu. Elle poursuit :

« Et j'ai dit : Seigneur, on m'a conseillé cette Église, je te demande vraiment de me donner ta paix, où je suis, et que je vois que dans cette Église qui partage ton amour mais pas que : les fondamentaux que sont la prière, la lecture de ta parole, qu'est le Saint-Esprit, je veux vraiment retrouver une Église authentique en toi, et que tout est fixé autour de toi Jésus. »

En disant ceci, elle ne semble pas seulement présenter la prière qu'elle a pu faire à ce moment, mais durant plusieurs secondes elle s'adresse directement à Dieu, en utilisant les pronoms personnels en conséquence. L'enchaînement de ces phrases et leur construction s'apparente à une prière vécue sur le moment. Lorsque par la suite je lui ai demandé si elle s'en était rendu compte et ce qui se passait pour elle à ce moment, elle répond qu'elle ne s'en est pas rendu compte et que c'est sûrement parce qu'elle a l'habitude d'entrer en communion avec Dieu, qui est omniprésent. Ainsi, la place accordée à Dieu est semblable à celle d'un individu à part entière, qui est présent car au lieu d'en parler à la troisième personne du singulier elle s'adresse directement à lui. C'est la raison pour laquelle elle ne s'est pas

contentée de me faire part de ce qu'elle pouvait dire à Dieu dans ces moments-là mais qu'elle s'est inconsciemment retrouvée à vivre ce qu'elle disait.

Finalement, ces chrétiens pointent la religiosité des autres confessions du christianisme qui représente un obstacle à la véritable connaissance de Dieu. Nous pouvons donc voir que l'Église pentecôtiste a construit son identité par rapport à un christianisme déjà en place, les membres de l'Église tiennent à marquer les éléments qui les distinguent des autres confessions chrétiennes.

Ces idées partagées par les individus à propos du groupe d'appartenance et de sa place par rapport aux autres communautés chrétiennes peuvent se comprendre par la notion de représentation collective. Afin d'en proposer une définition nous pouvons nous tourner vers la sociologie avec le travail d'Émile Durkheim, pour qui les représentations collectives sont des connaissances sur le réel, produites et partagées par un groupe d'individus. Elles ont un rôle social, puisqu'elles leur permettent de vivre en commun par une même compréhension du monde. Cela entraîne donc des effets sur la conduite des individus (Pickering, 2014). Cette notion est également très présente dans le domaine de la psychologie sociale, où le terme de représentation collective ou de représentation sociale sont souvent utilisés indifféremment. Ainsi, dans leur énonciation, les individus font apparaître l'existence de représentations des groupes les uns sur les autres, ce que W. Doise (2002) nomme des représentations intergroupes : il s'agit de représentations sociales relatives à l'endogroupe et à l'exogroupe, résultant de leurs interactions. Après avoir vu les représentations intergroupes qui sont à l'œuvre entre ces communautés, nous tenterons de comprendre leur rôle dans le processus identitaire.

b) Rôles et effets des représentations dans le processus identitaire

b.1 Cohésion du groupe et maintien de son identité

Il ressort de ces quelques exemples qui illustrent des représentations dans l'ensemble partagées au sein des communautés la manière dont ces chrétiens organisent leur perception

des différents groupes religieux. Bien que catholiques et protestants se mentionnent assez régulièrement lorsqu'il s'agit de présenter leur foi et leur appartenance à un individu extérieur, nous pouvons relever qu'ils connaissent mal voire très rarement les autres confessions chrétiennes. Ainsi, des préjugés et stéréotypes¹ sont en action et la perception des autres se base sur des représentations généralement véhiculées au sein de la communauté. Pour Doise (1999), les individus dans leurs rapports intergroupes mobiliseraient des représentations sociales afin de légitimer leurs comportements et leurs prises de position.

Cette idée renvoie à la définition des représentations collectives comme un mode de connaissance pour comprendre, interpréter et s'orienter dans le monde. Celles-ci étant des informations simplifiées, des opinions ou encore des croyances formées à propos d'un objet spécifique. Elles donnent du sens au monde social. Pour Serge Moscovici la représentation sociale est « un système de valeurs, de notions et de pratiques relatives à des objets, des aspects ou des dimensions du milieu social, qui permet non seulement la stabilisation du cadre de vie des individus et des groupes, mais qui constitue également un instrument d'orientation dans la perception des situations et d'élaboration des réponses. » Elles permettent une gestion économique des informations de l'environnement et le partage d'une réalité commune, ce qui facilite la communication (Fischer, 2020, p. 183). Elles sont le fruit d'un processus qui attribue une signification et un sens spécifique à différents objets, il s'agit donc d'un ensemble organisé d'opinions, d'attitudes, de croyances et d'informations (Abric, 2003).

Denise Jodelet (1989) attribue trois fonctions aux représentations sociales, d'abord, elles agissent comme des codes pour nommer et classer les éléments de l'environnement, facilitant la communication entre les individus. Ensuite, elles contribuent à la construction du réel en permettant d'interpréter et de prendre position au sujet des aspects du monde. Enfin, c'est par les représentations que les individus peuvent maîtriser l'environnement puisqu'elles orientent les comportements et les pratiques. L'auteure ajoute que ces représentations sociales engagent l'appartenance sociale des individus car elles sont élaborées par des modèles partagés par le groupe.

¹ Le dictionnaire Larousse propose la définition suivante du terme préjugé : « Opinion adoptée sans preuve, souvent imposé par le milieu. » Le stéréotype est défini comme tel : « Opinion toute faite, réduisant les particularités. »

Ainsi, nous pouvons voir par ces définitions qui tentent de rendre compte de la notion de représentation collective et sociale l'importance de s'y intéresser lorsque l'on se penche sur le contenu de la vie d'un groupe. Elles agissent comme des repères pour les membres et contribuent à la cohésion du groupe : son identité étant permise par la vision et la compréhension partagée du monde. Comme c'est le cas de ces communautés chrétiennes qui rassemblent des individus réunis par leurs croyances communes. Plusieurs auteurs ont montré le lien entre identité sociale et représentation sociale. Dans notre terrain, celles-ci semblent effectivement jouer un rôle dans l'identité de l'Église, mais également à l'échelle de chaque croyant. Pour Moscovici et Lagache (1961) il est possible de dégager les contours d'un groupe en fonction de sa vision du monde, parce que c'est par elle qu'il se différencie d'un autre groupe. Ainsi, les représentations impliquent la comparaison entre groupes.

Un ensemble de représentations semble ainsi guider les individus dans un paysage chrétien très diversifié puisqu'elles apparaissent comme des images qui leur permettent de se positionner personnellement et de trouver leur place dans un groupe qui leur correspond. Ce que la communauté représente est important pour l'individu puisque les représentations sociales apparaissent comme des marqueurs et des modulateurs de l'identité sociale (Moscovici & Lagache, 1961). Ces identités sont empruntées de nombreuses représentations collectives, des individus sur leur propre groupe et sur les autres groupes. Cela met en exergue la fonction identitaire des représentations collectives, parfois qualifiées d'instruments identitaires, permettant aux individus de revendiquer ce qui les caractérise (Cohen-Scali & Moliner, 2008). Pour Moliner (1993) une des raisons de l'élaboration d'une représentation sociale au sein d'un groupe serait la nécessité de maintenir une identité spécifique.

b.2 La différenciation intergroupe

La dynamique identitaire étant permise par le lien avec autrui, les éléments valorisés par les individus s'inscrivent dans un processus comparatif, qui fait ressortir non seulement ce qui est la bonne façon de pratiquer la foi chrétienne, mais plus spécifiquement ce qui est la vraie façon de pratiquer. Comme nous l'avons vu, ces communautés partagent une appartenance commune bien qu'étant construites avec des modèles significativement

différents. Il importe donc particulièrement de rappeler à leur interlocuteur les caractéristiques de leur tradition. Pour cela, ils mobilisent plusieurs points sur lesquels ils se distinguent des autres, ce qui leur permet de mettre en exergue ce qu'ils considèrent. Si nous avons vu la façon dont les représentations servent à maintenir la cohésion du groupe, nous allons maintenant nous pencher plus spécifiquement sur leur rôle dans le processus de différenciation intergroupe.

Effectivement, elles permettent la distinction entre le groupe et ce qui lui est extérieur. V. Aebischer et D. Oberlé (2016) rappellent que le fait d'appartenir à un groupe et de partager une identité collective entraîne une délimitation avec les autres groupes. Le groupe ne peut pas être défini sans considérer l'extériorité puisqu'il se forme dans le rapport à l'autre, par le processus de différenciation. Ce processus est mis en œuvre par plusieurs procédés, notamment dans le discours auprès d'un interlocuteur extérieur. Ainsi, lorsqu'ils se présentent, ils prennent principalement d'autres Églises comme éléments de comparaison afin de se positionner et clarifier auprès de leur interlocuteur qui eux sont.

Cela est permis par le processus de catégorisation sociale, qui est notamment défini par Tajfel et Turner comme les processus psychologiques qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégories, rendant compte de la division entre le groupe et ce qui lui est extérieur (Deschamps, 1974). Ils ajoutent que les caractéristiques du groupe auquel l'individu appartient « n'acquiert de signification qu'en liaison avec les différences perçues avec les autres groupes [...] un groupe devient un groupe en ce sens qu'il est perçu comme ayant des caractéristiques communes ou un devenir commun, que si d'autres groupes sont présents dans l'environnement. » (Tajfel, 1972, p. 295).

Ainsi, cette catégorisation permet de distinguer les différents groupes et notamment son groupe d'appartenance en leur accordant une signification particulière. Nous avons pu voir avec les exemples de terrain présentés dans la précédente partie que les uns comme les autres justifient leurs pratiques différentes avec un biais d'endofavoritisme. Lorsqu'ils mentionnent les points de différence ils font apparaître une valorisation de leur interprétation par rapport à celle des autres confessions chrétiennes, qui elle est dépréciée. Doise et Deschamps dans leurs travaux sur les relations intergroupes rappellent qu'un sujet agit toujours en fonction de son groupe d'appartenance et d'une catégorisation intergroupe et qu'ainsi, « leurs actions tendent de façon univoque à favoriser les membres de l'intra-groupe au détriment des

membres hors-groupe » puisque « le simple fait d'avoir conscience d'appartenir à une catégorie sociale et pas à une autre fonde une distinction positive en faveur des membres de l'endogroupe » (Doise & Deschamps, 1979, p. 121). Dans ce cas, lorsque ces chrétiens présentent les différences entre confessions, ce sont des enjeux entre groupes qui semblent être à l'œuvre.

Nous pouvons nous référer à certains concepts émis par Tajfel et Turner dans le cadre de leurs recherches sur les conflits intergroupes, ce qui semble incontournable lorsque l'on s'intéresse à l'identité et aux relations intergroupes. S'il ne s'agit ici de conflits puisque ces groupes ont des liens principalement indirects, certains mécanismes relevés par ces auteurs peuvent nous éclairer sur le phénomène de comparaison intergroupe et les conditions d'adoption de comportements spécifiques. Pour Tajfel, les groupes auxquels nous appartenons nous aident à construire une identité personnelle positive dont nous avons besoin, grâce notamment à des mécanismes de comparaison sociale avec les autres groupes.

Pour lui, la classification des sujets en membres de l'intra-groupe ou du hors-groupe est une condition qui entraîne des formes de favoritisme et de discrimination. Cela entraîne une valorisation de l'endogroupe, qui est l'un des divers biais produits lors du traitement de l'information (Baugnet, 1998). Ajoutons que cette comparaison n'a de sens qu'avec des groupes du même ordre, comme c'est le cas ici. La particularité de ces groupes religieux est qu'ils ont chacun la certitude de détenir la vérité, à partir d'interprétations différentes d'un même texte, ce qui tend à accentuer la nécessité de marquer la distinction entre groupes.

Pour F. Barth (1995) le processus comparatif est ce qui permet l'affirmation et le maintien des identités distinctives. C'est pour lui, parce que les groupes sont amenés à se rencontrer qu'ils élaborent et affirment leur identité particulière. Il se concentre ainsi sur les frontières symboliques entre les groupes comme lieu de l'affirmation identitaire permise par la rencontre avec l'autre. C'est dans cette optique que nous nous sommes, dans cette partie, concentrés sur les relations entre ces communautés chrétiennes. Toutefois, il convient de minimiser ce phénomène qui est largement minoritaire d'une part, et considérer d'autre part le fait que ces croyants savaient que je travaillais dans plusieurs Églises ce qui a nécessairement fait apparaître le besoin de restituer et de clarifier leur place au sein du christianisme. Toutefois, puisqu'ils trouvent important de l'évoquer dans ce contexte, nous pouvons considérer que cela joue tout de même un certain rôle.

Enfin, afin de ne pas nous enfermer dans une unique approche, nous devons relativiser la théorie de Fredrik Barth. Si celle-ci nous a permis de nous concentrer sur le point de rencontre entre ces différents groupes afin de voir comment ils affirment leur identité, cela peut ne pas être représentatif du contenu identitaire de chaque communauté. Danielle Juteau (2015) propose de considérer non seulement la face externe des frontières, mais également sa face interne, qui s'influencent mutuellement. La première est en relation avec l'extérieur et est produite par le contact avec un autre groupe, par rapport auquel des marques de différenciation sont choisies. Toutefois, elle rappelle que ces marques préexistent aux rapports sociaux et sont les produits de l'histoire d'une communauté. La face interne est donc propre au groupe, ce qui nous invite à considérer le contenu même du groupe qui revêt d'une signification particulière pour les individus au-delà de leur rôle de marqueur de différence. Cela peut être principalement le cas pour ces communautés religieuses qui existent et se caractérisent d'abord par le partage de croyances communes.

Conclusion de partie

Lorsque l'on s'intéresse aux liens entre ces communautés chrétiennes, la présence de représentations intergroupes apparaît. Véhiculées dans le discours, elles prennent forme dans la référence aux autres pour se définir mais également dans le langage quotidien sous forme de boutade. Dans les deux cas, l'objectif est le même, mettre en avant les caractéristiques de leur propre groupe en opposition à celles des autres communautés chrétiennes. Si cela peut paraître anodin, et qu'il l'est pour ces croyants, nous avons démontré qu'elles jouent un rôle important dans le processus de construction de ces identités chrétiennes distinctives. Elles visent à produire une scission entre ce qui appartient au groupe et ce qui lui est extérieur. Cette dichotomie est particulièrement significative dans le cas des communautés étudiées puisqu'elles partagent une identité commune, l'identité chrétienne. C'est au sein même de celle-ci qu'elles travaillent à maintenir la cohésion de leur groupe. Les représentations collectives intra et intergroupes agissent alors comme des marqueurs et des modulateurs de ces identités catholiques, protestantes et évangéliques pentecôtistes.

PARTIE II

TRAJECTOIRES CROYANTES ET GROUPE D'APPARTENANCE

a) Des processus d'identification différents

a.1 La transmission familiale

Dans cette partie, nous nous pencherons sur les dynamiques qui traversent les croyants rencontrés dans ces Églises, par rapport notamment au choix de fréquenter une communauté ou d'en changer. Comparativement, des schémas d'identification à la communauté et de construction de l'identité chrétienne se distinguent selon les Églises. Les membres de la paroisse de Lambézellec ont souvent fait le lien entre le fait de se rendre disponibles pour parler de leur foi et leur devoir de chrétien. Pour certains, témoigner de sa foi c'est se présenter en tant que chrétien de telle Église, et ainsi d'une certaine manière, la représenter. Nous pencher sur le cas d'une paroissienne peut nous permettre de discerner les enjeux de cette présentation. Âgée d'une soixantaine d'années, elle a reçu une éducation catholique et assiste à la messe plusieurs fois par semaine. Bien qu'avant d'être en retraite elle fréquentait l'Église moins régulièrement, elle dit avoir toujours été croyante et attachée au catholicisme, la religion qui lui a été transmise par ses parents :

« D'abord, je veux dire, disons je suis née dans une famille catholique, si j'étais née dans une famille de confession protestante peut-être que je le serais. Mes parents étaient des catholiques convaincus, engagés eux-mêmes à leur manière dans l'Église. C'est la famille qu'on a eue qui compte, mais c'est pas toujours le cas, y'a des parents qui sont désolés de voir que leurs enfants n'ont pas continué, bon, y'a la réponse personnelle qu'on donne mais ces liens ils passent par nos parents... on a pas d'apparition hein ! »

Cette appartenance est vécue par transmission intergénérationnelle et elle est liée à la naissance, elle semble ainsi être indissociable de l'identité personnelle. Cette paroissienne met

en avant le fait que l'appartenance religieuse est reçue, ce n'est pas un choix. Il semble important pour elle de clarifier la manière dont elle veut être perçue par son interlocuteur. Elle se réfère à l'identité collective que représente le catholicisme, en opposition aux autres traditions du même ordre pour restituer la démarche dans laquelle elle s'inscrit :

« On est dans un monde déchristianisé, il faut en être conscient, donc on a aussi un témoignage à rendre, par la parole. Moi je prêche pas les gens, mais par ce qu'on est, par ce qu'on fait aussi. J'essaie d'en témoigner au quotidien, par ma vie tout simplement, je fais pas de discours hein. il s'agit pas de... C'est saint Pierre qui dit ça dans une de ses lettres, il dit : "Parlez s'il en est le besoin". Moi j'irais pas dans la rue pour aborder les gens, non c'est pas mon charisme, et puis ça c'est plus nouveau euh... je ne me sentirais pas à l'aise. Par contre, si quelqu'un me pose des questions, ça je répondrai volontiers, mais j'irais pas systématiquement faire du porte-à-porte. »

Dans ce cas, cette paroissienne s'affirme en tant que catholique par des références plus ou moins directes aux manières d'être des protestants évangéliques. Il convient pour elle de définir les éléments qui peuvent lui être accordés, revendiquant un christianisme plus humble et discret. Dans sa présentation apparaît la façon dont elle perçoit son propre groupe d'appartenance et du modèle d'identification qui y est véhiculé. Plusieurs paroissiens se sont ainsi manifestés, disponibles pour des entretiens. Toutefois, sur la moitié des entretiens réalisés dans cette paroisse, il ressort que cette appartenance au catholicisme est vécue comme un héritage familial qui ne peut être réellement expliqué, ne l'ayant jamais remise en question. Leur place dans cette tradition religieuse n'a pas besoin d'être justifiée puisqu'elle est la leur *depuis toujours*. Le terme de culture catholique a parfois été utilisé pour témoigner des enjeux de cette appartenance. L'un des paroissiens, responsable du catéchisme pour les enfants dit ne pas pouvoir expliquer la raison pour laquelle il est catholique, cela fait tout simplement *partie de lui* pour reprendre son expression. Il ne s'est donc pas posé de questions lorsqu'il a fait baptiser ses enfants, qu'il s'est marié à l'Église ou encore qu'il s'y engage.

Hervé Carrier (1966) qui aborde la question de l'identité religieuse du point de vue psychosocial relève qu'il existe chez les personnes ayant été socialisées durant leur enfance dans un milieu religieux comme l'Église, un lien particulier entre l'appartenance familiale et l'appartenance spirituelle. De plus, l'enfant dans son jeune âge se conforme à la religion de ses parents en s'identifiant à eux, cette appartenance revêt à ce moment d'un caractère plus social que religieux. Bien que par la suite les individus soient amenés à prendre conscience de

cette appartenance et de potentiellement la poursuivre, nous pouvons suggérer qu'une socialisation primaire dans ce contexte ait conduit ces individus à s'identifier personnellement au catholicisme, qui est devenu l'un des aspects de leur identité personnelle.

Bourdieu (1980) dans sa théorie de l'habitus mettait en avant la tendance à poursuivre dans la direction prise par la socialisation familiale. Pour ces croyants, cette appartenance religieuse est souvent vécue comme la perpétuation de l'héritage familial ; continuer de s'inscrire dans le catholicisme permet de préserver l'identité de la famille. Cela est le principal moyen de transmission de la religion catholique, bien que cette transmission soit en baisse au niveau national (Bréchon, 2018). De ce fait, il y a parfois un lien direct entre la fidélité à cette tradition religieuse et la relation avec la famille. Cela peut se manifester par l'importance accordée à transmettre à son tour cette appartenance par le baptême de ses enfants en dépit d'une croyance particulière.

Le même nombre de catholiques rencontrés dans l'Église Saint-Laurent ont eux, à un moment de leur vie, été amenés à se questionner sur le fait de poursuivre dans la tradition catholique dont ils ont hérité. C'est la découverte de l'institution religieuse dont parle Hervé Carrier (1966), l'individu socialisé dans la communauté prend à un moment conscience de ce que signifie pour lui cette appartenance religieuse. Il peut alors décider de poursuivre cette religion institutionnalisée et accueillir l'enseignement de l'Église. Dans sa connaissance s'inscrivent alors les liens d'affiliation qui font de lui un membre conscient d'appartenir à l'Église. La poursuite de cette appartenance semble également permettre une certaine fidélité à soi-même, il convient alors de la renforcer et d'y trouver du sens plutôt que de s'en détacher.

Danièle Hervieu-Léger (2016) remarque effectivement que malgré le fait que la scène religieuse contemporaine témoigne d'une perte de la fidélité à l'héritage reçu au profit d'une recherche personnelle de ce qui fait sens pour l'individu, se reconnaître dans une lignée croyante, partager une histoire et des valeurs communes avec une communauté et adhérer à des normes fixées par l'institution religieuse peut être vécue comme un support solide auquel s'identifier dans un monde incertain. Cette appartenance peut donc être vécue comme un repère dans la construction identitaire de l'individu.

La moyenne d'âge des fidèles qui se rendent quotidiennement à la messe de l'Église Saint-Laurent se rapproche de la soixantaine d'années. Lors d'une messe type, comme celle du dimanche 10 octobre 2021, vingt-neuf personnes sont présentes. Vingt-deux d'entre elles ont plus de soixante ans, cinq d'entre elles ont une cinquantaine d'années et deux d'entre elles ont environ quarante ans. Pour six des treize catholiques qui m'ont raconté leur parcours dans la foi, ils n'ont, après avoir suivi des cours de catéchèse durant leur enfance, pas fréquenté l'Église de leur adolescence jusqu'à avoir atteint un âge plus avancé, généralement au moment de la retraite. Ils évoquent le fait que lorsqu'ils étaient plus jeunes, ils avaient d'une part moins de temps à y consacrer, d'autre part, les messes étaient différentes, souvent décrites comme plus ennuyeuses. Ainsi, un retour vers la foi se manifeste. Mais celui-ci peut également intervenir après avoir volontairement rejeté la religion héritée, ce qui survient généralement au début de l'âge adulte.

L'individu alors en quête identitaire s'intéresse à d'autres religions, voire à d'autres confessions du christianisme. Si cela peut conduire certains d'entre eux à une conversion, d'autres retournent vers la religion dont ils ont hérité. Dans ce cas, l'appartenance n'est plus la seule poursuite de l'enseignement religieux reçu mais un choix. L'une des paroissiennes dit aujourd'hui beaucoup tenir à son appartenance au catholicisme, qui est la religion de ses parents, notamment parce qu'à la fin de son adolescence elle a fréquenté pendant plusieurs années une Église protestante évangélique. Elle y trouvait plusieurs éléments qui manquaient à l'Église catholique et grâce auxquels elle ressentait fortement la présence de Dieu. Néanmoins, puisque ses parents s'y opposaient fortement, elle réintègre l'Église catholique. Plusieurs dizaines d'années après, elle considère que le changement d'Église et donc le fait de quitter la religion de ses parents revient à se couper de ses racines.

Ce lien fort entre la religion de ses parents et celle poursuivie à l'âge adulte a été étudié dans des travaux sur les mécanismes de formation des croyances et des pratiques religieuses. Parce que la socialisation primaire de ces individus se serait faite dans l'enseignement de la foi catholique alors ils seraient plus enclins à s'identifier à ce groupe. Guy Michelat (1990) démontre ainsi que l'apprentissage des croyances religieuses et des rituels qui y sont liés dépendent du niveau d'implication des parents dans cette foi puisque 80% des pratiquants dominicaux ont deux parents pratiquants, les chiffres descendent à 11% de personnes qui ont l'un des deux parents qui l'est. Cela peut s'expliquer par le fait que le niveau d'implication des parents a conduit ces individus à recevoir un apprentissage religieux plus ou moins long

et donc à intégrer de façon plus ou moins forte le catholicisme, entendu au sens de groupe social donné. Avec des systèmes symboliques qui ont contribué à la formation de la personnalité psychosociale de ces individus.

D'autres études statistiques vont dans le même sens et tendent à démontrer le rôle privilégié de l'éducation première dans la formation des attitudes religieuses durables au sein du catholicisme.² Cela nous oblige à considérer l'importance du milieu dans la formation de l'appartenance religieuse, cependant, il importe de relever le fait que l'on retrouve cet attachement à la tradition religieuse héritée au sein de l'Église catholique particulièrement.

a.2 Justifier l'appartenance reçue

Les schémas de socialisation et d'identification diffèrent selon les communautés. Les entretiens et observations menés auprès de l'Église Protestante Unie de Brest font effectivement apparaître une conception différente de l'appartenance religieuse. La réception de ma sollicitation a été accueillie de la même manière que dans la paroisse de Lambézellec, avec la volonté de se rendre disponible. Le pasteur ayant pris l'initiative lors d'un culte de me donner le microphone pour que je me présente, plusieurs personnes sont venues me demander que l'on se rencontre dans la semaine, prenant très à cœur cette demande. Cela a donné lieu à une petite dizaine d'entretiens allant de 30 min à 1h00, qui s'apparentaient pour la plupart à une discussion sur leur parcours personnel et sur leur foi plus qu'une impression de leur part de répondre à un entretien.

Les croyants nés dans une famille protestante qui fréquentent aujourd'hui encore l'Église utilisent de façon beaucoup plus rare cet héritage comme justification de leur reconnaissance dans cette confession chrétienne. Qu'ils soient issus d'une famille protestante réellement pratiquante ou non, ils semblent tous trouver le sens de leur pratique dans le choix personnel d'avoir poursuivi dans cette voie parce qu'ils ont compris que cela correspondait à ce en quoi ils croyaient.

² Enquête I.F.O.P. (1958). « La nouvelle vague croit-elle en Dieu ? » *Informations Catholiques Internationales*, 86, 11-20.

Ainsi, il apparaît que les croyants qui se reconnaissent actuellement au sein du protestantisme ont été amenés à réaliser un certain cheminement personnel. Cela est directement incité par la communauté et plus précisément par le pasteur qui invite les fidèles à pouvoir justifier de la raison pour laquelle ils sont chrétiens et qu'ils partagent les croyances de cette Église. Le pasteur lui-même raconte la façon dont il s'est engagé dans l'Église protestante, bien qu'il soit issu d'une famille qu'il définit comme « protestante de nom », continuant de se revendiquer protestante sans se rendre à l'Église. Alors qu'il faisait une retraite spirituelle, il prie comme chaque jour mais ressent une force particulière qui le pousse à se sentir extrêmement coupable, pécheur. S'en suit la description d'une scène particulièrement intense, alors qu'une tempête gronde dehors, il se met à genoux, récite les psaumes et se repent. Cet événement est pour lui le point clé de son appartenance au protestantisme, ayant fait l'expérience de la présence de Dieu dans ce contexte.

Bien que cet exemple se rapproche de témoignages extraordinaires, tous n'ont pas connu une telle expérience. Ce peut être plus simplement à un moment de leur vie la constatation que d'autres religions ou confessions chrétiennes existent mais que c'est au sein de l'Église protestante qu'ils trouvent la vérité. Naturellement, les catholiques mentionnés plus haut se reconnaissent dans cette Église également parce que cela correspond à ce en quoi ils croient, mais nous pouvons tout de même relever le fait qu'ils ne le mentionnent pas. À l'inverse, au sein de l'Église protestante, les croyants le formulent tous, cela peut signifier qu'ils sont particulièrement amenés à en prendre conscience et à le justifier.

Ainsi, pour s'assurer de leur place dans l'Église, les croyants sont amenés à se questionner et parfois à s'intéresser à d'autres Églises chrétiennes ou à d'autres religions. Le groupe de jeunes de cette Église rassemble une petite dizaine de membres ayant entre 18 et 28 ans. Trois d'entre eux ont grandi dans une famille d'origine protestante, et deux d'entre eux ont un parent pasteur.e. Tous trois ont connu un cheminement spirituel lors duquel ils se sont questionnés sur ce en quoi ils croyaient réellement. Pour certains cela reste dans la réflexion personnelle, ils s'intéressent à d'autres religions avant de finalement se rendre compte que c'est l'Église Protestante Unie qui est le plus en accord avec ce qu'ils cherchent. Pour d'autres, ce cheminement prend une forme plus concrète, ils se rendent dans d'autres Églises afin de trouver leur propre place sans avoir l'impression de simplement être resté dans l'Église de leur parent, par simple continuité. Si cela donne parfois lieu à un changement

interne au christianisme, pour eux il s'agissait plutôt de s'accorder la possibilité de préférer une autre façon de pratiquer, plus qu'une réelle envie de changer d'Église. Ils sont donc tous retournés dans l'Église protestante qu'ils fréquentaient. Avoir expérimenté plusieurs façons de vivre leur foi, ou de s'être questionné à ce propos, leur permet désormais de justifier leur place dans cette Église, qui est le produit d'un choix conscient. Cela semble être important au niveau spirituel, convaincus d'être à la bonne place.

Comme nous le voyons, même ceux qui ont hérité de cette tradition religieuse sont amenés à s'interroger sur la religion qu'ils poursuivent à l'âge adulte. Toutefois, cet aspect est à relativiser puisque bien que la plupart des membres lorsqu'ils parlent de leur foi au sein de l'Église sont amenés à évoquer leur expérience passée, en mentionnant l'Église dans laquelle ils étaient ou en narrant leur passage dans certains lieux de culte, certains autres le font de façon plus discrète. Notamment lorsque la famille est présente dans l'Église, il n'est pas forcément bien vu de s'intéresser à d'autres formes de christianisme ou de fréquenter d'autres Églises. Ce cheminement est tout de même réalisé mais de façon plus discrètement voire cachée.

Nous pouvons également remarquer que la curiosité sur les autres façons de pratiquer la foi chrétienne demeure à l'échelle des Églises protestantes : les deux croyantes issues d'une famille pastorale se sont toutes deux, individuellement rendues dans des Églises évangéliques et n'ont donc pas dépassé la confession protestante. Dans ce cas, la recherche ne semble pas concerner le contenu proprement théologique de la religion héritée mais la forme voire la seule possibilité de justifier d'une recherche et d'un choix personnel. Les différences théologiques entre les Églises sont peu mentionnées et nous le verrons, parfois mineures dans l'inscription dans une Église. Il convient, avant d'adhérer à l'ensemble du contenu théologique, d'être en accord avec ce qu'elle représente pour eux afin de pouvoir reconnaître en faire partie. Il est souvent question de trouver une Église qui corresponde à la façon dont l'individu peut lui-même se définir. Pour cela, nous pouvons nous intéresser à l'expérience que les deux croyantes citées précédemment tirent de cette recherche personnelle.

Camille fréquente l'Église Protestante Unie depuis son enfance. Profondément convaincue de la vérité de la religion chrétienne et des enseignements énoncés par son Église, elle décide tout de même durant son adolescence de se rendre aux cultes de deux Églises évangéliques, *par curiosité*. Elle se laisse alors la possibilité de découvrir une autre Église, tout en continuant de se rendre aux cultes de l'Église Protestante Unie. Plusieurs années après, elle

dit avoir remarqué n'être pas en accord avec plusieurs éléments des Églises évangéliques, tels que leur façon de prier à haute voix ou les prédications qui ne s'appuient pas assez sur les textes bibliques. Avoir connaissance de ce que font d'autres Églises lui permet de se rendre compte qu'elle est en accord avec les pratiques de son Église. Ainsi, son cheminement n'a pas été particulièrement profond mais il a suffi de se rendre ponctuellement dans d'autres Églises pour être convaincue de sa place au sein de l'Église Protestante Unie.

Son parcours est similaire à celui de Claire, également fille de pasteure protestante. Lorsqu'elle quitte la ville de son enfance, Kiel en Allemagne, pour Berlin, elle décide de se rendre dans plusieurs Églises différentes, notamment de confession évangélique, celles-ci étant connues pour leur dynamisme et la présence de jeunes. Elle utilise toutefois les mêmes termes que la paroissienne précédente, disant que ces Églises ne lui *correspondent pas*. Les chrétiens évangéliques sont pour elle trop démonstratifs et charismatiques dans leur façon d'exprimer leur foi, elle mentionne le fait qu'ils chantent les louanges les mains levées, avec un dynamisme particulier. Or, elle se décrit comme préférant prier assise et se recueillir intérieurement. Les arguments utilisés sont effectivement plus personnels que purement théologiques, faisant apparaître ce qui ne leur convient pas plus que l'ouverture d'un débat sur ce qui est le plus conforme aux Écritures.

Ainsi, pour les membres ayant hérité du protestantisme luthéro-réformé et s'en reconnaissant encore, après s'être laissé le droit de se questionner sur la religion à poursuivre, ils sont retournés à l'Église connue enfant. Les fidèles semblent être amenés à pouvoir justifier d'une expérience dans la foi et à devoir l'expliquer pour partager cette identité commune. Bien que cela ne soit pas directement énoncé et qu'il ne s'agisse pas d'une réelle obligation, lors des discussions ou de différentes activités proposées par l'Église, tous sont amenés à partager autour de leur expérience avec Dieu ou sur ce qui les a conduits dans cette Église. Même les croyants les plus convaincus et intégrés à la communauté font valoir leur droit à une recherche personnelle de la vérité, et ainsi à produire eux-mêmes leur rapport à la lignée croyante dans laquelle ils se reconnaissent. Effectivement, lorsqu'il y a réaffirmation de l'identité héritée, l'individu (re)découvre cette identité religieuse et se l'approprie, ce qui témoigne de la liberté de choisir sa religion (Hervieu-Léger, 2001).

a.3 Des modèles différents selon les communautés

Enfin, nous pouvons observer qu'au sein des Églises la présentation de sa foi et la justification que les membres apportent à leur appartenance semblent se faire selon des modèles spécifiques et respecter la conception de ce qu'est la vie chrétienne qui est véhiculée dans la communauté. Comme nous l'avons vu, les chrétiens de l'Église Saint-Laurent ne présentent pas leur foi de la même façon que les protestants luthéro-réformés. Cela met en avant l'existence de schémas de construction de l'identité chrétienne qui diffèrent selon les communautés et qui produisent ces identités distinctives. À ce titre, si la foi est une expérience individuelle, elle répond également aux codes de la communauté dans laquelle s'insère l'individu. Laurent Amiotte-Suchet met en avant la façon dont le groupe modèle la manifestation de l'expérience religieuse en écrivant ceci :

« La Vierge n'apparaîtra jamais aux pentecôtistes, les pèlerins de Lourdes ne remercieront jamais Dieu par des cris spontanés de louanges dans une langue inconnue [...] le protestant ne ressentira une émotion particulière à la vue d'une icône » (2000, p. 109).

Nous partons donc du postulat que la communauté joue un rôle majeur dans le processus de construction de l'identité chrétienne de chaque croyant, qu'elle guide et conduit. C'est en ce sens que sont produites des identités chrétiennes propres à la confession dans laquelle elles s'inscrivent. Nous allons maintenant nous pencher sur les éléments qui interviennent dans ce processus identitaire.

Pour Pierre-Yves Brandt et al. (2017) la construction de l'identité religieuse s'appuie sur des récits, qui apparaissent comme des repères identitaires et des modèles auxquels le croyant peut s'identifier. Les traditions religieuses véhiculent des récits de différentes sortes, que ce soit des récits fondateurs qui posent une certaine vision du monde ou bien des récits exemplaires qui s'apparentent à des modèles à suivre ou à imiter. Ils constituent ainsi l'environnement religieux qui fournit au croyant la matrice dans laquelle il pourra inscrire son expérience personnelle. Pour cet auteur, c'est le processus narratif qui permet d'établir le rapport identitaire à soi, comme nous l'avons vu les individus rassemblent et interprètent les événements de leur vie de sorte à donner du sens à leur appartenance. Si cela apparaît dans leur présentation nous pouvons également distinguer de cette identité pour soi, l'identité à

destination d'autrui. Notamment dans le cas de cette expression de ce qu'ils sont et de ce qu'ils vivent. Lorsqu'ils témoignent, les membres montrent aux autres la conformité avec l'identité promue par la tradition religieuse. C'est alors également une manière de manifester leur appartenance au groupe et ainsi de perpétuer l'identité collective qui se transmet par ce biais.

Nous pouvons donc nous intéresser à la gestion collective de cette appartenance face à un interlocuteur extérieur. Étudier la réception de ma présence dans ces différentes Églises a permis de percevoir la façon dont les membres affirment leur identité par la façon dont ils se présentent en tant que membre d'une certaine communauté. Cette identité qui se manifeste dans le discours peut être éclairée par le travail de Ruth Amossy (2010) sur l'ethos. Elle entend par l'utilisation de ce terme la façon dont un individu advient en s'exprimant à la première personne du singulier, l'identité qu'il se donne à travers l'image qu'il construit de lui-même dans son énonciation et dans ses énoncés. En se présentant, les individus se mettraient en scène, de façon plus ou moins consciente, ainsi, s'intéresser à cette présentation nous éclairera sur la façon dont ils veulent être perçus. L'auteure ajoute que cet ethos se construit à partir d'éléments de l'imaginaire social et notamment des normes qui sont partagées. De ce fait, cette identité construite à l'intention des autres, puisque la communication étant utilisée dans un échange entre individus, est également à étudier dans sa dimension collective. Il s'agit donc de voir comment le locuteur manifeste son appartenance au groupe.

Considérons que l'institution d'abord, par le biais du leader religieux, est la première influence dans la construction de l'identité religieuse des fidèles, par le cadre qu'elle pose. Dans la paroisse de Lambézellec, le prêtre de l'Église Saint-Laurent rappelle lors de certaines de ses homélies l'importance de considérer les figures saintes et ainsi de se confier à la Vierge Marie et aux saints, qui sont des intercesseurs. Il évoque l'impossibilité des croyants de se suffire à eux-mêmes dans leur vie chrétienne. Cela contribue possiblement au comportement de certains membres, qui, lorsque je leur ai fait part de l'intérêt que je portais au fait qu'ils me parlent de leur foi ont refusé ou ont attendu que je les conforte par rapport à leur légitimité à le faire, considérant qu'ils ne vivaient rien d'exceptionnel. Le prêtre lui-même lorsque je lui ai demandé si je pouvais enregistrer notre conversation s'est senti gêné, mentionnant que ce qu'il disait n'était pas *la parole de l'Évangile mais seulement ses considérations*.

De la même façon, la figure du pasteur de l'Église Protestante Unie participe à la façon dont les fidèles eux-mêmes perçoivent leur position de chrétien. Ce dernier invite régulièrement les fidèles à témoigner de leur propre expérience, lors de ses prédications par exemple, lorsqu'il évoque les difficultés qu'il rencontre dans sa vie chrétienne. De plus, il évoque régulièrement le cheminement personnel, qui le conduit, par des moments de difficultés, à se construire en tant que croyant, invitant ses fidèles à en faire de même.

Nous pouvons relever une différence entre le travail du prêtre et celui du pasteur dans la communauté. Le premier remplit des fonctions conformes à un rite traditionnel et hiérarchique tandis que le deuxième est administrativement nommé ministre du culte, il a été choisi par la communauté locale et il en dépend. Sa fonction est alors instrumentale et démocratique (Carrier, 1966). Le pasteur de l'Église évangélique bénéficie d'un autre statut, celui-ci n'est pas directement rattaché à une instance nationale ou régionale, son Église est indépendante et autonome. De plus, bien qu'il soit à la tête de l'Église et qu'il y assure un rôle particulier, il n'est *a priori* pas considéré qu'il représente une autorité religieuse. Les membres de l'Église pentecôtiste font apparaître leur détachement d'une quelconque institution, ils revendiquent être sous l'autorité directe de Dieu, avec qui ils sont en relation sans qu'il y ait d'intermédiaire.

Contrairement aux deux précédentes traditions religieuses, les membres de l'Église pentecôtiste ne font que rarement le lien entre leur appartenance à cette forme de christianisme et le fait que ce soit également la religion de leurs parents. La justification et le point de départ de cette identité chrétienne ne se situent pas dans la perpétuation d'un héritage puisqu'ils sont individuellement amenés à construire leur propre place dans la communauté. Ils récusent ainsi l'idée d'une transmission intergénérationnelle (Aubourg, 2020). Sébastien Fath (2004) relève que pour les protestants évangéliques, l'Église n'est ni un espace géographique ni une filiation reçue par tradition, mais elle existe par le rassemblement local des convertis. La présence de Dieu est attestée par le témoignage des croyants et la ferveur de la communauté. Les chrétiens deviennent alors eux-mêmes la preuve de l'existence de Dieu, c'est la raison pour laquelle ils mettent l'accent sur l'engagement individuel.

L'identité pentecôtiste est donc choisie plutôt qu'automatiquement acquise. Effectivement, cette confession chrétienne se caractérise par une individualisation du croyant, comme le rappelle Bernard Boutter (2002) c'est la notion de choix personnel qui est mise en avant, l'affiliation vient ensuite, par la relation intime avec Dieu qui est le point central de cette appartenance religieuse. Cet auteur relève ainsi que durant les prédications le croyant n'est pas amené à se soumettre à des doctrines pentecôtistes mais à lire la Bible et faire sa propre opinion. Cependant, bien que ces chrétiens ne considèrent pas le rôle de l'institution et de la communauté dans leur relation personnelle à Dieu et donc dans la construction de leur identité religieuse, plusieurs auteurs ont largement nuancé ces considérations.

Jean-Paul Willaime (2004) relève la façon dont s'opèrent à la fois le contrôle social et l'individualisation. Celle-ci étant produite et incitée par la communauté. Il cite le travail de Thierry Wanegfellen (1997) qui a mis en avant dans son étude de récits de conversion protestants l'abondance de stéréotypes. Il en conclut la nécessité de répondre aux attentes du groupe et d'ainsi mettre en forme son expérience de façon à être reconnu par le groupe dans lequel s'insère le croyant. La conversion pentecôtiste intègre l'individu dans un milieu croyant qui développe un contrôle social qui fonctionne comme un autocontrôle, une obéissance librement consentie (Willaime, 2004).

Malgré la revendication de cette foi authentique et la définition de ces Églises comme indépendantes, plusieurs auteurs ont tenté de montrer le travail tout de même perceptible de l'institution pentecôtiste au sein de la communauté et sur les mécanismes de transformation biographique de ses membres. Yannick Fer (2021) qui a mené plusieurs études ethnographiques dans des Églises pentecôtistes de Polynésie française, remarque la présence de dispositifs qui encadrent la vie de l'Église et de structures mentales bien présentes dans la communauté. Celles-ci orientent les individus et la construction de leur vie chrétienne, agissant finalement de façon invisible. Le pentecôtisme s'oppose à une religion héritée, de ce fait même les enfants qui ont grandi dans ces Églises sont amenés à se convertir, c'est-à-dire à réaliser leur propre socialisation avec la communauté et à faire une expérience personnelle de la foi. Si l'institution religieuse semble alors s'effacer, Yannick Fer montre qu'au contraire elle travaille à instaurer l'enchantement d'une relation personnelle avec Dieu que le croyant peut faire naître. L'accent porté sur la décision personnelle tend à effacer le rôle joué par les liens sociaux des membres.

Il remarque par exemple que lors de l'évangélisation, lorsque des chrétiens racontent les actions de Dieu dans leur vie à une personne extérieure à la communauté, ils posent un cadre auprès de la personne, qui réalise qu'elle peut également faire l'objet d'un tel schéma de conversion. Cela favorise alors la possibilité pour l'individu de voir certains signes survenir dans leur vie et les interpréter comme étant des actions de Dieu. La première forme du travail institutionnel est donc de produire les conditions d'un événement individuel.

De la même manière, il évoque un paroissien qui dit avoir ressenti la présence de Dieu, qui a été le déclic de sa conversion. Cependant, il apparaît que cet homme avait au préalable le modèle de deux de ses proches qui s'étaient convertis et avaient beaucoup changé, en bien. Les normes de la foi pentecôtiste sont assimilées par les individus qui fréquentent l'Église sans qu'ils aient l'impression de se conformer à un certain modèle. La figure du pasteur qui s'éloigne de la figure d'autorité pour instaurer une relation plus amicale avec les fidèles contribue à cette invisibilisation. Sur la base d'une relation d'aide et plus généralement par les expériences que vivent les uns et les autres, un régime de validation du croire s'instaure. Il permet la conformité des croyances sans que cela ne paraisse rester dans le cadre de l'institution. Cette forme institutionnelle invisibilisée répond aux attentes de croyants qui désirent vivre une expérience de foi sans se soumettre à une autorité humaine (Fer, 2021).

Jean-Paul Willaime (2005) distingue trois dimensions du religieux : rituelle, idéologique et charismatique. Il montre que ces trois dimensions ne sont pas présentes et considérées de la même manière en fonction des traditions religieuses. L'Église orthodoxe accordera un rôle central à la dimension rituelle, l'Église pentecôtiste à la dimension charismatique, le culte réformé insistera lui sur la dimension idéologique avec le rôle du prédicateur docteur. L'observation comparative de ces trois communautés et de la façon dont les individus vivent leur appartenance nous a permis de voir qu'il y a des schémas différents dans la construction de l'identité chrétienne au niveau individuel. L'institution propose un modèle que le fidèle adopte pour s'identifier à la communauté. Comme l'écrit Fath (2004), l'expérience du divin se produit toujours dans des formes et des modalités spécifiques à chaque monde religieux. Chaque expérience est codée et passe par un univers symbolique donné. Les fidèles sont accompagnés dans la construction et l'appropriation de leur identité chrétienne.

b) Changement de groupe d'appartenance

b.1 Trouver sa place

Après nous être intéressés aux croyants qui ont poursuivi la religion de leurs parents, nous allons maintenant nous pencher sur les conversions internes au christianisme afin de faire apparaître les dynamiques qui les traversent. La grande majorité des catholiques rencontrés sont issus de familles catholiques. Sur ces quinze personnes, une seule n'avait pas reçu d'éducation religieuse et se revendiquait athée jusqu'à ce qu'elle traverse une période difficile et qu'elle décide de rentrer, par hasard, dans une église à côté de chez elle. Alors qu'elle arrive au moment de la messe elle y assiste et dit ne pas pouvoir expliquer ce qui l'a, depuis, poussée à continuer de fréquenter cette Église, hormis le fait qu'elle se soit sentie bien durant ce moment. Elle dit avoir choisi le catholicisme parce qu'il était pour elle le plus facile d'accès, d'abord par la présence d'Églises, qui sont souvent ouvertes, ainsi que des personnes de son entourage elles-mêmes de confession catholique qui pouvaient lui fournir des réponses aux questions qu'elle se posait. Depuis qu'elle a entrepris une préparation au baptême, fréquenter l'Église catholique est pour elle devenu *une évidence*.

À l'inverse, l'Église protestante de Brest recense un nombre plus important d'individus qui ont été amenés à se reconnaître dans cette communauté sans que cela soit un héritage familial. Les cinq autres membres de moins de 25 ans ont rencontré le protestantisme lors d'un cheminement personnel. Trois d'entre eux ont été élevés au sein du catholicisme et ont ainsi tenté de s'engager personnellement dans cette religion qu'ils connaissaient lorsqu'à la fin de leur adolescence ils ont ressenti le besoin de se rapprocher de la foi. Ils n'y ont toutefois pas trouvé leur place pour différentes raisons. Nous pouvons nous pencher sur le cas d'une de ces jeunes, Élisabeth, qui a reçu des cours de catéchèse lorsqu'elle était enfant. À dix-huit ans, elle ressent le besoin de se rendre à l'Église et assiste donc pendant plusieurs mois aux messes de l'Église Saint-Louis.

Lorsqu'elle présente son parcours et ce qu'elle vivait au sein du catholicisme, elle parle de cette communauté en tant qu'observatrice. Alors qu'elle venait assister à la messe, c'était une communauté qu'elle voyait de l'extérieur, sans considérer y appartenir. Principalement dérangée par le sentiment qu'elle ressentait au sein de cette communauté de représenter une

élite et de chercher à se présenter comme tel par l'énonciation de certains comportements à faire paraître ou à l'inverse, à proscrire. Elle reproche à cette tradition religieuse de demander le passage par plusieurs étapes comme la communion et la confirmation qui suivent le baptême, sans lesquelles le croyant ne peut communier lors de la messe et de ce fait reste un étranger aux yeux des autres fidèles. Comme un autre membre de l'Église Protestante Unie, elle compare cela à des démarches administratives que demande l'Église catholique. Ainsi, cela représentait pour elle un groupe trop fermé rassemblant des individus d'une même classe sociale, à laquelle elle n'appartient pas.

Comme les autres membres, elle est poussée à chercher sa place dans une autre religion puisque celle-ci ne lui correspond pas. Ils se sont donc respectivement intéressés à d'autres religions sans pour autant se convertir : l'islam, le judaïsme, ou encore le bouddhisme pour Éliisa qui, au bout de quelques semaines dit avoir constaté qu'elle ne pourrait jamais devenir bouddhiste, cela étant selon elle trop différent de sa culture occidentale. N'arrivant pas à y adhérer entièrement, notamment par rapport à la pratique de la méditation. Ne se retrouvant dans aucune communauté religieuse, elle se voit confrontée à la difficulté, lors de conversations avec son entourage, de se dire croyante mais de n'appartenir à aucune religion. Cela étant peu compréhensible pour ses interlocuteurs, elle n'est elle-même pas en mesure d'expliquer sa position et se présente de ce fait comme étant non-croyante durant une certaine période, jusqu'à s'en convaincre elle-même. Néanmoins, ce n'est pas le cas, c'est pourquoi lorsqu'elle découvre l'existence de l'Église Protestante Unie elle exprime un certain soulagement à enfin pouvoir se définir comme chrétienne, non pas catholique puisque cela ne lui convenait pas, mais protestante.

Dans son étude statistique *Comment, aujourd'hui, en France, devient-on protestant ?* Jean-Paul Willaime met en avant la multiplicité des schémas de passage du catholicisme au protestantisme par des individus catholiques qui ont entamé une importante quête spirituelle. D'un cheminement critique par rapport à cette confession, ils trouvent dans le protestantisme la réponse à leurs attentes, en valorisant la façon protestante de vivre le christianisme. L'intégration à cette nouvelle communauté et l'identification à l'histoire protestante contrastent avec le reproche porté au catholicisme par rapport à l'institution et à la hiérarchie des membres de l'Église, en opposition à la liberté, la place faite aux laïcs ainsi que l'accessibilité de la foi qu'ils trouvent dans le protestantisme (Willaime, 1993).

Effectivement, plusieurs croyants ont été amenés à changer d'Église au sein même du christianisme, adhérant au message fondamental de celui-ci, mais pas à la forme par laquelle il était pratiqué. Élixa dit tenir à ce qui lui a été transmis, *une identité chrétienne avec des valeurs judéo-chrétiennes*. Elle intègre de ce fait rapidement le protestantisme, remarquant que les éléments qui lui déplaisaient dans l'Église catholique n'apparaissent pas dans cette Église. Elle accorde au protestantisme une plus grande liberté dont dispose chaque croyant pour vivre sa foi personnellement, particulièrement dérangée par l'impression de contrôle dont elle faisait l'objet dans l'Église catholique sur le fait notamment de se rendre à la messe plus ou moins régulièrement. Remarquant que lors du culte dominical le pasteur laisse la porte ouverte, permettant aux fidèles de sortir lorsqu'ils le souhaitent en opposition aux portes closes de l'église catholique lors de la messe. Elle évoque de plus, la possibilité du croyant dans l'Église protestante de s'appropriier les différents enseignements, ceux-ci étant plus accessibles par la vulgarisation dont fait preuve le pasteur lors de ses prédications. Ainsi, elle relève le fait qu'une personne qui n'a jamais lu la Bible peut comprendre le message, contrairement à l'homélie du prêtre catholique.

Elle parle ainsi de la place qu'elle a trouvée dans cette Église et l'impression de participer au culte plus que d'assister à ce qui est fait par le prêtre lors de la messe catholique. Nous pouvons ainsi remarquer que dans ces conversions internes au christianisme, notamment dans le passage du catholicisme au protestantisme, la question de la foi n'est que rarement mentionnée. Pour ces croyants, le cheminement ne se base pas principalement sur des désaccords théologiques par rapport aux différentes doctrines chrétiennes, mais cela semble davantage concerner la communauté en elle-même. D'autres exemples tendent à appuyer le fait que fréquenter une Église peut se faire en dépit de l'adhésion totale à son credo.

C'est le cas d'une des paroissiennes de l'Église Protestante Unie de Brest qui est largement engagée dans la vie de la paroisse bien qu'elle ait conservé son appartenance au catholicisme. Elle demeure en accord avec le contenu théologique de la foi catholique mais elle n'a pas trouvé sa place dans les Églises de Brest, à l'inverse elle est par hasard entrée en contact avec l'une des membres de l'Église protestante, qu'elle a au fur et à mesure intégrée. Nous pourrions avancer le fait que se reconnaître dans une Église ne relève pas seulement de l'adhésion aux croyances de celle-ci mais que trouver sa place au sein de la communauté croyante est d'une importance certaine. C'est la raison pour laquelle certains individus ont été

amenés à changer d'Église en dépit de l'adhésion au contenu théologique de celle qu'ils ont quittée.

b.2 L'image de la communauté

Lorsqu'un chrétien s'identifie à l'une de ces communautés, il accepte d'endosser l'image qui lui est attribuée. Il se reconnaît alors dans l'identité catholique, protestante ou encore évangélique. Cela signifie qu'il partage des caractéristiques communes avec les autres membres du groupe. Cette appartenance implique d'adhérer au modèle véhiculé dans le groupe et à un noyau de représentations collectives. Nous pouvons nous pencher sur le cas d'un des paroissiens de l'Église Protestante Unie, Arnaud, témoignant du rôle et des effets de l'image de l'Église dans la construction individuelle de l'identité religieuse de ses membres.

Il se fait baptiser à sa naissance dans l'Église catholique et assiste régulièrement aux offices avec ses grands-parents jusqu'à ses quatorze ans. Il cesse de s'y rendre car il dit ne pas comprendre ce qui était fait. Pour lui, ces chrétiens *ne s'intéressaient pas aux Évangiles et la religion sonnait faux*. Il retourne vers l'Église catholique lorsqu'il est étudiant pour y trouver du réconfort, bousculé par une délinquance face à laquelle il se sent désarmé. Toutefois, il ne trouve pas sa place et semble ressentir le besoin de trouver un groupe auquel s'identifier. Il se tourne alors vers le Front National Jeune :

« J'ai vécu en banlieue et j'ai failli intégrer le FNJ, parce que j'en avais marre de la délinquance, quand j'étais étudiant à Paris, de la drogue tout ça. Et heureusement que je l'ai pas fait, j'ai eu quatre réunions avec des gens comme ça et j'ai dit ils sont complètement fous ces gens-là. Et c'est là que je suis parti, j'ai dit j'ai besoin d'une aide parce qu'en fait en quelques années de vie en tant qu'étudiant je suis devenu plus crispé, plus colérique, alors que j'ai un tempérament doux de nature. »

Cette période de sa vie s'apparente à une quête identitaire, son passage du catholicisme à la potentielle intégration d'un parti politique comme recherche de réponses et d'une identité montre l'importance accordée au fait d'appartenir à un groupe avec lequel l'on partage des valeurs ainsi qu'une certaine vision du monde. Il poursuit en expliquant les difficultés qu'il rencontre peu après dans le monde du travail :

« C'était des rivalités, des querelles, de la jalousie, de l'animosité, des disputes, des divisions... J'ai dû aller voir un psychiatre et suivre un traitement pendant neuf ans pour crises d'angoisse. Je cherchais un moyen de sortir de ces crises et je me suis tourné vers la religion traditionnelle [catholique] mais j'ai ressenti aucun effet bénéfique. Alors par le biais d'une tante luthérienne j'ai lu des ouvrages sur le protestantisme et ses mouvements, j'ai cherché dans les pages jaunes les Églises membres du protestantisme à Brest, et donc j'ai découvert l'Église évangélique. Et là quand je suis arrivé j'ai vu les gens heureux, souriants, et le premier culte j'ai pas vu le temps passer. Et puis c'est à force d'y aller que j'ai ressenti le déclic, que j'ai réalisé que Dieu existait et qu'il pouvait guérir mes crises d'angoisses grâce à lui. »

Il fréquente alors l'Église évangélique de 2010 à 2014 et trouve ce dont il avait besoin. Comme le rappelle Valérie Aubourg, le mouvement pentecôtiste met l'accent sur la guérison, la transformation de la vie du croyant et sur le message d'espoir. Elle écrit que « leur théologie est marquée par sa simplicité. Elle puise dans le Nouveau Testament quatre points saillants : Jésus sauve... Jésus baptise.... Jésus guérit... Jésus revient. » (2011, p.102). Nous pouvons d'ailleurs relever qu'en 2015 cette Église, anciennement appelée Église chrétienne évangélique adopte le nom d'Église Nouvel Espoir, avec l'objectif selon le pasteur de *donner un nouveau nom qui puisse répondre aux attentes des Brestoïis où le manque d'espoir et d'espérance semblait important*. Ainsi, le message de cette communauté qui prône l'action de Dieu face à toutes les difficultés de la vie permet à Arnaud de se créer une nouvelle identité, celle d'un chrétien pentecôtiste qui se réfugie dans la lecture de la Bible et son message :

« Quand je fréquentais l'assemblée j'ai tout de suite été mieux. J'étais monté à plus de 100 kg mais j'ai maigri et je me suis stabilisé. Je peux affirmer que là-bas j'ai trouvé Dieu, le Salut, grâce à l'œuvre de Jésus. Une vie nouvelle basée sur la foi et le pardon. Et donc j'ai voulu prendre le baptême pour grandir dans la vie spirituelle. »

Il décide finalement de quitter cette Église quelques années plus tard, reprochant aux pentecôtistes de lire les textes bibliques de façon trop littérale, sans y apporter de réflexion. Il poursuit en dressant le portrait des chrétiens qui fréquentent cette Église :

« Et souvent ceux qui y sont sont des anciens bandits, y'en a qui ont fait de la prison, qui ont tué des gens, des anciens militaires qui ont fait la guerre, des gens qui ont touché à la drogue... Tandis qu'ici chez les réformés c'est beaucoup plus intellectuel, c'est plus réfléchi. Parce que quand j'étais dans l'Église pentecôtiste, j'allais aux réunions de prière et aux cultes et petit à petit je me suis posé des questions et je me

suis dit mais en fait le fondamentalisme me correspond pas bien parce que moi je suis plutôt un socialiste libéral de nature, pas politiquement mais de nature. »

Les réformés qu'il décrit sont les croyants de l'Église Protestante Unie, à laquelle il s'est intéressé par l'intermédiaire de sa tante elle-même luthérienne. L'Église pentecôtiste qui lui avait permis de s'identifier à un schéma de guérison ne lui correspond plus. Il veut se débarrasser de cette image et se retrouve finalement depuis 2014 dans l'Église Protestante Unie, à laquelle il accorde les qualités qu'il valorise à ce moment :

« Mais au fur et à mesure de mon cheminement dans l'Église pentecôtiste j'ai compris que pour les évangéliques on est sauvé que par la foi. J'ai quand même gardé l'accent sur le Saint-Esprit dans ma vie mais ils ont une lecture fondamentaliste de la Bible. Les pasteurs évangéliques insistent sur la lecture de la bible seule et la prière, mais pas assez sur le travail. Alors que je pense que même si on ne lit pas la Bible et qu'on ne prie pas tous les jours, le travail est une valeur honorable devant Dieu. Et quand on travaille honnêtement et surtout si on entreprend une activité à but non lucratif ou une activité associative, si on travaille dur comme salarié, on est honorable devant Dieu car on exploite ce qu'il a créé et on poursuit son œuvre. Et c'est pour ça que je fréquente l'Église Protestante Unie depuis 2014, et j'ai remarqué que depuis que je vais au culte dans cette Église j'ai envie de prier et de travailler alors qu'à la fin du culte pentecôtiste je voulais surtout prier. »

Ayant débuté une activité d'autoentrepreneur il se reconnaît dans l'accent mis selon lui par le protestantisme luthéro-réformé sur le travail personnel que doit accomplir le croyant et le fait de ne pas se contenter, comme les catholiques, de suivre et assister à une messe, ni comme les évangéliques à seulement prier et lire la Bible. La description qu'il donne des différentes communautés qu'il a pu fréquenter contribue à montrer le lien entre l'image de la communauté et celle que le croyant accepte d'endosser à un moment donné :

« Le catholicisme en fait il apprend à travailler, mais pas à entreprendre. Le pentecôtisme il va apprendre à prier, ou à lire la Bible. Mais ce qui manque c'est que les gens ne travaillent pas, alors que ceux qu'on appelle réformés, les huguenots, ils vont travailler beaucoup plus. Ils vont se servir de ce qu'ils apprennent ici et dans la Bible et c'est ce qui fait qu'à mon avis les protestants en général sont plus entrepreneurs et plus travailleurs. Ils étudient beaucoup plus. Les pentecôtistes n'étudiaient pas beaucoup, ils lisent la Bible c'est tout. Moi quand je sortais de l'Église pentecôtiste j'avais envie de prier, alors qu'ici je prie mais j'ai envie de travailler en fait. »

Le parcours de ce croyant ayant traversé plusieurs confessions du christianisme peut permettre de comprendre ce qui se joue pour un individu dans le fait de fréquenter une Église. Il a quitté la tradition religieuse qu'il connaissait pour une autre Église dans laquelle il a trouvé un message qui correspondait à ce dont il avait besoin à un certain moment de sa vie. La découverte de l'Église évangélique lui apporte ainsi des réponses dans une période difficile de sa vie. Il y trouve le message dont il avait besoin : l'espérance et la guérison. Finalement, au bout de quelques années il ne se reconnaît plus dans cette assemblée, c'est alors qu'il trouve dans l'Église protestante luthéro-réformée une communauté avec laquelle il partage des ambitions, notamment sur le plan professionnel.

Il évoque également dans son parcours la question des appartenances socioprofessionnelles entre Églises et notamment entre les Églises évangéliques et protestantes historiques. Cette articulation entre distinctions religieuses et distinctions sociales est abordée par Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (2017) dans l'ouvrage collectif *Le protestantisme à Paris* qui propose une étude de la géographie actuelle du protestantisme parisien. Les auteurs soulignent les disparités entre traditions religieuses avec un contraste parfois caricatural entre d'un côté le protestantisme luthéro-réformé qui représente la haute société protestante implantée à Paris *intra-muros* et les Églises protestantes évangéliques de la périphérie issues pour la plupart des migrations internationales. Ils relèvent que si de profondes distinctions sociales s'observent, cela est également très présent dans la manière dont évangéliques et protestants se définissent réciproquement. Les uns sont décrits comme effervescents et émotionnels par opposition à un protestantisme luthéro-réformé qui se veut rationnel et intellectuel.

L'exemple de ce croyant montre que la façon dont est perçue la communauté d'appartenance ainsi que les autres confessions chrétiennes produit des effets sur la reconnaissance et la construction de son identité religieuse. Il convient pour chaque croyant que l'Église dont il fait partie corresponde à l'image qu'il accepte d'endosser personnellement et dans laquelle il peut donc se reconnaître par le partage de normes et de valeurs communes. Pour certains croyants, l'image du groupe d'appartenance semble ainsi jouer un rôle déterminant dans la construction de leur identité religieuse. Qui est, comme nous l'avons vu, toujours directement liée à la communauté dans laquelle elle s'inscrit.

L'image projetée par le groupe permet alors la cohésion du sentiment d'appartenance, ou de son rejet (Carrier, 1966). Les symboles par lesquels le groupe est représenté ont une influence sur le comportement religieux, comme Jung (2019) en donne l'exemple en comparant protestants et catholiques. Les premiers sont abandonnés à Dieu seul par l'absence de rites et images sacrés. Il en résulte chez ces croyants une conscience particulière de leur péché. Ce qui, pour cet auteur, apparaîtra difficilement dans la mentalité catholique par la présence de la confession et de l'absolution qui sont toujours prêtes à atténuer une trop grande tension. Ainsi, nous avons pu voir les effets des représentations du groupe d'appartenance dans la construction de l'identité religieuse des croyants qui en font partie.

b.3 Une communauté qui répond aux attentes personnelles

Nous allons maintenant nous pencher sur les circulations entre Églises locales, par des chrétiens qui cherchent une communauté qui réponde à leurs besoins et attentes personnels. Depuis plusieurs dizaines d'années les chercheurs parlent non plus de la fin de la religion mais d'une recomposition de la scène religieuse contemporaine. Danièle Hervieu-Léger (2001) met en avant le fait que les individus ne sont pas moins croyants mais qu'ils adhèrent moins aux formes d'autorités religieuses et ainsi aux religions instituées. La religion n'est plus perçue comme la transmission d'un héritage mais comme un choix personnel. Les individus choisissent alors ce en quoi ils croient. La figure du converti est pour Danièle Hervieu-Léger représentative de l'affaiblissement de la puissance régulatrice de l'institution et de la transmission de la religion, contrastée par l'émergence de la mobilité des croyances et des appartenances. Les individus ne se voient plus, à leur naissance, assigner une identité toute faite mais ils doivent entreprendre une quête d'identité religieuse, s'en doter eux-mêmes. L'intégration d'une nouvelle communauté témoigne pour l'individu du droit de choisir sa religion, qui devient plus important que la fidélité à la tradition héritée. De plus, la religion dans ce contexte sert l'individu dans sa réalisation et son expérience personnelle (Campiche, 1997).

Les entretiens menés auprès de ces croyants ont fait apparaître dans la recherche d'une communauté qui leur correspond, par la présence de caractéristiques qu'ils souhaitaient

trouver. Des divergences apparaissent entre les confessions. Certains recherchent le sentiment religieux, rendu possible par une ambiance et un lieu particuliers. Les catholiques relèvent majoritairement l'importance du cadre que propose l'Église catholique, par des pratiques qui sont concrètes et ritualisées. Celles-ci, propres au catholicisme, sont pour les croyants ce qui atteste de leur lien avec Dieu. C'est le cas des sacrements mais également du confessionnal qui permet au croyant d'être pardonné. Le fait d'allumer un cierge pour espérer la guérison d'un de leur proche est également un élément qui, dans un temps difficile, leur certifie d'avoir agi pour que quelque chose se passe. L'une des paroissiennes mentionne elle, son besoin de se retrouver devant une statue de la Vierge Marie, le fait de s'asseoir devant celle-ci et de la contempler lui permettant de réaliser à qui elle s'adresse et de ressentir davantage sa présence, sûrement grâce au support visuel. C'est également le cas du crucifix présent dans les églises catholiques qui fait apparaître visuellement un Jésus crucifié. L'ensemble de ces éléments est pour certains croyants nécessaire à la présence de Dieu dans ce lieu.

L'importance de certaines caractéristiques du bâtiment est parfois évoquée. Cela peut concerner la présence d'éléments religieux ou bien la sonorisation de l'église, mentionnée par un paroissien qui remarque le fait qu'il n'y ait pas de réverbération des sons dans l'église du quartier de Bellevue contrairement à l'architecture l'église Saint-Laurent. Cela permet pour lui la solennité des propos du prêtre par effets de sons qui se répercutent sur la voûte de l'édifice. Les détails de cette architecture et la présence d'éléments religieux et sacrés influent sur la faculté des fidèles à entrer dans une dimension religieuse particulière, tels que la luminosité, les vitraux ou la mise à disposition d'eau bénite. Ces attributs étant gage de la présence divine dans ce lieu qui revêt d'un caractère sacré. La recherche d'une ambiance religieuse est également l'argument utilisé par les catholiques traditionalistes pour la célébration de la messe en latin. L'utilisation de cette langue et de sa sonorité instaurent une atmosphère particulière, qui participe au contraste avec ce qui existe en dehors de l'Église.

Certains croyants recherchent l'Église dans laquelle ils se sentent le mieux, s'y rendant ponctuellement et pouvant avoir traversé plusieurs des Églises étudiées. Comme nous l'avons vu certaines personnes trouvent une Église qui leur correspond, tandis que d'autres sont amenées au cours de leur existence à développer des besoins différents et ainsi à avoir changé d'Église plusieurs fois dans leur vie. Nous allons maintenant tenter d'analyser le parcours de deux croyantes qui sont encore dans le cheminement et la recherche de leur place dans une

Église locale. Cela nous permettra de voir les glissements identitaires qui s'opèrent dans ces changements d'Église.

L'Église Nouvel Espoir qui recense plus d'une centaine de membres est significative de ce mouvement d'individus qui cherchent leur place. C'est le cas de Chloé et d'Alexia, deux chrétiennes qui ont fréquenté l'Église Nouvel Espoir au cours des années 2021 et 2022. Je rencontre Chloé lors d'une soirée destinée aux jeunes de l'Église, c'est la première fois qu'elle y vient, assez timide elle est enthousiaste à l'idée de fréquenter une Église avec une amie. Elle a commencé, il y a quelques mois, à s'intéresser à la religion chrétienne avec laquelle elle avait eu un premier contact lors de son enfance dans une école privée qui assurait des cours de catéchèse, sans toutefois oser se rendre à l'Église toute seule. Quelques semaines après, alors que nous rentrons une nouvelle fois en contact, je considère naturellement que l'Église Nouvel Espoir est celle qu'elle fréquente, lui demandant quand est-ce qu'elle y sera à nouveau. Elle me dit alors qu'elle a décidé de ne plus y aller, principalement parce que cela ne semble pas être *une vraie Église*, mentionnant la simplicité du bâtiment, qui a vocation à se détacher de tout élément religieux. Elle s'est effectivement rapprochée du catholicisme, lui accordant plus de légitimité grâce à l'ambiance religieuse qui y trouve.

Plus tard, de la même manière, je considère qu'elle est plus encline à s'inscrire du côté catholique, elle me reprend en me faisant part de sa réflexion, ayant entendu des protestants reprocher aux catholiques le fait de considérer des éléments qui ne sont pas bibliques elle prend le parti protestant mais exprime ne pas encore savoir quelle Église elle veut fréquenter. Prise entre le fait de sentir la présence de Dieu dans l'Église catholique qui représente pour elle la religion et la volonté de considérer les éléments bibliques comme le fait l'Église pentecôtiste, le dimanche de Pâques a été pour elle significatif. Elle décide d'assister à la célébration de l'Église Nouvel Espoir. Toutefois, ne voulant pas s'y rendre seule, elle préfère suivre une amie catholique et assister à la messe de l'Église Saint Louis. En sortant de la messe, elle me dit avoir été déçue puisqu'elle n'a rien ressenti de particulier et regrette de ne pas avoir été au culte de l'Église Nouvel Espoir, qui en proposait une rediffusion sur les réseaux sociaux, ce qui lui a permis de comparer les deux offices.

Ce partage entre deux confessions chrétiennes se présente également pour Alexia qui a une vingtaine d'années. Ses parents sont catholiques et lui ont transmis cette éducation, elle se

rend occasionnellement à l'Église Nouvel Espoir, intéressée par cette forme de christianisme. Pour elle, les messes catholiques sont trop monotones et peu intéressantes pour une fille de son âge, c'est la raison pour laquelle elle préfère se rendre dans une Église pentecôtiste qui se caractérise par l'entrain des fidèles. Sa principale motivation lorsqu'elle se rend au culte est de rencontrer des jeunes de son âge et espérer créer des liens d'amitié. Elle est peu renseignée sur les croyances de cette tradition religieuse et évoque ses doutes sur la considération ou non de la Vierge Marie dans cette Église, ainsi que sur le fait que le pasteur puisse se marier. Très proche de ses parents elle se réfère beaucoup à eux pour parler de sa foi, mentionnant qu'elle s'intéresse au mouvement évangélique comme sa mère et qu'elle croit en la Vierge Marie mais pas dans son caractère sacré, comme son père.

Ainsi, si à son âge elle se voit fréquenter l'Église protestante pentecôtiste, elle dit que plus tard, elle retournera vers l'Église catholique principalement si elle doit faire face à des événements tragiques, à l'image de son père qui, ayant perdu ses parents et l'un de ses frères, se rend chaque année à la célébration de la Toussaint. De cette façon, l'Église pentecôtiste lui permet de vivre des moments de sociabilité dans une forme de christianisme qui correspond à ses attentes en termes de dynamisme et d'ancrage dans la modernité. Cependant, si elle a besoin de se recueillir ou de trouver du réconfort, elle se tournera vers l'Église catholique, comme c'était le cas lorsque sa mère est tombée malade en décembre et qu'elle a été allumer un cierge dans une chapelle catholique.

Ne sachant pas encore comment se positionner, ces personnes présentent une certaine mobilité entre les Églises en fonction de ce dont elles ont besoin à une certaine période de leur vie. Il s'agit dans ce cas de trouver une communauté qui réponde à leurs attentes personnelles. Danièle Hervieu-Léger (2001) relève quatre dimensions dans le processus d'identification à une tradition religieuse, qui peuvent être indépendantes les unes des autres. D'abord la dimension communautaire, qui constitue l'ensemble des marques sociales et symboliques qui définissent les frontières du groupe religieux, c'est donc le fait d'appartenir à une communauté spécifique. Ensuite, la dimension éthique, qui revient à accepter les valeurs attachées au message religieux de la tradition. Ce qui n'est pas dépendant de l'intégration à la communauté. La dimension culturelle représente le patrimoine de la tradition, son histoire et ses représentations. Les individus peuvent personnellement se référer à ce patrimoine, en revendiquant des racines chrétiennes, catholiques, etc. Finalement, la

dimension émotionnelle est l'expérience affective associée à l'identification, qui produit le sentiment collectif de faire groupe.

La conversion peut donc apparaître comme l'aboutissement d'un travail sur soi-même qui participe à la construction du soi, où le croyant cherche ce qui lui correspond par rapport à plusieurs aspects de son identité personnelle. La recherche d'un des aspects évoqués est alors particulièrement importante puisqu'ils apparaissent pour l'individu comme un support à la construction de leur identité. Ainsi, l'appartenance à un groupe croyant est une composante importante de l'identité religieuse, puisque celui-ci apparaît comme un support pour leur identité proposant un répertoire de ressources symboliques. Il assure également des fonctions d'encadrement qui permettent au croyant d'être guidé, orienté, outillé dans les défis qu'il peut rencontrer. Enfin, entrer dans une communauté favorise l'identification à des pairs, qui appuie sur le sentiment de partager une identité commune (Drapeau, 2016).

Conclusion de partie

Si les croyants catholiques et protestants partagent une identité chrétienne commune, elle diffère largement d'un groupe à l'autre. C'est la raison pour laquelle le terme d'identité chrétienne doit toujours être utilisé au pluriel. L'identité chrétienne réunit indéniablement les identités catholiques, protestantes ou encore évangéliques. Cette notion est utilisée pour désigner le sentiment d'appartenance au groupe dans lequel elle s'inscrit et l'ensemble des éléments qui y participent. Nous avons vu que chaque communauté croyante propose à ses membres un schéma de construction identitaire en véhiculant une compréhension de la vie chrétienne qui leur est propre. Les croyants sont donc guidés dans le processus de construction identitaire en interprétant leur vie par les éléments fournis par l'Église. Cela produit des identités chrétiennes distinctives qui s'inscrivent dans une confession particulière. Ainsi, si le modèle proposé par la communauté ne convient pas au croyant, celui-ci est amené à changer d'Église et à chercher la place qui lui correspond davantage. Ces mouvements internes au christianisme mettent en lumière le lien entre la communauté et la construction de l'identité du croyant qui s'inscrit directement dans l'identité collective du groupe.

PARTIE III

L'IDENTITÉ EN CHRIST : L'ÉGLISE PENTECOTISTE CRÉATRICE D'IDENTITÉ

a) Acquérir une nouvelle identité

a.1 La conversion, évènement crucial dans la vie du croyant

La conversion est l'une des principales missions que se donne l'Église évangélique. Dans ce « christianisme de conversion », comme plusieurs auteurs le décrivent, l'accent est porté sur l'engagement religieux personnel de chaque croyant. Cela produit des changements significatifs dans la vie individuelle et sociale de celui-ci (Willaime, 2005). Effectivement, si les protestants notamment pentecôtistes mobilisent moins l'ancrage historique de leur tradition religieuse ou le fait que ce soit un héritage, la justification de leur pratique se situe au niveau de leur conversion personnelle qui est la preuve de la présence et de l'action de Dieu dans leur vie, même, et surtout lorsqu'ils semblaient en être le plus loin (Aubourg, 2011). Ils mettent ainsi en avant le changement radical de vie ou de personnalité dont ils ont fait l'objet, avec la volonté de rendre compte que *rien n'est impossible à Dieu* et que de ce fait, tout le monde peut devenir chrétien (Annexe 4).

De cette manière, ils font apparaître dans leurs discours le contraste entre la personne qu'ils étaient et la vie qu'ils menaient auparavant et ce qu'ils sont aujourd'hui devenus. C'est le cas de Jean-Pierre qui raconte à la fin d'une des réunions de prière du jeudi soir, lorsqu'il se présente à moi parce que nous ne nous sommes jamais vus, les problèmes d'alcool et de dépression qu'il rencontrait avant de connaître cette Église. C'est en voyant un de ses amis se métamorphoser qu'il a voulu se rendre dans cette Église :

« Je me suis converti, j'avais 30 ans. Avant j'étais pas du tout chrétien, mais mon meilleur ami est venu dans un endroit comme ça [l'Église évangélique] et j'ai vu un changement tellement flagrant chez lui que j'me suis dit il se passe vraiment quelque chose. Mais au-delà de ça, j'ai ressenti vraiment un appel intérieur. »

Il vit ce qui est présenté comme une rencontre avec Dieu, et dit avoir depuis abandonné tous les péchés qui le faisaient auparavant souffrir.

« Y'avais quelque chose qui m'appelait vraiment très fort, et de toute façon il fallait que j'ai un appel comme ça pour me sortir de là où j'étais. J'étais dans une situation compliquée, et puis voilà j'ai vécu ma vie chrétienne jusqu'à maintenant... Alors, c'est la plus belle des vies, mais c'est parfois la plus compliquée, la plus difficile à vivre, parce que y'a une notion d'abnégation et une notion d'abandon de certaines choses. Christ quand il nous demande de le suivre tu vas voir dans ton cœur des choses qu'il va falloir que t'abandonnes, des idoles, des mauvaises habitudes, un langage un peu voilà... ou que sais-je des trucs sur... le net, fin bon des comportements. Et le Seigneur te montre ça et tu avances dans la sanctification peu à peu et ça plaît à Dieu, c'est ça qui est important. »

On voit qu'il parle de l'abandon de certaines pratiques et habitudes pour l'acquisition d'une nouvelle vie. Cela concerne donc la vie quotidienne mais également le comportement du croyant, jusqu'à son langage. Dans sa contribution à l'ouvrage collectif sur la conversion religieuse, Olivier Fabre, sociologue des religions se concentre sur la conversion évangélique qu'il situe par rapport à une classification des types de conversions. Pour lui, nous retrouvons dans l'Église évangélique des conversions de rupture, qui se basent sur le changement de vie et de comportement notable produit par le Saint-Esprit, ainsi que des conversions mystiques qui sont consécutives à une expérience émotionnelle intense de la présence divine. Nous pourrions également y voir des conversions portées sur le développement de l'individu qui aspire à l'épanouissement personnel. Il relève ainsi quelles modifications ces types de conversions produisent chez les individus, que nous pouvons percevoir au niveau de la personnalité dans la façon dont le nouveau converti se présente, décrit ses centres d'intérêt, ses préoccupations ou encore ses buts. Cela semble également avoir un impact au niveau de la définition de soi et de la vision du monde de l'individu. La conversion comme transformation identitaire occasionne d'importants remaniements dans la conscience de soi de l'individu et du récit qu'il fait de son parcours (Fabre, 2009).

La conversion n'implique donc pas la seule adhésion à des croyances mais une transformation de l'individu pour se conformer à *ce que Christ demande*. C'est donc une nouvelle personne qu'ils se voient devenir. Comme le souligne Sébastien Fath dans son ouvrage intitulé *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, ces chrétiens accordent une importance considérable à l'expérience spirituelle de la conversion, insistant sur le fait que cet événement représente un changement *dans sa vie et de sa vie*, écrit-il. C'est donc autour de cette conversion que le croyant réorganise sa biographie personnelle en marquant la frontière entre la vie passée et celle menée depuis la fréquentation de cette Église. Cela doit être mis en avant afin de mettre en avant les effets de la conversion et donc de la puissance de Dieu dans leur vie. Cela va effectivement de pair avec l'intégration de l'Église et donc la socialisation avec les membres, auprès desquels témoigner de sa place dans l'assemblée passe également par le fait de vivre une expérience commune.

La conversion a donc comme conséquence de redéfinir l'identité personnelle et sociale de façon profonde. Sébastien Fath (2004) relève également le fait que ces ruptures et réaménagements qui interviennent dans la vie de l'individu sont un moyen de contrer des problèmes identitaires permettant aux individus de se reconstruire en se détachant totalement des anciens liens qu'ils soient sociaux ou familiaux. L'individu a le devoir plus que la seule possibilité d'abandonner ce qui le bloquait au profit de cette nouvelle identité chrétienne valorisée. Ils construisent alors un soi qui leur correspond, ce qui donne naissance à un nouveau cadre de vie et à de nouveaux projets. Pour Yannick Fer (2007) le pentecôtisme s'adresse à des individus qui se détachent des structures traditionnelles et qui sont dans une certaine insécurité identitaire. Ce mouvement valorise et encourage alors les trajectoires et l'émancipation individuelles par la recherche du salut personnel.

Chaque membre de cette Église peut témoigner d'un parcours similaire, principalement pour ceux qui n'étaient pas chrétiens pentecôtistes auparavant qui mettent en avant tout ce qui leur manquait. Ceux qui fréquentent cette Église durant leur enfance sont également amenés à témoigner d'un changement radical dans leur vie chrétienne. C'est le cas de Régine qui raconte qu'à ses huit ans, alors qu'elle était à un camp pour enfants organisé par l'Église, elle fait l'expérience de *la grâce de Dieu*. Cela se caractérise par un sentiment de plénitude où le temps s'arrête, à ce moment elle se sent terriblement pécheresse bien qu'elle le mentionne, elle n'a que huit ans et n'a rien fait de particulier. Elle se met alors à genoux et se repent de ses péchés, elle déclare ensuite vouloir donner sa vie à Jésus. Depuis ce jour, elle sait qu'elle

est devenue une nouvelle personne, une réelle chrétienne. Cet instant qui a duré quelques dizaines de minutes, construit en différentes étapes lui permet désormais de témoigner au même titre que tout autre membre d'une expérience transformante.

Peu de personnes décrivent cette conversion comme un long cheminement, pour la grande majorité cela se catalyse dans un moment précis, souvent inattendu et très intense. Certains le décrivent comme le moment où ils ont *dit oui à Jésus*, c'est l'instant auquel ils ont décidé de s'engager à le suivre. Bien que cette expérience doit être propre à chaque croyant nous pouvons distinguer des tendances : il s'agit du déclic d'un engagement spirituel personnel comme Jean-Pierre, l'expérience de la présence de Dieu comme Régine, ou encore l'évènement du baptême. Cela constitue le point clé de leur nouvelle vie chrétienne et de son authenticité.

Toutefois, les travaux sur la conversion tendent à considérer cette transformation identitaire non pas comme un élément précis et spontané mais comme résultant d'un processus directement guidé par les liens que l'individu entretient avec les autres membres de l'Église. Le futur converti est effectivement confronté à cet univers et entraîné à élaborer lui aussi une réflexion personnelle sur sa foi par rapport aux schémas de conversions qu'il entend dans la communauté. Progressivement il se reconnaît dans les situations décrites par les autres croyants, croit aux miracles décrits grâce à leur multiplicité et espère finalement lui-même vivre une telle expérience. Cela aboutit finalement à l'insertion au groupe par son propre processus de conversion qui s'étale dans la durée. Il apparaît effectivement des étapes qui le précèdent et qui lui font suite permettant cette transformation identitaire décrite et observable (Fabre, 2009). Si le croyant pentecôtiste est amené à se convertir, le récit de cette conversion constitue un exercice crucial dans l'Église.

a.2 La construction du témoignage pentecôtiste

Le mouvement pentecôtiste qui dès son origine privilégie l'oralité, accorde une importance majeure aux témoignages et aux récits de conversions (Willaime, 2005). Dans l'Église Nouvel Espoir, les croyants insistent spécifiquement sur la mise en récit de leur

rencontre personnelle avec Dieu. Le message de cette Église étant construit autour de cette relation et de l'expérimentation personnelle de la foi que chaque croyant doit développer. Chaque membre de la communauté est donc en mesure de raconter son témoignage, qui est un récit narratif retraçant son parcours de vie, mettant en scène des événements biographiques qui tendent à rendre compte de l'œuvre de Dieu.

Rencontrer de nouvelles personnes est souvent l'occasion pour les pentecôtistes de raconter leur expérience, comme l'illustre la réaction d'Alexis lorsque je lui parle de mon sujet de recherche à l'issue d'une « soirée jeunes », organisée chaque semaine par son Église : il s'exclame qu'il adorait me raconter son témoignage, car *il faut absolument que je l'entende*. Ce récit étant déjà construit par les individus, il convient simplement de le raconter. Les entretiens avec les membres de l'Église pentecôtiste se sont souvent déroulés par une question générale et assez banale de ma part, à partir de laquelle ils me racontent ce récit pendant généralement une heure sans attendre d'autres questions. Ils se sont communément montrés très enthousiastes dans le fait de me parler de leur foi, insistant sur leur devoir de témoignage.

Pour Danièle Hervieu-Léger (2004) le récit de conversion est un dispositif pratique et symbolique qui permet la mise en ordre des éléments biographiques envisagés par les individus lors de leur conversion. Cette mise en récit de leur expérience a un rôle structurant dans le processus de construction de leur identité chrétienne. C'est par la constitution de son témoignage que le pentecôtiste met en scène sa propre existence. Le croyant peut capter la fidélité du soi en retraçant les différents moments de sa vie de manière à mettre en avant une certaine permanence identitaire ou à donner du sens aux changements survenus. De ce travail narratif naît le sentiment d'identité (Brandt et al., 2017). Effectivement, les chrétiens évangéliques mettent leurs croyances au cœur de leur identité, de leurs valeurs et de leur vie quotidienne. Pour J.-Y. Carlier (2006), l'insertion dans ce milieu constitue l'entrée dans une nouvelle vision du monde, proposant une nouvelle compréhension de l'environnement et de l'identité personnelle. Les croyants sont amenés à réinterpréter leur rôle dans le monde et le sens de leur existence. Cela est selon lui produit par l'Église qui encadre l'expérience de la conversion, par l'élaboration du témoignage croyant notamment.

Ce récit narratif de transformation biographique répond généralement à des codes spécifiques. On retrouvera la mise en avant de la rupture inattendue, surnaturelle et radicale

avec l'ancienne vie, un tableau de ce que l'individu était, avec la présentation d'un climat de noirceur, de malheur, et ce qu'il a pu devenir grâce à Dieu. La parole devient le lieu de la manifestation de la présence divine. Les individus dans leurs discours cherchent l'objectivité de cette expérience spirituelle par des dispositifs énonciatifs spécifiques. Ils font ainsi apparaître le fait qu'ils ne s'attendaient pas à ce qui est finalement survenu dans leur vie, qu'ils ne le comprenaient pas voire que cela allait à l'encontre de ce qu'ils voulaient. Montrer que les changements biographiques n'étaient pas de leur ressort tend à justifier de l'action directe de Dieu qui s'oppose à l'agentivité et à la compréhension humaine (Gonzales & Monnot, 2008).

Si les croyants qui ont poursuivi la religion héritée trouvent la cohérence de leur parcours dans cette continuité biographique, ceux qui ont connu d'importants changements doivent justifier la fidélité au soi d'une autre manière. La structure du récit pentecôtiste leur permet alors de lier différents éléments de leur vie qu'*a priori* rien ne rapprochait. Ils présentent une trajectoire qui trouve son sens dans la rupture (Amiotte-Suchet, 2017). Laurent Amiotte-Suchet rappelle effectivement que le témoignage est un instrument d'élaboration et de reconstruction de l'identité. La mise en narration permet au croyant de se présenter par la sélection, l'accentuation et à l'inverse l'effacement d'éléments afin d'établir la cohérence de leur parcours et notamment la bifurcation dont ils ont fait l'objet. Le croyant relit ainsi les évènements de sa vie et leur donne du sens.

Nous pouvons nous pencher sur le témoignage de Yann-Hervé afin de voir la façon dont cela prend forme. Il a grandi avec une mère croyante qu'il accompagnait chaque dimanche au culte de l'Église pentecôtiste. Au début de son adolescence il dit n'avoir plus envie d'y aller et l'a violemment fait savoir à sa mère, il raconte avoir à ce moment insulté *ce Dieu qu'il ne connaissait pas et qu'il ne voulait pas suivre*. De cette altercation s'en est suivi trois années sans qu'il aille à l'Église. Il se posait néanmoins des questions existentielles à propos de l'existence de Dieu. À quinze ans, alors qu'il est sur une plage de Bretagne avec des amis de sa colonie de vacances il décrit sa rencontre personnelle avec Dieu :

« J'étais en vacances à l'île d'Oléron avec des amis, et là je ressens le Saint-Esprit alors je décide de m'écarter d'eux. J'étais dans mes pensées, très content d'avoir tous ces amis, je regarde tout ce qu'il y a autour de moi : le soleil, la mer... Je vois mes amis au loin et je suis dans un état de plénitude inexplicable, une chaleur, et tout mon

passé qui défile dans ma tête, tout ce que j'avais : ma famille, les bonnes choses. Et là j'entends une voix me crier : "C'est ma grâce ! Tout ce que tu possèdes c'est moi qui te l'ai donné." Et à ce moment j'ai eu envie de bénir Dieu comme j'avais été béni. Et j'ai fait le plus beau des cadeaux à Dieu c'est de lui donner ma vie. Et puis je voyais ce groupe d'amis, avec leurs hormones d'adolescents qui se fréquentaient et je savais que cette vie-là c'est pas ce que Dieu veut. Alors quand je suis rentré j'ai été voir le pasteur et j'ai été baptisé un an après. Je ne sais pas pourquoi Dieu m'a chopé à cet âge-là. Maintenant je lis trois chapitres de la Bible par jour et je regrette de ne pas avoir lu ces belles choses avant. »

Bien qu'il ait connu l'Église depuis son enfance, il marque tout de même une rupture dans sa vie afin de mettre en avant le changement que Dieu a produit. L'expérience surnaturelle décrite est également la justification de ce changement d'attitude, elle est la charnière entre la position radicale de rejet de la religion et la vie chrétienne très orthodoxe dans laquelle il se trouve actuellement. Alors que ses convictions passées pourraient être dissimulées, elles constituent à l'inverse le point central de cette présentation. Notons également que la constitution du témoignage n'est pas un exercice seulement personnel, puisque les pentecôtistes sont amenés à « faire leur témoignage pour en faire part aux autres » (Amiotte-Suchet, 2017, p. 128). Le raconter peut être une manière d'évangéliser, une des missions principales du pentecôtisme, témoignant de l'action de Dieu dans sa vie et donc de sa vérité.

L'utilisation du témoignage comme outil d'évangélisation participe largement, selon les statistiques, à la conversion de nouveaux individus. En France le témoignage d'un proche représenterait 60 à 80% du facteur déterminant de la conversion (Carluer, 2006). Sandra Fancello (2008) qui a travaillé en terrain pentecôtiste relève les particularités de ces communautés et de sa place en tant qu'ethnologue. Les pentecôtistes se donnent le rôle de convertir, tout individu est donc accueilli, représentant un potentiel futur chrétien pentecôtiste. Le protestantisme évangélique est de nature prosélyte puisqu'il considère que le devoir tout chrétien est de répandre la Bonne Nouvelle afin de susciter la conversion des non-chrétiens, afin qu'ils soient eux aussi sauvés. Chaque chrétien pentecôtiste devient alors un évangéliste (Willaime, 1999).

a.3 Socialisation et intégration à la communauté

Comme nous l'avons vu, le témoignage pentecôtiste entraîne une structuration de l'expérience en mettant en sens la vie de l'individu, qui répond à différentes influences de la vision du monde pentecôtiste. Le croyant pentecôtiste est amené à faire l'objet de forces qui le dépassent et à en témoigner. Effectivement, dans l'expérience pentecôtiste, la meilleure preuve de l'existence de Dieu est de le manifester au travers de vies transformées, car comme l'écrit S. Fath (2004), le Dieu pentecôtiste est performatif. Malgré l'importance de la conversion individuelle, les pentecôtistes se réfèrent à la communauté comme un modèle d'organisation (Fath, 2008). Les individus élaborent alors leur récit de conversion sous l'influence de ce qui est admis dans la communauté, voire de ce qui est attendu.

L'importance accordée au témoignage public par cette Église conduit les individus à *apprendre à se dire*, ce qui devient une compétence de socialisation à la communauté et par là, l'enjeu de son intégration. Cela s'apparente à un exercice que doivent réaliser tous les croyants de la communauté, qui semble précisément normé. Celui-ci permet aux nouveaux membres d'affirmer leur appartenance et donc leur place dans la communauté. Le témoignage légitime la conversion et justifie son bien-fondé par la preuve de l'intervention divine dans la vie de celui qui le raconte. Le croyant affiche alors qu'il a lui aussi réellement connu une rencontre personnelle avec Dieu.

Le témoignage croyant répond ainsi à des règles précises, qui sont indirectement incorporées durant le processus de conversion. Les nouveaux convertis ont appris à maîtriser le récit de vie, afin d'eux-mêmes construire le leur. Ayant l'habitude d'entendre les autres récits, ceux-ci apparaissent comme des modèles sur lesquels l'individu repense sa propre histoire. Cette compétence développée par mimétisme les amène à chercher dans leur propre existence les signes de Dieu et à interpréter les événements de leur vie conformément à la pensée véhiculée dans la communauté qu'ils intègrent (Amiotte-Suchet, 2017).

Toutefois, le témoignage n'est pas la seule condition de l'identification à la communauté pentecôtiste. Nous pouvons relever d'autres éléments propres à ce mouvement qui guident et orientent l'expérience de ces croyants. Les membres de l'Église Nouvel Espoir adoptent au fur et à mesure de leur intégration à la communauté des expressions, des façons de prier ou de

se comporter propres à celle-ci. Les expressions utilisées par les croyants sont significatives de leur appartenance au pentecôtisme, dans lequel ils parlent de *donner leur vie à Jésus* ou de *s'abandonner à lui*, faisant apparaître une ferveur et un engagement personnel particulièrement intense. Cela rappelle leur conception du devoir du croyant, qui est d'*acquérir une nouvelle identité en Christ*.

Le pentecôtisme accorde une conception particulière à la figure de Jésus (Pons, 2013). Les termes utilisés pour parler de Dieu sont principalement « Seigneur », « Jésus » ou « Christ ». Ils parlent ainsi de *rencontre avec le Seigneur*, de *chercher le Seigneur*, de *venir au Seigneur*. C'est également le cas lors des prières qui commencent par « ô seigneur », « ô toi seigneur », « ô Jésus » sur le ton de la lamentation. Le nom de Jésus est également beaucoup utilisé, ils disent alors *avoir rencontré Jésus*, *avoir découvert Jésus* et vouloir *vivre une vie authentique avec Jésus*. Le dernier terme quant à lui est principalement utilisé non pour s'adresser directement à Dieu ou pour en parler, mais pour se référer au personnage historique : « Le Christ a fait ça ». Ils parlent du *Christ*, mais jamais de *Jésus-Christ* comme ce peut être le cas dans l'Église protestante ou l'Église catholique. Notons que dans ces deux traditions chrétiennes le langage apparaît dans les paroles du prêtre et du pasteur au travers notamment des prières qui sont écrites et récitées. Or, dans l'Église pentecôtiste ce sont les fidèles qui déclarent spontanément les prières, ce qui nous permet de relever le vocabulaire qu'ils utilisent.

De plus, certains comportements et attitudes physiques sont propres aux chrétiens pentecôtistes notamment lors des louanges, qui sont les chants destinés à louer Dieu. Cette partie du culte pentecôtiste est particulièrement importante, représentant le tiers du temps de la célébration, les deux autres parties étant consacrées à la prédication et aux prières. Lorsqu'ils chantent, ces chrétiens sont debout, souvent les mains ouvertes vers le ciel. Lorsque arrivent des paroles particulièrement fortes, ils lèvent les mains au ciel pour accentuer leurs déclarations. Lors de certaines paroles plus profondes, ils lèvent généralement une main vers le ciel et baissent la tête. Lorsqu'ils chantent, ils se balancent systématiquement de gauche à droite, au rythme du chant jusqu'à parfois danser. Cela contraste avec la façon de pratiquer les louanges dans les Églises luthéro-réformées ou catholiques. Celles-ci se caractérisent par le recueillement intérieur plus que la démonstration. Les fidèles chantent debout, immobiles, parfois certains d'entre eux se balancent timidement ou ouvrent discrètement leurs mains vers le ciel, en les gardant tout de

même collées contre eux au niveau de la ceinture. À l'inverse, les croyants de l'Église pentecôtiste se doivent d'être démonstratifs afin d'afficher l'authenticité de leurs louanges.

Quant aux prières, elles se distinguent également des autres confessions du christianisme puisqu'elles sont réalisées à haute voix pendant plusieurs dizaines de minutes. Lors du culte ou des réunions de prières, quand arrive le moment de prier, signifié par le pasteur qui, à la fin de sa prédication commence à le faire dans son microphone, souvent en déclarant « ô Seigneur tu es bon... », les fidèles commencent alors également à élever leurs voix. Au bout de quelques phrases, ceux qui ont reçu ce don, parlent en langues. Le fait que les prières soient faites à haute voix participe au conformisme des prières de chaque croyant qui adopte la manière de prier qui est admise dans la communauté. Ainsi, ce sont souvent les mêmes phrases qui reviennent, bien qu'ils le fassent tous en même temps, les uns sont attentifs aux déclarations des autres. Cela constitue un fond sonore, sur lequel, de façon spontanée, certains fidèles prennent tour à tour le dessus en élevant leur voix de façon plus importante. À tour de rôle, chacun complète la prière de l'autre durant plusieurs minutes. Ce moment conduit indirectement ces croyants à se comparer et à évaluer le degré d'implication des autres dans la foi. Chacun par ses déclarations fait apparaître aux autres sa propre relation avec Dieu par certaines formulations telles que « ô toi mon Dieu, tu es fidèle mon Dieu, rien ne me séparera de toi ».

Lors des différents temps organisés par l'Église, comme les maraudes ou les soirées jeunes, avant de se quitter, les fidèles forment un cercle et prient à tour de rôle. Sans que cela ne soit directement énoncé, tous baissent la tête, ferment les yeux et commencent à prier lorsque la personne à leur gauche a terminé. En prenant la parole, le croyant montre sa légitimité à faire partie de l'Église, certains étant reconnus comme étant très impliqués dans la foi, comme étant *un homme ou une femme de prière*. L'assimilation de ces différents codes par les croyants témoigne de leur intégration à la communauté. Comme nous le voyons, l'Église pentecôtiste, issue des mouvements de Réveil, entend apporter une conception nouvelle du christianisme par rapport à celui déjà établi. Elle engage alors une identité chrétienne spécifique qui la distingue des autres confessions. Nous pouvons effectivement relever que selon les Églises se dégagent des tendances, accentuées par le phénomène de conformité du nouveau converti à ce qui est véhiculé dans la communauté. Cette dernière intervient directement dans le processus de construction identitaire de ses membres. Ainsi, bien que les

pentecôtistes revendiquent se laisser guider par le seul Saint-Esprit, il apparaît que cela demeure dans le cadre que pose la communauté (Aubourg, 2014).

b) Naître de nouveau, le baptême à l'âge adulte comme rite de passage

b.1 Une conception singulière du baptême

Pour les pentecôtistes, l'acquisition de cette nouvelle identité en Christ est permise et effective par le baptême. Chaque croyant doit avoir demandé et reçu son baptême à l'âge adulte, qui est comme dans toute autre Église la condition qui permet d'être considéré comme chrétien. La particularité de cette tradition chrétienne est de ne pas reconnaître le baptême réalisé à un âge auquel le croyant n'était pas en mesure de réaliser ce qu'implique réellement le baptême, ils ne reconnaissent donc pas le baptême des enfants (Aubourg, 2020). Tous doivent pouvoir formuler cette demande, afin que le baptême soit un acte conscient d'engagement à reconnaître Jésus comme Seigneur, que le croyant désire suivre et s'engager auprès de lui.

Cela prend alors l'aspect d'un acte officiel pour l'individu lui-même dans son parcours de vie. Les membres de la communauté utilisent régulièrement le moment de leur baptême comme un indicateur temporel qui leur permet de décrire les différentes périodes de leur vie qui s'articulent autour de cet acte fondateur de leur vie de croyant. L'un des membres de cette Église, Jean-Luc, cité précédemment, dit ceci lorsqu'il décrit son cheminement et ses premiers temps dans la communauté :

« Et puis, après je me suis engagé avec le Seigneur, j'ai pris mon baptême en tant qu'adulte. En sachant que Jésus était mort pour moi, pour mes péchés, qu'il était ressuscité. »

La façon dont il présente son baptême fait apparaître l'engagement que cela représente dans sa vie, cela devient un moment charnière dont il se sert pour marquer la frontière entre sa vie passée et celle qui a commencé à partir de ce moment. Cette scission est largement récurrente dans le discours des chrétiens pentecôtistes. Jana qui a vécu une enfance difficile à trouvé du

réconfort dans l'Église pentecôtiste qui lui a permis de laisser derrière elle tous les aspects négatifs de sa vie. Son baptême représente l'abandon de la vie passée malheureuse sans Jésus ainsi que la possibilité d'acquiescer une vie nouvelle sous le signe de l'espérance. Le pentecôtisme ayant une dimension thérapeutique qui propose des réponses aux incertitudes des individus leur permettant de construire leur identité sur la base de ces éléments *a priori* négatifs (Roeland, 2008). Elle dit ceci :

« Et moi quand je me suis engagée avec le Seigneur [...] c'est vraiment la base de ma foi, c'est mon engagement à moi. Y'a personne qui m'a forcé à faire quoi que ce soit, c'est pourquoi aujourd'hui je suis aussi bien pratiquante parce que je sais que c'était ma décision de vie en fait. Parce que toute ma vie est coordonnée par rapport à Jésus, par rapport à ma foi, et tout ce que j'ai en fait. Sinon je vis pas, c'est mon identité. »

Cette citation est significative de plusieurs aspects du baptême pour un croyant pentecôtiste. Cette chrétienne insiste sur la nécessité de pouvoir consciemment faire le choix de demander son baptême, cet engagement à suivre Jésus constitue désormais le point central de son existence. À l'image du Christ qui est mort puis ressuscité, les chrétiens pentecôtistes considèrent que c'est également ce qui se passe pour eux lors du baptême. Celui-ci étant pratiqué par immersion complète dans l'eau, le futur baptisé, assis dans une piscine gonflable positionnée au-devant de l'Église plaque ses mains contre son torse, chacune sur l'épaule opposée. Le pasteur demande alors au fidèle s'il souhaite recevoir les eaux du baptême avant de déclarer qu'il le baptise. À ce moment, le pasteur entraîne le fidèle en arrière afin qu'il soit totalement plongé dans l'eau. En quelques secondes ce dernier est projeté dans l'eau par une impulsion au niveau de sa tête, il en ressort en reprenant son souffle. Une personne désignée s'empresse de lui apporter une serviette pour l'entourer. Ce qui prend l'aspect d'une vraie naissance est la concrétisation du cheminement du croyant qui peut désormais considérer appartenir à cette Église, ayant réalisé l'une des étapes indispensables à la vie chrétienne.

Cet événement est significatif dans le parcours du croyant qui s'y réfère régulièrement. Alexis, un jeune adulte raconte lors d'une soirée jeunes la façon dont il a connu l'Église, afin de mettre en exergue le fait qu'il a rapidement et fortement été touché par Dieu. Il n'a pas reçu d'éducation religieuse, son père est athée et sa mère bouddhiste. Toutefois, lorsque cette dernière tombe malade elle *fait la rencontre de Dieu* et se convertit au christianisme. Elle se rend à l'Église pentecôtiste avec la petite sœur d'Alexis qui a 8 ans, et qui au bout de quelques mois reçoit elle-même le baptême dans le Saint-Esprit, sur lequel nous nous

pencherons par la suite. Face aux membres de sa famille qui se convertissent, ce jeune croyant est amené à se poser des questions existentielles et ainsi à demander directement à Dieu de se manifester dans sa vie. Il dit avoir été amené à l'Église par sa mère puisqu'un laser game y était organisé. Il fait alors la rencontre de personnes de son âge et commence à se rendre aux cultes. C'est à un de ces cultes qu'il entend, au moment de la louange, une voix derrière lui. Pour lui, Dieu s'est adressé à lui à ce moment-là. Il met en avant, dans son récit, la correspondance étonnante de dates clés. Un an après être entré pour la première fois dans l'Église, un 18 octobre, il reçoit son baptême le 20 octobre de l'année suivante. Il relève également le fait qu'il a été conçu un 18 octobre, ce qui pour lui est particulièrement parlant par rapport à la compréhension de ce que signifie le baptême et son lien direct avec la naissance et la vie.

Comme évoqué, le baptême dans le Saint-Esprit, aussi appelé baptême de feu est le second baptême caractéristique de la théologie pentecôtiste, qui complète le baptême d'eau (Willaime, 2005). Il fait référence au passage biblique de la Pentecôte, lors duquel les apôtres reçoivent les dons spirituels de l'Esprit. Celui qui en fait l'expérience se voit doter d'un de ces dons que peuvent être la prophétie, la guérison et notamment la glossolalie, plus communément désignée par le terme de parler en langues, qui consiste à prier à haute voix par un enchaînement aléatoire de syllabes. Cela est interprété comme étant un langage incompréhensible pour les hommes qui vient directement du Saint-Esprit.

Avoir reçu le baptême de feu est pour les pentecôtistes indispensable à la vie chrétienne puisque c'est ce qui permet le Salut. De plus, l'individu ne peut espérer le recevoir seulement lorsqu'il a atteint une certaine proximité avec Dieu et une implication forte dans la foi et dans la prière. Si certains membres peuvent demander la prière des autres chrétiens et du pasteur pour recevoir ce baptême, il vient quand Dieu le décide. Cela survient à un moment donné par une force qui les recouvre, de cette manière, il participe à l'expérience transformante que le chrétien pentecôtiste espère et réalise. Ce nouvel attachement à Jésus leur permet d'accéder à des pouvoirs particuliers (Hocken, 1994). Effectivement, le pentecôtisme veut voir la puissance de Dieu agir. Leur dynamisme est ainsi fondé sur l'annonce de la bonne nouvelle comme nous l'avons vu précédemment par le devoir de témoignage et d'évangélisation. Ainsi que par le baptême du Saint-Esprit qui produit une transformation intime (Carlier, 2006). Une transformation que nous pourrions caractériser d'ultime, puisqu'elle est intérieure et invisible. Si le baptême d'eau lave de tous péchés et permet de naître de nouveau, le baptême

du Saint-Esprit est à l'initiative de Dieu qui remplit le converti de sa présence, et surtout de sa puissance.

b.2 Un rite de passage

Le baptême pentecôtiste, comme nous l'avons démontré, est interprété de façon significativement différente des autres confessions chrétiennes, principalement par sa réalisation à *un âge de raison*. Si dans l'Église catholique il constitue l'un des sacrements et est alors facilement défini comme un des rites de la tradition religieuse, ces termes sont rejetés par l'Église pentecôtiste. Toutefois, nous allons tenter de montrer en quoi le baptême pentecôtiste semble tout de même prendre l'aspect d'un rite de passage.

Cette expression est introduite par Van Gennep (2011) qui repère dans différentes sociétés que les individus mettent en forme le passage entre des épreuves de la vie. Cela peut prendre plusieurs formes, nous pouvons voir dans l'immersion de l'individu lors du baptême ce qui symbolise le passage d'un statut antérieur, qu'il abandonne, au profit de l'acquisition d'un nouveau statut : celui de baptisé et membre pleinement accompli de la communauté. Effectivement, ce baptême est l'acte qui marque la frontière entre l'ancien et le nouveau statut de l'individu, en lui accordant un changement de position. Dans l'Église, il pourra désormais se présenter et être considéré comme baptisé, et raconter au même titre que les autres paroissiens le moment où il s'est engagé. Il a dès lors accompli cet acte fondateur de la vie chrétienne et continuera de s'épanouir comme un membre *adulte en Christ* pour reprendre l'expression parfois utilisée dans l'Église. Contrairement à la place qu'était la sienne avant son baptême, où il était perçu comme un novice.

Ce baptême structure ainsi la vie de l'individu particulièrement parce qu'il est demandé à son initiative, lorsqu'il se sent prêt et désire le recevoir, mais surtout parce que ce baptême est attendu. Si le croyant a connu l'Église dès son enfance, il a dû attendre d'atteindre un âge assez avancé. S'il a rencontré l'Église plus tard, il a dû expérimenter la lecture de la Bible et la fréquentation de l'Église pour être à la hauteur de l'engagement que cela représente.

Effectivement, le baptême demandé à l'âge adulte accorde une plus grande importance à l'engagement personnel dans la foi et à l'appel de chacun. Valorisant la rupture avec le monde par la conversion et donc la conscience d'avoir trouvé la vérité. De plus, nous ne retrouvons pas la douleur qui peut exister dans la multiplicité des rites de passage et rites d'initiation décrits par les anthropologues, mais au moins l'idée de la renonciation radicale de l'ancienne vie et à des éléments ou habitudes qui ne sont pas compatibles avec ce nouveau statut. Celui qui choisit de suivre Jésus doit s'abandonner totalement, et plus concrètement une partie de ses plaisirs, une partie de lui-même (Gisel, 1994).

Relevons également l'aspect communautaire du baptême, qui est réalisé lors du culte dominical, organisé autour des baptêmes qui seront donnés le jour même. La communauté assiste à cet acte, elle en est témoin et permet sa validité. Puisque c'est également, comme dans l'ensemble des Églises chrétiennes, par le baptême que l'individu appartient à la communauté (Keimeul, 2007). L'apport de Pierre Bourdieu (1982) à propos des rites peut être relevé ici, bien que son objet de recherche soit autre, nous pouvons tenter de considérer la question qu'il pose au rite de passage, c'est-à-dire sa fonction et la signification sociale de la limite dont le rituel licite le passage. Cette question est posée dans l'enceinte de l'Église en tant qu'ensemble des membres reconnaissant Jésus-Christ. Cela nous amène à dégager dans le rituel du baptême les propriétés invariantes des rituels sociaux, qui tendent à légitimer l'individu.

Le rite a une efficacité symbolique en transformant la personne consacrée qui revêt d'une nouvelle représentation de la part des autres individus, ce qui entraîne un changement de comportement à son égard. De plus, pour lui ce que le rite de passage sépare n'est pas seulement l'avant et l'après mais il marque surtout une division fondamentale de l'ordre social, entre ceux qui y ont accès et ceux qui n'y ont pas accès comme dans le cas de certains rites réservés aux hommes. Dans ce cas, le rituel ne sépare pas tant les petits garçons des hommes adultes que ces derniers des filles et des femmes. Dans le cas du baptême nous pouvons voir la distinction forte que cela instaure entre ceux destinés au baptême ou ceux qui l'ont reçu, c'est-à-dire les membres de l'Église et ceux qui sont extérieurs. Les non-chrétiens voire les chrétiens catholiques ou protestants qui pour les pentecôtistes se perdent dans des traditions.

À ce titre, les différents éléments sur le baptême tel qu'il est compris et réalisé dans l'Église pentecôtiste peuvent nous éclairer sur le rôle particulier qu'il tient dans la formation de l'identité pentecôtiste. Rappelons que l'identité est l'idée de posséder ensemble ce que les autres n'ont pas, c'est de cette différence avec l'extérieur du groupe que se forme son identité commune (Aebischer & Oberlé, 2016). Nous avons d'abord relevé l'interprétation singulière de cette Église par rapport aux autres confessions chrétiennes qui, pour l'ensemble baptisent les enfants et surtout, refusent de baptiser à nouveau une personne qui viendrait demander de l'être à nouveau pour différentes raisons. Il s'agirait de personnes qui ont été baptisées enfants et qui regrettent de ne pas avoir pu prendre conscience de ce que cela signifiait, ou alors le fait d'avoir mené une vie non chrétienne pour avoir finalement retrouvé cette foi, ce qui fait naître le besoin de revivre le baptême.

Le refus des Églises catholiques ou protestantes de redonner le baptême à un individu est parce qu'elles considèrent qu'il ne peut être donné deux fois, et que donc elles reconnaissent le rite tel qu'il est pratiqué dans l'une ou l'autre de ces Églises. À l'inverse, l'Église pentecôtiste ne reconnaît pas le baptême administré aux enfants dans ces Églises, ainsi, ces individus sont considérés comme non baptisés. Cette particularité du baptême pentecôtiste contribue donc largement à marquer l'identité singulière de cette Église (Causse, 2012). Celle-ci, qui cherche à vivre une foi nouvelle, se distingue des autres confessions chrétiennes en affirmant son identité singulière. Selon F. Isambert (1979), le rite est une manière pour le groupe de se réaffirmer périodiquement, ici les baptêmes sont un moyen pour l'Église de témoigner de la présence de Dieu parmi eux.

Conclusion de partie

L'Église pentecôtiste tient son origine dans les mouvements de réveil qui entendent réinterpréter les textes bibliques, non satisfaits de celle des Églises déjà en place. Cette Église se définit alors régulièrement en opposition aux autres traditions chrétiennes, desquelles elle cherche à se distinguer en prônant une compréhension nouvelle du christianisme. Le croyant doit acquérir son *identité en Christ*, qui s'apparente en réalité à l'identité chrétienne propre

aux pentecôtistes. L'institution conduit cette transformation identitaire par différents procédés, amenant chaque fidèle à expérimenter les étapes du processus de construction identitaire. D'abord la conversion qui consiste à décider d'intégrer cette communauté croyante et les bouleversements que cela instaurera. Celle-ci est effective par la mise en narration de leur expérience spirituelle que les croyants sont amenés à raconter. Cela participe à fournir aux nouveaux membres les codes de cette compréhension pentecôtiste de l'identité chrétienne. Le baptême par sa compréhension singulière s'apparente au rite de passage permettant l'acquisition du statut de chrétien pentecôtiste.

PARTIE IV

ENTRE GLISSEMENTS ET RENFORCEMENTS IDENTITAIRES

a) Redynamisation et mise en place de stratégies

a.1 L'Église Protestante Unie

L'Église protestante située rue Voltaire est la seule Église d'appartenance luthéro-réformée de la ville. Elle fait face à une place restreinte sur la scène religieuse prise entre un protestantisme évangélique en plein essor et un catholicisme avec lequel elle partage l'ancrage plus ancien mais duquel elle se distingue dans une région où le catholicisme s'impose. Ces croyants sont effectivement une minorité en France, une condition qui façonnerait l'imaginaire du groupe (Bizeul, 2016). L'Église a connu au début des années 2000 de longues années de vacance pastorale, les membres de la communauté continuaient malgré cela à se réunir et à célébrer les offices grâce aux laïcs qui prenaient en charge l'organisation des cultes. Cela a tout de même fragilisé la communauté qui tente depuis l'arrivée du nouveau pasteur, il y a huit ans, de se reconstruire.

Celui-ci affirme sa volonté de reconstituer la communauté qui a connu ces dernières années un déclin important, jusqu'à mettre en péril la possibilité de l'Église de perdurer. Lorsque je demande au pasteur quelles sont les croyances et les limites théologiques de cette communauté, il me répond qu'il considère qu'en tant que pasteur il n'a pas à imposer ses convictions aux autres croyants. Il fait le choix de ne pas aborder certains sujets afin de laisser chaque membre avoir des interprétations différentes de certains passages bibliques, sachant que c'est le cas. Afin de se donner plus de chance que la communauté perdure, il ne s'intéresse qu'au socle de croyances fondamentales que tous les membres ont en commun. Toutefois, cela peut empêcher l'Église d'afficher sa propre identité, à laquelle des fidèles pourraient se rattacher plus facilement.

Aujourd'hui, la communauté se renouvelle avec de nouveaux membres qui intègrent l'Église et ignorent son histoire. Le pasteur voit dans cette situation la possibilité de redonner une identité à cette Église sur de nouvelles bases. Cependant il mentionne qu'à cause de son passé, les fidèles ne peuvent trouver dans cette communauté la stabilité et le dynamisme qu'elle aurait pu avoir si elle avait continué à se développer sans encombre. Il dit essayer de reconstruire une vie d'Église par l'accueil chaleureux des nouveaux membres afin qu'ils puissent s'intégrer à la communauté. Ainsi, lorsqu'une nouvelle personne arrive au culte, il s'empresse de lui proposer un entretien pour apprendre à la connaître et insiste sur sa légitimité à faire partie de l'Église. Cela est particulièrement le cas pour les plus jeunes, qu'il vise pour la redynamisation de sa paroisse, considérant que la nouveauté qu'ils peuvent apporter permettra à la communauté de ne pas se renfermer sur elle-même mais de s'ouvrir.

Ces derniers, arrivés au cours des années 2021 et 2022, ont été touchés par ce besoin de redonner à la paroisse une vie d'Église plus dynamique. Ils essayent d'apporter leur touche personnelle en proposant des activités, comme des temps passés ensemble en dehors de l'Église ou encore la gestion des réseaux sociaux qu'ils ont créés. Les termes utilisés sont ceux de *lui donner une image*, relevant unanimement le manque d'informations sur cette Église accessibles sur internet pour ceux qui s'y intéresseraient. Ils s'inspirent d'Églises qui bénéficient déjà de cette visibilité au sein de la ville et sur internet comme ce peut être le cas des Églises évangéliques, très présentes sur cette sphère. Cela est réalisé avec une attention toujours portée sur le fait de conserver l'identité protestante et de ne pas trop ressembler aux chrétiens pentecôtistes qui se sont approprié l'image d'un christianisme ancré dans la modernité. Ils formulent le fait qu'ils ont malgré tout des différences significatives avec les chrétiens pentecôtistes, et que bien qu'ils aient à prendre exemple sur certains éléments, dans l'ensemble ils ne sont pas en accord avec leur pratique chrétienne souvent décrite comme trop expressive.

Le pasteur tente également de pousser ses membres à vivre une foi dynamique, en demandant régulièrement aux plus jeunes des suggestions à propos du répertoire musical ou de la décoration. Il les incite également de plus en plus durant ses prédications à intervenir en répondant « Amen ! » lorsqu'il déclare certains faits importants, comme cela se fait beaucoup dans les Églises évangéliques. À cette image, il tente d'instaurer plus de spontanéité durant les cultes par le fait de chanter les louanges plus fort ou de frapper dans les mains. Il se voit néanmoins confronté à un blocage de la part de certains membres qui refusent de montrer

trop d'entrain dans leur façon de chanter les cantiques, souhaitant conserver le calme de leurs célébrations. Plusieurs d'entre eux mentionnent leur attachement au protestantisme réformé, qui se caractérise par une pratique moins expressive, préférant rester assis et adopter un comportement plus discret. Ils veillent à contrôler tout dépassement, en référence aux protestants évangéliques auxquels ils ne veulent pas ressembler. Si certaines autres communautés chrétiennes peuvent chanter en levant les bras au ciel et adopter des comportements que nous pourrions décrire de plus évangéliques, cette Église reste prudente, signifiant parfois devoir veiller à *rester soi*, à cause de leur appartenance commune à la branche protestante du christianisme.

Cela signifie conserver son lien direct avec l'évènement fondateur qu'est la Réforme protestante de laquelle est issue cette Église. Les références à ce qui a été institué à ce moment sont régulières, partageant sur leurs réseaux sociaux des points historiques lors de dates clés par exemple. Une plaque a également été affichée sur la devanture de l'église ces dernières années, anciennement appelée « Église protestante » elle est désormais appelée « Église protestante luthéro-réformée », afin de mettre en avant son origine et rappeler son histoire (Annexe 5). La mise en avant de sa descendance directe de la Réforme lui accorde une certaine légitimité à exister, cet évènement est le point de départ de leur identité et elle en représente la ligne directrice. Les membres de la communauté sont rassemblés et unis par le partage d'une histoire commune, qui est pour les protestants douloureuse par rapport aux autres confessions chrétiennes, l'acte de mémoire devient de ce fait marqueur de l'identité du groupe (Bizeul, 1991).

a.2 L'Église catholique Saint-Laurent

L'Église Saint-Laurent fait également face à cet enjeu de la redynamisation de son Église, principalement instaurée par le prêtre Matthieu nouvellement arrivé à Brest. Il était auparavant membre d'une paroisse du centre-ville de Lyon et dit avoir été marqué par le manque de vie communautaire qu'il a trouvé dans l'Église Saint-Laurent (Annexe 6). Cette paroisse pourrait représenter un catholicisme vieillissant qui tend à se perdre, tel qu'il est décrit par Danièle Hervieu-Léger (2003) qui tire un constat de crise pour le catholicisme

français et son institution qui connaît un important déclin de l'emprise des normes religieuses sur les consciences. Les fidèles sont principalement des habitués, qui ont pour la grande majorité plus de 50 ans. Dans les années 1930 cette paroisse se trouve encore dans un quartier rural, où il y a peu de passage (Tranvouez, 2006).

Animé par la volonté de lui apporter une nouvelle impulsion, le nouveau prêtre est soutenu par Laurence la salariée de la paroisse qui, de la même manière, tente de mettre en place de nouvelles façons de faire, comme l'utilisation de support numérique pour les cours de catéchèse des plus petits. Bien qu'elle soit membre de cette paroisse depuis son enfance, elle aimerait que celle-ci évolue mais elle se voit confrontée au refus de fidèles plus âgés qui souhaitent que les choses restent comme elles étaient, au risque que l'Église reste dans un entre-soi. Cela est précisément ce que le Père Matthieu souhaite changer, inspiré par l'Église pentecôtiste Nouvel Espoir dans laquelle il se rend occasionnellement.

Sa proximité avec le christianisme charismatique est sûrement née dans la paroisse lyonnaise qu'il fréquentait, étudiée par Valérie Aubourg (2021b) pour son inspiration des Méga-Églises évangéliques, un christianisme en expansion. Elle explique la façon dont le prêtre de la paroisse de Lyon s'est directement inspiré du modèle de la Saddleback Valley Community Church. Il s'est rendu dans cette Église californienne pour observer son fonctionnement et a longuement étudié et réfléchi à la façon dont il pouvait l'instaurer dans son Église. Cela lui a permis de développer des innovations techniques ainsi que les services proposés. La paroisse a de ce fait pu développer une vie communautaire plus intense en répondant aux attentes des fidèles par l'implication des laïcs dans la vie de l'Église et une spiritualité tournée vers la régénération individuelle.

Pour V. Aubourg, l'introduction d'éléments développés par le pentecôtisme au sein de la paroisse catholique lui a permis de passer d'un *catholicisme en crise* à un *catholicisme en marche*. Les éléments empruntés au protestantisme lui ont permis d'acquérir un large succès, désormais fréquentée par un nombre conséquent de fidèles. Si ce phénomène tend à émerger dans d'autres paroisses catholiques, la question d'une influence évangélique sur l'ensemble du christianisme se pose, Jean-Paul Willaime (2018) parle d'une éventuelle évangécalisation du christianisme. Cependant nous observons que l'intégration de ces éléments se fait avec un souci particulier de sélection et d'adaptation. Dans l'ouverture à une autre confession, la

frontière qui les sépare semble devoir être tout de même maintenue car il convient toujours, même lorsqu'il y a des emprunts, de conserver sa propre identité.

Nous pouvons à nouveau prendre l'exemple de la paroisse lyonnaise et de son groupe de louange Glorious. Valérie Aubourg (2017) décrit son genre musical comme attestant de son affinité avec le milieu évangélique charismatique, duquel il affirme s'inspirer. Toutefois, ces emprunts et l'ouverture aux formes d'expressions évangéliques font apparaître un travail de réaffirmation de l'identité catholique qu'ils souhaitent mettre en avant. Le groupe tend à s'inscrire dans le champ de la pastorale catholique en opérant au changement de certaines paroles des louanges évangéliques qu'il reprend. Ces dernières mettent l'accent sur le combat spirituel avec une démarche parfois politique, prônant vouloir voir Dieu s'élever sur le pays. Les membres de Glorious sélectionnent et adaptent ces éléments à la forme de piété qu'ils souhaitent transmettre.

De la même manière, lorsque le prêtre de la paroisse Saint-Laurent tente de recréer le lien et la vie communautaire de son Église, il évoque la nécessité de prendre exemple sur les chrétiens pentecôtistes. Désireux de voir ses fidèles exprimer ce qu'ils vivent avec une ferveur particulière qui les rende capables d'en témoigner et d'en parler. Il regrette effectivement que les catholiques soient plus discrets sur ce point et qu'ils aient davantage tendance à vivre leur foi intérieurement contrairement aux évangéliques :

« Ce que j'aime chez les évangéliques c'est la joie de croire, le fait de savoir en parler, de la rencontre personnelle, le fait d'avoir rencontré Christ, de s'être fait baptiser, de savoir en parler, témoigner de manière simple et profonde. »

S'en inspirer permettrait aux membres de son Église de vivre leur foi de façon plus spontanée et de ne pas s'enfermer dans une attitude routinière qui ne permet pas à la communauté de se développer. C'est la raison pour laquelle, à l'image de l'évangélisation pratiquée par les protestants, il a pour projet de mettre en place des groupes de maison, encourageant les fidèles à inviter des amis non chrétiens à dîner pour leur parler de l'Église, espérant toucher de nouvelles personnes. Effectivement, si la moyenne d'âge de l'Église est plutôt élevée, les jeunes n'y trouvent souvent pas leur place et se dirigent de ce fait vers l'Église Saint-Luc.

Un mercredi du mois d'octobre j'assistais moi-même à l'une des messes célébrées dans cette Église, destinée aux jeunes et aux étudiants, des chrétiens de l'Église Saint-Laurent m'ayant à plusieurs reprises conseillé d'y aller considérant qu'au vu de mon âge, cette Église m'intéresserait davantage. Ce soir-là, j'arrive quelques minutes avant le début de la messe et je m'assois sur les bancs auprès de la trentaine d'autres jeunes. Certains parlent entre eux, d'autres procèdent aux dernières répétitions sur l'orgue et échauffent leur voix. Cet endroit est à proprement parler l'Église, bien que ce terme soit plus généralement utilisé pour désigner l'ensemble des locaux de la mission Saint-Luc, qui y sont accolés.³

Lorsqu'ils se déplacent et qu'ils sont amenés à passer devant l'autel, ces jeunes font la génuflexion, posant un genou au sol devant le crucifix. Plus tard, alors que je suis en entretien avec le Père Matthieu je lui demande pourquoi les membres de son Église ne font pas la même chose, pensant qu'il s'agissait de pratiques différentes au sein même du catholicisme. Il réagit vivement à ma remarque, cela étant l'un des éléments qu'il entend faire changer dans son Église : ce n'est pas qu'à Saint-Laurent ils ne le font pas, mais qu'il ne le font plus. Cela représentant plus généralement selon lui la routinisation qui se met en place dans son Église, où les individus continuent d'assister à la messe sans témoigner de l'envie de la vivre aussi intensément que ce peut être le cas dans l'Église Saint-Luc.

Ces exemples nous ont finalement permis de voir ce que traversent ces deux Églises, catholique et protestante. Ces traditions religieuses d'appartenance plus anciennes rencontrent la nécessité de se redynamiser en se réinventant afin d'attirer des plus jeunes, face au christianisme évangélique en plein essor. Cela est principalement mis en place à l'initiative du pasteur et du prêtre qui souhaitent apporter plus de ferveur au sein de leur Église, ce qui est la condition de sa survie. Finalement cette réaffirmation identitaire s'effectue dans la considération des autres Églises, si cela pourrait faire apparaître des mouvements d'appropriation ou de glissement identitaire il semble que cela permette au contraire la réaffirmation singulière de chaque tradition chrétienne qui, lorsqu'elle emprunte, réadapte les éléments par rapport à ce qu'elle convoite et ce par quoi elle accepte d'être représentée.

³ Les locaux de la mission Saint-Luc représentent plusieurs centaines de mètres carrés répartis sur trois étages. Ces derniers sont aménagés de façon à diversifier les activités proposées aux jeunes catholiques de la ville : un accueil constitué de deux bureaux dont l'un appartient à la salariée de la paroisse qui occupe le poste de chargée de communication, ainsi qu'une cuisine, des salles de travail destinées aux étudiants, une salle de musique mettant à disposition plusieurs instruments, une grande pièce dans laquelle sont présentées chaque mercredi soir des conférences etc.

b) Migrations, Églises et identités chrétiennes

b.1 Intégrer une Église locale

Nous allons maintenant nous intéresser au lien entre parcours migratoires et identités chrétiennes, un phénomène qui traverse également les Églises de la ville de Brest. Pour cela, nous nous intéresserons tant au rôle que tient la continuité de cette pratique religieuse pour un individu qui a quitté son pays d'origine et qui réside désormais en France, que la manière dont il le fera dans un contexte bien différent. La littérature existante fait état de nombreuses études sur le sujet, auxquelles nous ajouterons les observations et questionnements propres au terrain mené à Brest. Lorsque l'on s'intéresse aux migrations de populations chrétiennes, le premier cas de figure est l'intégration des nouveaux arrivants aux Églises de la ville. Pour beaucoup d'entre eux, trouver une Église locale est une priorité.

Les chrétiens rencontrés, de confession catholique, protestante et évangélique, majoritairement issus de pays africains ont tous exprimé l'importance de trouver une Église qui ressemble à celle qu'ils fréquentaient dans leur pays d'origine. Nous pouvons nous pencher sur la communauté malgache qui fait partie de l'Église Protestante Unie de Brest. Cette petite dizaine de personnes, toutes arrivées de Madagascar au début de l'âge adulte pour différentes raisons (mariage, études, travail etc.), ont cherché une Église protestante. L'Église située rue Voltaire étant la seule de Brest et de ses alentours appartenant à ce mouvement il n'y a pas eu de choix à faire. Malgré les éléments négatifs que certains peuvent lui attribuer, comme Adalo, étudiant, qui reproche à la communauté l'absence d'initiatives comme l'instauration d'une chorale durant les cultes par exemple.

Ils expriment avoir été étonnés par l'ambiance qu'ils ont trouvée à Brest. Le protestantisme luthéro-réformé tel qu'il existe dans le Temple de Brest se veut assez discret, rappelant parfois l'importance de ne pas se montrer trop démonstratif lors des prières ou des temps de louanges. Ainsi, lors de ces dernières, les membres chantent sans trop élever la voix, en suivant l'orgue ou l'enregistrement vocal qui est mis en route, d'autres n'osent pas chanter et le font seulement intérieurement. À l'inverse, les chrétiens malgaches décrivent les Églises qu'ils ont connues comme plus dynamiques, les fidèles chantant avec entrain en frappant dans leurs mains, accompagnés par une chorale et de nombreux instruments.

Cependant, ayant tous fréquenté l'Église protestante depuis leur enfance, il n'est pas envisageable de songer à changer d'Église, même dans le cas où celle-ci ne leur conviendrait pas totalement. Il n'est pas question de se tourner vers les Églises évangéliques qui ressemblent dans la forme davantage à ce qu'ils connaissaient mais qui appartiennent à une branche différente du christianisme. Il apparaît que conserver l'appartenance au protestantisme luthéro-réformé est une manière de rester en lien avec leurs racines en dépit de leur émigration. L'Église, qui est généralement décrite au sein du christianisme comme une famille est ce qui leur permet de se sentir chez eux, principalement lorsqu'elle reste de même confession que celle qu'ils connaissaient dans leur pays d'origine. Un étudiant malgache récemment arrivé à Brest remarque avec enthousiasme après le premier culte auquel il vient d'assister que celui-ci ressemble à ce qu'il connaît, notamment par les cantiques qui ont été chantés qui sont similaires à ceux de son Église à Madagascar.

Faire perdurer cette appartenance semble également représenter une façon de conserver le lien avec leur passé et les membres de leur famille qui peuvent être restés dans le pays d'origine. En dépit d'une vie sur un autre continent et des nombreux changements qui l'accompagnent, la fréquentation d'une Église et l'attachement à la foi permet de conserver une ligne directrice dans leur parcours.

b.2 Les Églises communautaires

Cependant certains croyants ne trouvent pas leur place dans une Église locale, découvrant le christianisme tel qu'il est pratiqué en France (Hervieu-Léger & Schlegel, 2022). Cela contraste avec le christianisme qu'ils connaissaient, caractérisé par une certaine effervescence religieuse, dynamique et charismatique (Mary, 1995). Certains expriment le fait qu'ils ne s'imaginaient pas qu'il y ait de telles différences avec ce qu'ils connaissaient et ils se retrouvent parfois au dépourvu face au constat qu'ils ne pourront pas retrouver la manière de concevoir la religion et l'identité chrétiennes qu'ils connaissaient (Aubourg et al., 2023). Nous avons vu dans la partie précédente l'intégration d'une Église locale par les individus

nouvellement arrivés en France, le deuxième cas de figure est la création de nouvelles Églises par ces populations.

Nous pouvons observer aujourd'hui en France l'émergence de communautés protestantes évangéliques créées et fréquentées par des migrants principalement originaires du continent africain, où cette forme de christianisme connaît un essor particulier. Ces Églises se développent en France de façon indépendante du protestantisme français (Boutter, 2014). Elles s'inscrivent dans des réseaux internationaux, ayant souvent fait l'objet d'une implantation en France à l'initiative d'un pasteur qui a développé son Église en Afrique et qui décide de la développer dans les pays francophones. Ce sont donc des branches d'une même Église (Fancello, 2003).

À Brest se voit érigée en 2014 l'Église Assemblée chrétienne pour l'Évangélisation et le Réveil (ACER), qui appartient à un réseau d'Églises implantées en France et en Afrique (Annexe 7). L'Église Centre Chrétien Maison de Grâce (CCMG) est également en train de se développer. Elle a récemment changé de locaux passant d'une zone industrielle entre Brest et la commune de Guipavas, pour être désormais située 1 place de Strasbourg, carrefour clé de la ville. Ces deux Églises s'inscrivent dans des ministères qui s'étendent à l'échelle internationale, affiliées à la Communauté des Églises d'Expression africaine en France (CEAF). Un pasteur phare de la culture évangélique en Afrique, fondateur de l'Église Compassion en République Démocratique du Congo a institué au sein de son Église un « Noyau Compassion international » qui s'inscrit dans une démarche *d'évangélisation des Nations*. Nous pouvons nous pencher sur un extrait de l'annonce qu'il relayait au mois de mai 2023 à la fin de son culte à Kinshasa diffusé en direct sur internet :

« Dimanche 30 mai nous serons à Montréal, ça sera l'inauguration de la Compassion à Montréal, avec à sa tête le pasteur Kunkadi. Vous suivez nos cultes en ligne ? Vous êtes au Canada ? Venez très nombreux à la Compassion de Montréal. Beaucoup d'entre vous nous suivent sur compassion TV à partir du Canada, venez très nombreux. »

Si son Église physique recense plus d'une centaine de croyants, les fidèles virtuels sont également très nombreux. Ce message s'adresse directement à ces derniers car sur les un million d'abonnés qui suivent ce ministère hybride, une majorité habite à l'étranger et continue de suivre les cultes en ligne n'ayant pas trouvé dans leur ville d'Église qui leur

corresponde autant. C'est afin que ces fidèles virtuels puissent bénéficier d'une Église locale que ce pasteur ouvre des Églises à l'international. L'organisation Noyau Compassion international se définit comme un groupe parcourant les nations dans le but d'agir pour le salut des âmes. Née au Congo elle œuvre également en Afrique du Sud, en Côte d'Ivoire, en Suisse, en France, en Outre-Mer et depuis peu également au Canada. Cela répond à la demande de pouvoir fréquenter une communauté avec laquelle ils partagent une conception commune de la foi. La particularité de ces Églises est donc de rassembler en majorité des personnes d'une même culture qui partagent une vision commune de ce qu'est la pratique chrétienne.

De plus, le message véhiculé par ces Églises peut permettre au croyant de trouver du sens à son parcours et à sa présence dans le pays d'accueil, qui sont compris et expliqués comme la matérialisation d'une volonté divine. La vie religieuse constitue un espace positif d'auto-identification du groupe de fidèles et l'adhésion au pentecôtisme semble être un point d'appui pour les migrants (Maskens, 2008). Pour Sarah Demart (2008) ces Églises sont des ressources qui fournissent aux croyants une identité chrétienne qui permet de se penser au-delà du statut d'immigré et de faire face aux situations difficiles qu'ils peuvent rencontrer.

Ces Églises proposent une compréhension des potentielles difficultés professionnelles qu'ils peuvent rencontrer par la métaphore du parcours du combattant qu'ils sont appelés à vivre dans ce monde. Il est prêché que cette condition n'est que temporaire et que la souffrance présente aboutira à la délivrance finale accordée par Dieu. Les fidèles demandent alors de la force au travers des cantiques et des prières, invoquant le Saint-Esprit pour qu'il produise des miracles dans leur vie et qu'il fasse évoluer leur situation. Lorsque certains obtiennent des opportunités professionnelles cela est la preuve que Dieu agit, à l'inverse, lorsqu'il y a par exemple l'un des membres qui est expulsé du territoire français, comprendre que cela est le plan de Dieu permet d'accepter la situation et de s'en réjouir.

Les membres de la communauté trouvent alors dans l'Église un solide soutien dans ce qu'ils traversent. Cela est également un moyen de conserver le lien avec la culture d'origine, l'un des membres précise qu'il pense avoir perdu son identité culturelle puisqu'il vit en France depuis plusieurs dizaines d'années. Toutefois il pense que la fréquentation d'une Église communautaire lui permet d'éviter une trop grande césure avec sa culture congolaise (Demart, 2008). La fréquentation d'une Église permet également au croyant de trouver une

place et de créer des relations dans la ville, comme le montre le témoignage d'une des membres de l'Église ACER Brest :

« Moi j'ai toujours été un peu seule ici, ma famille est loin, mes amies j'ai eu beaucoup de déceptions amicales, mais en venant à l'ACER, j'ai toujours été quelqu'un de réservé mais ici c'est comme si en fait on se connaissait tous depuis des années, on parlait tous ensemble. En plus, il y avait pas mal de jeunes, on m'a tout de suite intégrée, tout fait pour que je sois à l'aise. Mais c'est vraiment des frères et sœurs en Christ, je sais que je peux compter sur eux. J'ai vraiment trouvé une famille, des gens à qui je pouvais me confier et être réconfortée. »

L'intégration d'une Église et plus spécifiquement de l'ACER est un moyen pour cette croyante de trouver des individus avec lesquels elle partage la foi chrétienne mais également un parcours de vie plus ou moins similaire. Le message des Églises pentecôtistes met souvent l'accent sur une paix retrouvée suite à d'importantes difficultés ou souffrances, mais elle se sent à l'ACER particulièrement comprise et orientée. Cela nous permet de voir qu'au-delà du rôle que tient la continuité de la pratique religieuse pour un chrétien qui a quitté son pays d'origine et réside désormais en France, celui-ci rencontre parfois des difficultés à le faire. Ainsi, lorsque les Églises locales ne répondent pas aux besoins, l'implantation et l'ouverture d'Églises par ces communautés est un moyen de retrouver une pratique chrétienne.

Conclusion de partie

Les Églises catholiques et protestantes connaissent une situation de déclin dans le contexte de modernité religieuse. Elles luttent cependant pour conserver une vie d'Église assez dynamique permise par une communauté solide. Pour cela, elles se voient obligées de se réinventer et de s'adapter aux pratiques qui attireront des croyants plus jeunes. Elles ont comme modèle le christianisme évangélique et notamment la mouvance pentecôtiste qui connaît un véritable essor. Le paysage brestois témoigne des enjeux qui se produisent à l'échelle nationale, parfois mondiale, avec des Églises de traditions plus anciennes confrontées à une forme de piété chrétienne qui tend à s'inscrire davantage dans la modernité. Cela donne lieu à des emprunts qui permettent à ces Églises de se redynamiser. Cette

ouverture rencontre la nécessité de rappeler ce qui les caractérisent, produisant finalement une réaffirmation identitaire. Conserver sa pratique est toujours important pour les croyants car cela constitue un aspect de leur vie personnelle. Cela est particulièrement observable dans le cas de croyants qui ont connu un parcours migratoire et qui ont cherché à retrouver la pratique religieuse qu'ils avaient dans leur pays d'origine. Retrouver une Église similaire à celle qu'ils connaissaient permet la fidélité au soi et le lien avec différents aspects de leur vie, personnels ou familiaux.

CONCLUSION

Cette enquête menée auprès de plusieurs Églises de la ville de Brest avait pour objectif de s'interroger sur le processus de construction de l'identité chrétienne. L'étude comparative proposait de pointer les différences et les similitudes présentes entre ces communautés de confessions catholiques, protestantes et évangéliques afin de mieux cerner leurs particularités sur le plan ethnologique, étudiant des groupes humains avant toute considération du contenu théologique qui les rassemblent. Si ces trois traditions chrétiennes partagent l'appartenance commune au christianisme, elles présentent des identités distinctives, propres à chaque Église. Face à ce paysage chrétien très diversifié nous nous sommes demandé comment les identités catholiques, protestantes ou encore évangéliques sont produites. Pour cela nous nous sommes d'abord intéressés au point de rencontre de ces communautés en nous concentrant sur les liens qu'elles entretiennent. Nous avons pu voir que les membres de ces Églises font respectivement mention des autres communautés chrétiennes auprès d'un interlocuteur extérieur. La convocation de certains éléments de comparaison est un moyen qui permet de valoriser leur pratique par rapport à la présence des autres chrétiens, et ainsi de justifier le bien-fondé de leur tradition religieuse. À l'inverse, les autres confessions se voient parfois attribuer le reproche de s'être éloigné du message premier et donc se conforter dans une forme altérée du christianisme, véhiculant une mauvaise image de ce qu'est leur religion.

Cela fait apparaître la présence d'idées partagées par les individus à propos de leur groupe d'appartenance et de sa place par rapport aux autres. Cela nous oblige à considérer le rôle des représentations intergroupes dans le processus identitaire, qui deviennent des marqueurs et des modulateurs de l'identité. Elles permettent à l'ensemble des membres de comprendre l'environnement et de s'y orienter, à partir du modèle partagé par le groupe, ce qui permet sa cohérence par rapport aux autres traditions. La présence et la considération des autres communautés chrétiennes semblent être la condition de la définition identitaire car c'est dans la délimitation de ce qui appartient au groupe et de ce qui lui est extérieur que les caractéristiques de leur groupe acquiert leur signification. Ce processus comparatif trouve son intérêt dans la proximité de ces communautés qui partagent une appartenance commune au christianisme. Faire mention des autres chrétiens est également une manière de gérer l'appartenance qu'ils partagent. Cela peut ainsi conduire au rejet de certaines Églises de la

dénomination chrétienne lorsque leurs différences remettent en cause la cohérence de leur identité chrétienne commune.

Il importait de ne pas seulement se concentrer au niveau des frontières entre ces communautés mais également aux trajectoires croyantes des membres de ces Églises. Nous avons ainsi mis en lumière les questionnements auxquels ces croyants font face et ce qui motive leur inscription dans la communauté qu'ils fréquentent actuellement. Cela nous a conduits à nous demander quels éléments interviennent dans la construction de l'identité chrétienne au-delà de l'adhésion au contenu théologique du groupe. Entre les différentes Églises des schémas de construction de l'identité croyante et d'identification à la communauté sont apparus. Si pour la majorité des membres de l'Église catholique leur appartenance actuelle trouve sa justification dans la transmission intergénérationnelle et qu'elle représente la cohérence biographique de l'individu ainsi que le lien avec sa famille, pour d'autres, notamment au sein du protestantisme luthéro-réformé, la place du croyant dans l'Église est justifiée par la réalisation d'un cheminement personnel qui aboutit au choix de se reconnaître dans cette Église. Cela est également une manière de justifier leur droit et surtout leur devoir à la recherche personnelle de la vérité, afin de produire eux-mêmes leur rapport à la lignée croyante.

De telles tendances apparaissent car chaque tradition religieuse véhicule un modèle spécifique de compréhension de l'identité chrétienne à partir duquel les croyants élaborent la compréhension de leur vie chrétienne. Ainsi, les individus construisent leur identité chrétienne par rapport aux codes de la communauté dont ils font partie. Toutefois, il apparaît également qu'à l'échelle individuelle chaque croyant témoigne d'un processus d'identification particulier. Cela est particulièrement observable dans les conversions internes au christianisme. C'est poussé par le besoin de trouver une communauté qui répond à ses attentes personnelles que le croyant est amené à redéfinir sa place au sein du christianisme. L'image projetée par le groupe et celle que le croyant lui accorde semblent avoir un rôle déterminant dans le sentiment d'appartenance car ce que la communauté représente est également l'image que ses membres se voient endosser. Il convient alors qu'elle corresponde à ce qu'ils considèrent ou désirent être. Le groupe religieux comme tout groupe social devient un pôle de référence significatif pour l'individu, au-delà de la seule adhésion au credo de la tradition religieuse.

Enfin, cela nous a amené à nous demander en quoi les frontières qui séparent ces traditions chrétiennes semblent importantes pour le maintien de ces identités chrétiennes distinctives. Pour cela nous nous sommes penchés dans la troisième partie sur l'Église pentecôtiste, qui se distingue davantage des deux autres confessions. Ce mouvement interne au christianisme est né d'une volonté de réinterpréter le texte biblique par rapport aux traditions chrétiennes déjà en place. Dès son origine l'Église pentecôtiste se définit en opposition aux autres chrétiens et elle vise à produire une identité chrétienne spécifique. Son message se base sur l'acquisition par chaque croyant d'une nouvelle identité, *en Christ*. Cela s'opère par une réinterprétation et une réorganisation des éléments biographiques par le biais du témoignage croyant. L'élaboration de cette trame narrative pourrait être interprétée comme un réel outil identitaire, puisqu'il devient également une compétence de socialisation et d'intégration à la communauté. D'autres éléments tels que l'évènement de la conversion, le baptême à l'âge adulte ou encore le baptême de feu contribuent à produire ces identités chrétiennes pentecôtistes. Cela nous a permis de voir de quelle manière l'Église façonne la compréhension de l'identité chrétienne de ses membres, qui est comprise par rapport à la présence des autres traditions chrétiennes desquelles elle cherche à se distinguer.

De la même manière, le phénomène de redynamisation qui traverse l'Église Protestante Unie et l'Église catholique Saint-Laurent tend à mettre en avant la façon dont ces communautés prennent en considération le modèle pentecôtiste. Ce christianisme évangélique en forte croissance marqué par la ferveur de ses croyants inspire les Églises de traditions plus anciennes qui font face à une crise de la fréquentation religieuse. Ces dernières voient dans le pentecôtisme le moyen d'intégrer certains éléments desquels elles cherchent à s'inspirer. Toutefois, si nous pourrions imaginer que cela donnerait lieu à des glissements identitaires, en réalité cela produit une réaffirmation identitaire. L'Église protestante et l'Église catholique sélectionnent et adaptent les éléments qu'elles intègrent à leur vie d'Église afin de les inscrire dans la forme de piété qui est la leur et affirmer par là leurs particularités.

En dernier lieu nous nous sommes intéressés à l'importance accordée à la continuité de la pratique chrétienne par des chrétiens nouvellement arrivés en France et la façon dont ils intègrent les Églises locales. Retrouver une pratique chrétienne est un moyen de conserver le lien avec ce qu'ils connaissaient, leur passé, leurs racines ainsi que les membres de leur famille. Cela permet également de (se) prouver qu'ils n'ont pas changé, en dépit de l'éloignement géographique et du contexte différent dans lequel ils vivent désormais. Trouver

une Église locale est donc primordial, car leur appartenance religieuse constitue l'un des aspects de leur identité personnelle qu'ils ne souhaitent pas perdre. Toutefois, plusieurs croyants se voient confrontés à une pratique du christianisme qu'ils ne connaissaient pas et qui ne leur convient pas. Si cela peut conduire à l'éloignement de l'Église, nous constatons également à Brest la présence d'Églises qui sont l'expression de diasporas africaines. La création d'Églises par certaines communautés est un moyen de continuer leur pratique chrétienne en dépit de la forme de piété trouvée en France. Ces Églises souvent de confession pentecôtiste, comme ACER Brest, orientent leur message et proposent des schémas d'identification qui répondent aux besoins des croyants qui les fréquentent, devenant un réel appui dans leur vie personnelle.

Nous pouvons alors conclure en rappelant que le terrain mené auprès de ces communautés chrétiennes a montré que chacune d'elles conduit ses membres dans la construction et la compréhension de leur identité croyante en proposant des schémas d'identification qui leur sont propres. De plus, ces identités distinctives, catholique, protestante ou évangélique, sont permises et maintenues par la considération mutuelle des autres Églises. L'existence et la présence des autres communautés permet d'affirmer leurs identités respectives, qui prennent sens par rapport à la présence des groupes du même ordre. Effectivement, nous avons pu constater que les autres religions ou le christianisme orthodoxe ne sont que très rarement mentionnés. Les individus ne trouvent pas d'intérêt dans le fait de les mentionner à cause de l'éloignement théologique ou géographique qu'ils présentent. À l'inverse, les communautés croyantes que nous avons étudiées travaillent à conserver les frontières qui les séparent car elles sont la condition de leurs existences respectives, sans lesquelles elles s'assimileraient rapidement. Il apparaît de ce fait un travail constant de (re)définition de son image et de sa place. Rappelons cependant que nous nous sommes précisément intéressés au processus comparatif, qui s'est montré significatif dans cette étude portant sur les dynamiques identitaires qui traversent ces Églises. Toutefois, celui-ci est minoritaire et surtout démenti par les individus car il est contraire au principe d'œcuménisme et d'unité au sein du christianisme qui est propre à leur foi et qui tend à se développer à Brest par la multiplication de rencontres entre Églises.

BIBLIOGRAPHIE

Abric, J.-C. (2003). L'étude expérimentale des représentations sociales. D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (p. 203-223). PUF.

Aebischer, V. et Oberlé, D. (2016). *Le groupe en psychologie sociale*. Dunod.

Amiotte-Suchet, L. (2017). Mon corps, ma famille, mon Dieu. Mise en perspective des récits de conversion pentecôtiste. P.-Y. Brandt, P. Jesus et Roman, P. (dir.), *Récit de soi et narrativité dans la construction de l'identité religieuse* (p. 171-136). Éditions des archives contemporaines.

Amiotte-Suchet, L. (2000). *La matrice du plausible, ou les frontières de l'irruption du sacré. Apprendre à ressentir et à exprimer la présence du divin* [DEA, Université de Franche-Comté].

Amossy, R. (2010). *La présentation de soi : ethos et identité verbale*. PUF.

Aubourg, V. (2011). *L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion* [Thèse de doctorat, Université de la Réunion]. HAL. <tel-00647148>

Aubourg, V. (2014). Chant céleste. Glossolalie en milieu pentecôtiste charismatique à l'Île de la Réunion. *Anthropologie et sociétés*, 28(1), 245-264. DOI : <https://doi.org/10.7202/1025816ar>

Aubourg, V. (2017). Entre influence évangélique et affirmation catholique : Genèse et développement du groupe Glorious. B. Dumons (dir.), *Catholicisme et identité : Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)* (p. 211-224). Karthala.

Aubourg, V. (2020). *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme*. Labor et Fides.

Aubourg, V. (2021a). Appropriations évangéliques dans le catholicisme. *Études*, 69-79. DOI : <https://doi.org/10.3917/etu.4283.0069>

Aubourg, V. (2021b). Catholicisme XXL. Exemple d'une paroisse lyonnaise s'inspirant des megachurches évangéliques. V. Aubourg, D. Meintel et O. Servais (dir.), *Ethnographie du catholicisme contemporain*. Karthala.

Aubourg, V., Barou, J., et Campergue, C. (2023). *Migrants catholiques en France. Ancrages sociaux et religieux*. Presses Universitaires de Grenoble.

Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. P. Poutignat, et J. Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité* (p. 203-249). PUF.

Barthes, R. (2010). *Mythologies*. Seuil.

- Baugnet, L. (1998). *L'identité sociale*. Dunod.
- Bizeul, Y. (1991). *L'identité protestante. Étude de la minorité protestante de France*. Méridiens-Klincksieck.
- Bizeul, Y. (2016). Réflexions sur le phénomène minoritaire. L. Obadia et A. Zwillling (dir.), *Minorité et communauté en religion*. Presses Universitaires de Strasbourg.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 58-63. DOI : <https://doi.org/10.3406/arss.1982.2159>
- Boutter, B. (2002). *Le pentecôtisme à la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* L'Harmattan.
- Boutter B. (2014). Les Églises évangéliques charismatiques issues des migrations africaines face au protestantisme local dans deux métropoles régionales de l'ouest de la France (Nantes et Rennes). Y. Fer et G. Malogne-Fer (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures* (p. 23-44). L'Harmattan.
- Brandt, P.-Y., Jesus, P. et Roman, P. (2017). *Récit de soi et narrativité dans la construction de l'identité religieuse*. Éditions des archives contemporaines.
- Bréchon, P. (2018). La transmission des pratiques et croyances religieuses d'une génération à l'autre. *Revue de l'OFCE*, 156, 11-27. DOI : <https://doi.org/10.3917/reof.156.0011>
- Bréchon, P. (2019). *La religion des Français. Évolutions de 1981 à 2018 à partir de données de la European Values Study*. Société Internationale de Sociologie des Religions. HAL. halshs-02356526
- Campiche, R. (1997). *Cultures jeunes et religions en Europe*. Éditions du cerf.
- Carluer, J.-Y. (2003). *Protestants et Bretons. La mémoire des hommes et des lieux*. La cause.
- Carluer, J.-Y. (2006). *L'évangélisation : des protestants évangéliques en quête de conversion*. Éditions Excelsis.
- Carluer, J.-Y. (s.d.-a). *L'Église chrétienne évangélique de Brest*. Les protestants bretons. Consulté le 24/05/2023. URL : <http://protestantsbretons.fr/histoire/etudes/leglise-chretienne-evangelique-de-brest/>
- Carluer, J.-Y. (s.d.-b). *La naissance de l'Eglise réformée de Brest*. Les protestants bretons. Consulté le 25/05/2023. URL : <http://protestantsbretons.fr/histoire/etudes/la-naissance-de-leglise-reformee-de-brest-1/>
- Carrier, H. (1966). *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Presses de l'université géorgienne. DOI : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030295970>

Causse, J. (2012). Le baptême chrétien : identité et institution. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 271, 165-175. DOI : <https://doi.org/10.3917/retm.271.0165>

Clifford, G. (1973). *Bali, interprétation d'une culture*. Gallimard.

Cohen-Scali, V. et Moliner, P. (2008). Représentations sociales et identité : des relations complexes et multiples. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 37(4), 465-482. DOI : <https://doi.org/10.4000/osp.1770>

Demart S. (2008). Le combat pour l'intégration des Eglises issues du réveil congolais (RDC) *Revue européenne des migrations internationales*, 24(3), 147-165. DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.4840>

Deschamps, J.-C. (1974). L'attribution, la catégorisation sociale et les représentations intergroupes. *Bulletin de psychologie*, 27(312), 710-721. www.persee.fr/doc/bupsy_0007-4403_1974_num_27_312_10548

Devereux, G. (2012). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Flammarion.

Doise, W. (1999). L'individualisme comme représentations collectives. J.-C. Deschamps, J.-F. Morales, D. Paez et S. Worchel (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (p. 195-212). Presses Universitaires de Grenoble.

Doise, W. et Deschamps, J.-C. (1979). *Expériences entre groupes*. Éditions de l'EHESS.

Doise, W. et Garnier, C. (2002). *Les représentations sociales : balisages du domaine d'études*. Éditions Nouvelles.

Drapeau, É. (2016). *Jeunes croyants : une identité choisie et performée* [Mémoire de maîtrise, Université du Québec]. UQAM dépôt institutionnel. <https://archipel.uqam.ca/7883/>

Fabre, O. (2009). La conversion évangélique ou le choix d'être chrétien. P.-Y. Brandt et A. Fournier (dir.), *La conversion religieuse, analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (p. 179-200). Labor et Fides.

Fancello S. (2003). Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale. *Cahiers d'études africaines*, 172, 857-881. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.1468>

Fancello, S. (2008). Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les convertis. *Journal des anthropologues*, 65-90. DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.304>

Fath, S. (2004). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*. Brepols.

Fath, S. (2008). *Dieu XXL : La révolution des megachurches*. Autrement.

Fer, Y. (2007). Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu en Polynésie française. *Anthropologie et Sociétés*, 31(1), 183-199. DOI : <https://doi.org/10.7202/015988ar>

- Fer, Y. (2021). Le travail « invisible » de l'institution pentecôtiste. « Relation personnelle avec Dieu » et mécanismes de la transformation biographique. *Genèses*, 124, 31-53. DOI : <https://doi.org/10.3917/gen.124.0031>
- Fer, Y. et Malogne-Fer, G. (2017). *Le protestantisme à Paris*. Labor et Fides.
- Ferréol, G. et Jucquois, G. (2003) *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Armand Colin.
- Fischer, G.-N. (2020). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*. Dunod.
- Flick, U. (2009). *An introduction to qualitative research*. Sage Publications.
- Gisel, P. (1994). *Pourquoi baptiser. Mystère et rite de passage*. Labor et Fides.
- Gonzalez, P. et Monnot, C. (2008). Témoigner de son pâtre et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique. P. Gisel (dir.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques* (p. 60-87). Labor et Fides.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme la fin d'un monde*. Bayard.
- Hervieu-Léger, D. (2004). Le converti « évangélique », figure de description de la modernité religieuse. S. Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion* (p. 207-214). Brepols.
- Hervieu-Léger, D. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Année sociologique*, 60, 41-62. DOI : <https://doi.org/10.3917/anso.101.0041>
- Hervieu-Léger, D. (2016). La transmission des identités religieuses. C. Halpern (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société* (p. 154-169). Éditions Sciences Humaines.
- Hervieu-Léger, D., Schlegel, J.-L. (2022). *Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*. Seuil.
- Hocken, P. (1994). *Le réveil de l'Esprit : les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Labor et Fides.
- Isambert, F. (1979). *Rite et efficacité symbolique*. Éditions du cerf.
- Jodelet, D. (1989). *Les représentations sociales*. PUF.
- Juteau, D. (2015). *L'ethnicité et ses frontières*. Presses de l'Université de Montréal.
- Keimeul, P. (2007). *Les rites de passage*. Éditions Cedil.
- Laplantine, F. (2010). *La description ethnographique*. Armand Colin.
- Mary, A. (1995). Pour une anthropologie des formes contemporaines du christianisme africain. *Journal des anthropologues*, 63, 21-36. DOI : <https://doi.org/10.3406/jda.1995.1945>

- Maskens M. (2008). Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées. *Archives de sciences sociales des religions*, 143, 49-68. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.16423>
- Michelat, G. (1990). L'identité catholique des Français. Appartenance et socialisation. *Revue française de sociologie*, 31(4), 609-633. DOI : <https://doi.org/10.2307/3322406>
- Michelat, G. (1990). L'identité catholique des français. Les dimensions de la religiosité. *Revue française de sociologie*, 31(3), 355-388. DOI : 10.2307/3322286
- Moliner, P. (1993). Cinq questions à propos des représentations sociales. *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 20, 5-14.
- Moscovici, S. et Lagache, D. (1961). *La psychanalyse : son image et son public*. PUF.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. *Enquête*, 1, 71-109. DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.263>
- Pickering, W.S. F. (2014). *Durkheim and Representations*. Broché.
- Pina, C. (2001). *Voyage au pays des charismatiques*. Éditions de l'Atelier.
- Pons, C. (2013). *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. CNRS Éditions.
- Portier, P. (2021). Situation du catholicisme français. V. Aubourg, D. Meintel et O. Servais (dir.), *Ethnographie du catholicisme contemporain* (p. 23-36). Karthala.
- Rémy, C. (2014). Accepter de se perdre. Les leçons ethnographiques de Jeanne Favret-Saada. *Sociologies*. DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4776>
- Rocher, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale*. Seuil.
- Roeland, J. (2008). Acceptation religieuse du moi : l'identité chez les jeunes néo-évangélistes. *Social Compass*, 55(1), 31-41.
- Sperber D. (1981). L'Interprétation en anthropologie. *L'Homme*, 21(1), 69-92. DOI : <https://doi.org/10.3406/hom.1981.368162>
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale* (p. 272-302). Larousse.
- Tranvouez, Y. (2006). *Catholiques en Bretagne au XX^e siècle*. Presses universitaires de Rennes. DOI : 10.4000/books.pur.7248
- Van Gennep, A. (2011). *Les rites de passage*. Éditions Picard.
- Wanegffelen, T. (1997). Les convertis du siècle des Réformations. Discours confessionnel et expérience individuelle. J.-C. Attias (dir.), *De la conversion* (p. 183-202). Cerf.

Willaime, J.-P. (1993). Comment, aujourd'hui, en France, devient-on protestant ? *Autre Temps*, 39, 4-31. DOI : <https://doi.org/10.3406/chris.1993.1600>

Willaime, J.-P. (1999). Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, 105(1), 5-28. DOI : <https://doi.org/10.3406/assr.1999.1076>

Willaime, J.-P. (2004). Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique. S. Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion* (p. 167-178). Brepols.

Willaime, J.-P. (2005). *Sociologie du protestantisme*. PUF.

Willaime, J.-P. (2018). Du religieux autrement. *Esprit*, 43-53. DOI : <https://doi.org/10.3917/espri.1811.0043>

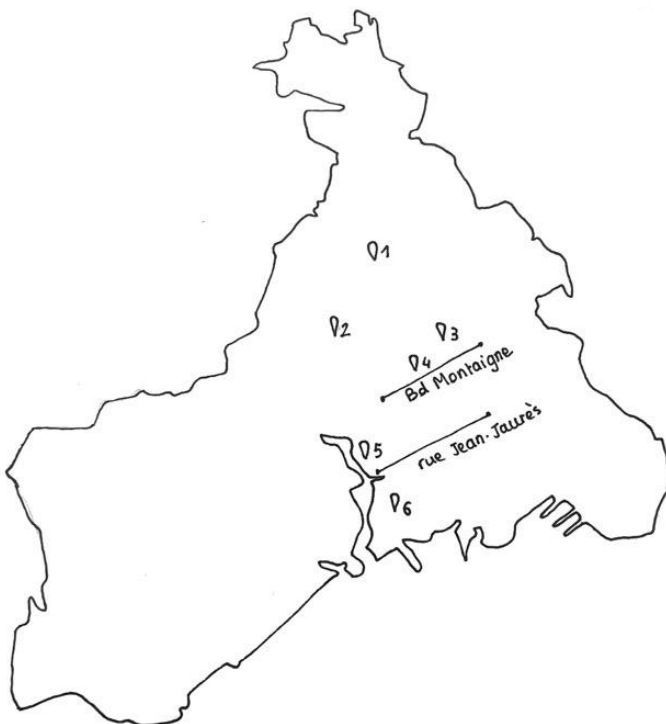
Willaime, J.-P. (2021). Difficultés et enjeux des études quantitatives de la minorité protestante française. *Archives de sciences sociales des religions*, 195, 221-251. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.59792>

ANNEXES

Annexe 1 : Façade de l'Église Nouvel Espoir

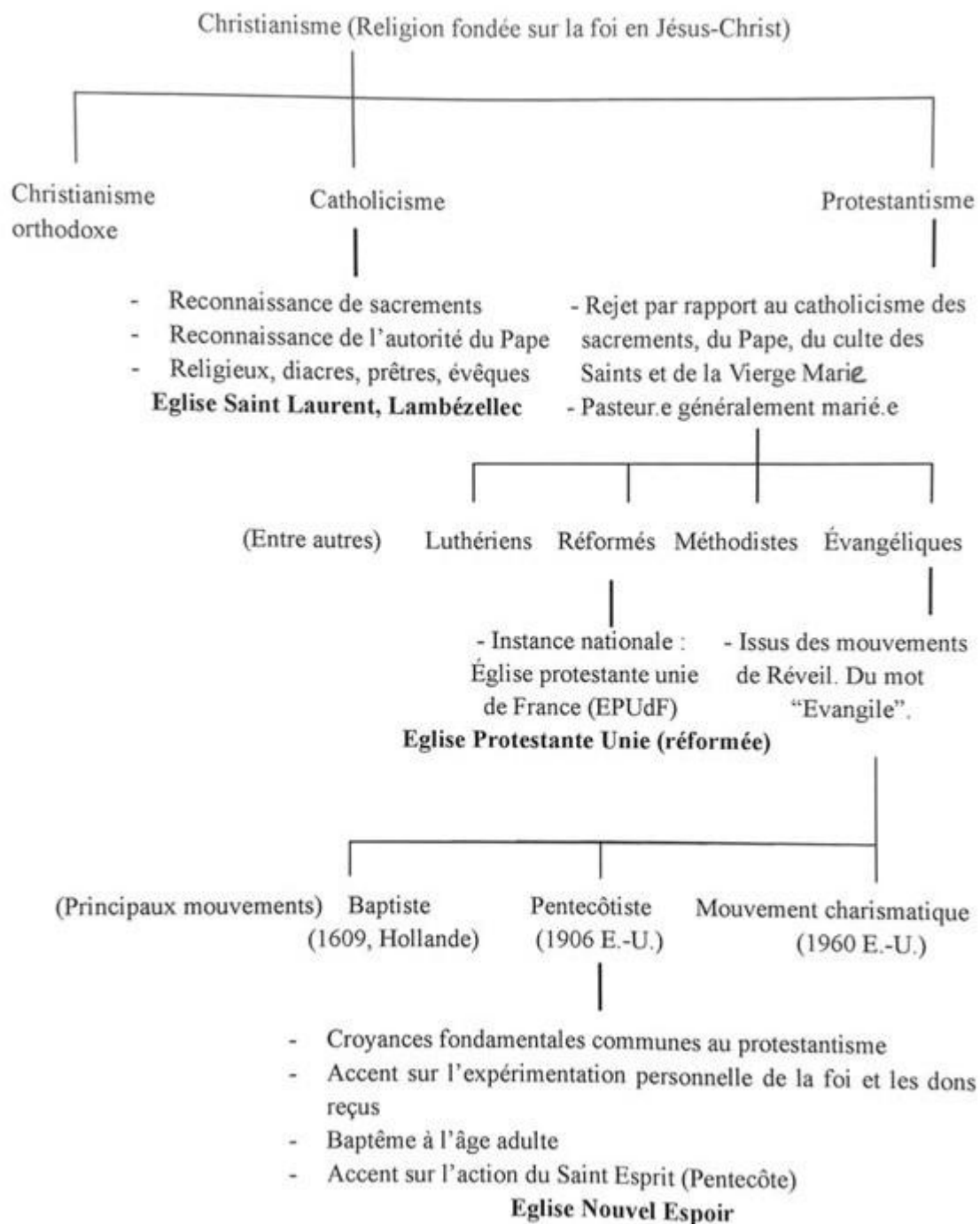


Annexe 2 : Position géographique des Églises à Brest



- 1 : Église Saint-Laurent
- 2 : Église ACER
- 3 : Église Nouvel Espoir
- 4 : Église Saint-Luc
- 5 : Église Saint-Louis
- 6 : Église Protestante Unie

Annexe 3 : Schéma des branches du christianisme et appartenance des Églises étudiées



Annexe 4 : Intérieur de l'Église Nouvel Espoir



Annexe 5 : Église Protestante Unie, rue Voltaire



Annexe 6 : Façade de l'Église Saint-Laurent, paroisse de Lambézellec



Annexe 7 : Église ACER Brest (Assemblée chrétienne pour l'évangélisation et le Réveil)



