

En ce qui concerne l'Europe occidentale, les conclusions en terme de changement social sont plus mitigées, car le mouvement s'enracine déjà dans l'histoire ; il fait partie intégrante, depuis le premier tiers du XX^e siècle, du paysage religieux européen même s'il s'est montré très discret pour des raisons propres à ses structures internes et celles des sociétés d'accueil (le contexte français a par exemple encouragé, avec la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905, le retrait de la religion dans la sphère du privé avant l'apparition du pentecôtisme sur son territoire⁸). Mais il faudrait pousser plus avant l'analyse pour évaluer précisément les relations entre pentecôtisme et ultramodernité en Europe. Tel est l'objet de cette étude, à partir d'une étude de terrain.

Cet article a pour objectif de présenter les premiers résultats d'une recherche ethnologique basée sur l'observation d'une Église des Assemblées de Dieu, d'une Église de Dieu et d'une Église charismatique protestante (Centre Languedoc Évangile), toutes trois de Montpellier. Deux points principaux parmi les sept proposés par Y. Lambert⁹ ont été ici passés au crible des sources : la primauté de la raison et la liberté individuelle. Ce sont eux qui sont apparus les plus prégnants dans le corpus analysé. Cette fréquence nous a paru révélatrice d'un aspect essentiel de la « mentalité pentecôtisante » au sens large¹⁰. Pour étayer notre recherche, l'analyse du discours du converti sur la société qui l'entoure et dans laquelle il se sent membre d'une « minorité cognitive active », nous a semblé la plus adéquate car « on ne saurait analyser la religion sans analyser l'individu dans sa religion »¹¹. Le comportement du converti face à la dialectique foi/raison nous est apparu particulièrement éclairant, débouchant dans un second temps sur une étude du rapport qu'entretient l'individu avec les structures religieuses, l'aménagement qu'il fait de son espace de liberté vis-à-vis des autorités ecclésiastiques et des croyances partagées. Quarante récits de conversion oraux ont été choisis et soumis à notre réflexion, puis confrontés aux manifestations de l'ultramodernité. Cet éclairage

8. Sébastien FATH, « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptême, une "culture d'accueil" du pentecôtisme (1820-1950) », *BSHPE*, t. 146, n° 3, juil.-sept. 2000, p. 523-570.

9. Ces sept aspects sont les suivants : la primauté conférée à la raison, une science à la fois généralisée et relativisée, la liberté individuelle, l'émergence des masses sur la scène de l'histoire, la différenciation fonctionnelle, le développement de l'économie, la mondialisation.

10. Dans notre étude, le terme « pentecôtisant » englobe tous les mouvements mettant en avant, dans la pastorale et l'édification des convertis, l'expérience et les manifestations du Saint-Esprit. Dans ce sens, « charismatiques » et « pentecôtiste » relèvent du même univers.

11. Denis JEFFREY, *La jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, coll. « Référence », 1998, p. 94.

répond en partie aux exigences méthodologiques proposées par R. Cipriani qui, dès 1981, invitait les chercheurs à se rapprocher des méthodes d'enquête de l'ethnologie¹².

I. La primauté conférée à la raison

A priori, les pentecôtismes, religions de conversion, de l'émotion et de l'expérience religieuse vécue s'opposent au processus rationnel du désenchantement, à l'œuvre, en Occident, au sein des grandes religions et tout particulièrement, comme le signale notamment Peter Berger¹³, à l'intérieur du protestantisme.

Pour le pentecôtisant, l'expérience personnelle et surtout personnalisée de la conversion est l'étape indispensable dans l'établissement des rapports entre soi et le divin. La recherche d'une explication rationnelle de ce nouvel état d'être se heurte au principe même de la raison, car celle-ci est désormais perçue par le converti comme le fondement d'un état ancien, celui de la non-connaissance de Dieu, si on admet, comme le font les pentecôtistes, que le miracle de la conversion au sens biblique du terme, c'est l'homme qui retrouve la voie qui mène à Dieu, voie obstruée par le péché¹⁴. La conversion est d'abord vécue comme une « transfiguration des valeurs »¹⁵, un changement de mentalité et d'identité groupale, enfin comme une adhésion à un système constructiviste socio-cognitif¹⁶ et à la reconnaissance d'une autorité qui est « autre que nous-même »¹⁷. Le converti entre dans une nouvelle famille, entouré de ses « frères » et de ses « sœurs » et armé d'une conviction inébranlable, l'inconditionnalité de sa conversion (Il ne faut pas omettre toutefois l'existence à l'intérieur des mouvements pentecôtisants de convertis ayant perdu la foi et revenant sur ces principes; mais leur étude est ici hors de propos). Comme le souligne Louis Dumont, « cette extraordinaire affirmation se situe sur le plan qui transcende le monde de l'homme et des institutions sociales, quoique celles-ci procèdent elles aussi de Dieu »¹⁸.

12. Roberto CIPRIANI, « Sécularisation ou retour du sacré? », ASSR, 26^e an., n° 52/2, oct.-déc. 1981, p. 141-150.

13. Peter BERGER, *La rumeur...*, op. cit., p. 23-24.

14. Henri CLAVIER, *Expérience du divin*, Paris, Fischbacher, 1982, p. 375.

15. Georges BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Paris, PUF, coll. « Initiations philosophique », 1956, p. 18.

16. Serge MOSCOVICI, Gabriel MUGNY, *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, Genève, Del Val, 1987, p. 16.

17. Clifford GEERTZ, « La religion comme système culturel », in R.E. BRADBURY et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », n° CLXXV, 1972, p. 45.

18. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », n° 230, [1983], 1991, p. 43.

Les récits de conversion regorgent à cet effet de métaphores plus poétiques les unes que les autres: le converti s'identifie à un nouveau-né¹⁹, (en anglais: *Born again*, bien connu et plus fréquemment utilisé dans les milieux évangéliques du monde anglophone). Parfois il est un papillon sorti de sa chrysalide, un aveugle qui recouvre la vue, un égaré qui retrouve le seul chemin... Autres formes, autres façons d'exprimer ce que les théologiens présentent d'une manière plus austère comme un changement du *nous* biblique au travers de la *metanoïa*²⁰. C'est cette nouvelle disposition psychologique qui conduit le nouveau « mutant du Christ »²¹ à une autre forme d'appréhension de son contexte social et une profonde mise au point sur ses rapports à la raison. Et ce sont ses propres catégories de l'esprit qui s'en trouvent radicalement bouleversées. En accord avec lui-même et la réalité de son expérience, il exprime sa vision personnelle de la raison selon ses nouvelles structures de crédibilité et ses nouveaux modèles culturels²².

La métamorphose opérée par la conversion transpose le converti dans une prise de conscience: il perçoit une réalité nouvelle; cela l'incite à se positionner sans cesse par rapport aux formes du réel qu'il rencontre au quotidien, peine qu'il ne prenait pas avant sa conversion. Cette réalité produit deux opinions essentielles sur le statut cognitif de la raison en conduisant le converti à penser son rapport au monde à la fois en terme d'adhésion et d'opposition, ce qui oblige l'esprit à élaborer des formes et des représentations sociales en mouvement. Observer l'expression du sentiment religieux chez un individu et l'évaluer en termes d'intensité permet de se faire une idée de la conception qu'il se fait du monde réel²³.

D'abord, en termes d'opposition. Le converti oppose la vision rationnelle du monde où Dieu est mis entre parenthèses à sa vision spirituelle du monde selon laquelle Dieu est « l'artisan de toutes choses ». Mais paradoxalement, les récits de conversion s'éloignent de toute velléité mystique. En effet, ils laissent apparaître pour tous les convertis, quels que soient leurs bagages intellectuels, qu'il n'y a pas opposition entre raison pratique et « vie nouvelle en Jésus-Christ » (c'est-à-dire où Jésus est « présent à l'esprit au quotidien »), mais renouvellement de la raison, ou renouvellement de l'intelligence pour reprendre le titre du livre du pasteur charismatique Larry Christensen inspiré de l'épître aux Romains²⁴. En ce sens, la

19. Allusion directe au texte de Jean 3.6, 7.

20. Henri CLAVIER, *Expérience...*, *op. cit.*, p. 376.

21. *Ibid.*, p. 385.

22. Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion, coll. « Religion et sciences de l'homme », 1971, p. 67-71.

23. Clifford GEERTZ, « La religion... », *op. cit.*, p. 56-57.

24. Larry CHRISTENSEN, *Le renouvellement de l'intelligence*, Lillebonne/Le Mont-sur-Lausanne, Foi et Victoire, [1974], 1983, 111 p.; Rm 12.9, 14.

conversion rend le pentecôtisant très raisonnable ! Et surtout elle permet d'analyser le rapport entre croyance et raison non pas en terme d'opposition mais en terme de « coexistence pacifique ». La raison est d'abord comprise comme le résultat du travail de la conscience individuelle dans son aptitude à appréhender et accepter la société englobante. Elle est considérée comme un outil nécessaire à l'homme afin d'organiser ses rapports humains. Dans un deuxième temps, la raison est perçue comme la capacité qu'a la conscience d'influencer l'esprit dans sa quête de réponses aux questions existentielles, l'esprit étant pour le converti la part de l'homme qui le relie à Dieu²⁵. Cet aspect découle bien évidemment du précédent. Il constitue, en quelque sorte, la limite que donne le converti au travail « positif » de la raison ; c'est une raison « apprivoisée ».

La raison bénéficie donc *de facto* d'une définition objective. C'est une force sociabilisante, sorte de garde-fou contre les dérives mystiques et les « fausses sensations » (celles n'émanant pas de Dieu mais du diable) ; elle est un don de Dieu, au même titre que les sentiments (cités à plusieurs reprises) ou l'intelligence. Elle est enfin facteur d'équilibre, de discernement (même si l'expérience religieuse, pré-réflexive par nature, est incompatible avec toute forme de rationalité ; mais ceci est un autre problème²⁶). D'un autre côté, cette même raison a une connotation fortement négative, étant vue comme un obstacle possible à la communion parfaite avec Dieu. Comme la raison est un don de Dieu, elle rejoint la problématique de la liberté : jusqu'où Dieu permet-il au converti de raisonner ?

Brièvement, le traitement des récits nous permet d'énoncer à ce propos les remarques suivantes : une majorité d'anciens convertis âgés manifestent peu d'intérêt ou même de l'hostilité pour cette question. Leur vision de la société se rapproche de celle des premiers pentecôtistes, celle qui a forgé les représentations générales adoptées par la société globale, les images archétypales communément admises sur le pentecôtisme. Pour eux, les structures de crédibilités internes vont de soi. Chez les plus jeunes, la question est d'actualité. En général plus instruits²⁷, ils ont assimilé

25. Cette question est beaucoup plus importante qu'il n'y paraît pour l'ethnologue. Sans rentrer dans les détails, la position théologique vis-à-vis de la définition de l'entièreté de l'homme en fonction des positions trichotomiste ou dichotomiste des convertis influence nettement les structures de la croyance en général et ce, quelles que soient les personnes. Voir Michel FROMAGET, *Corps, âme, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, Paris, Albin Michel, coll. « Question de », n° 87, 1991, 385 p.

26. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985. Voir particulièrement chap. III : « Dynamique de la transcendance », p. 47-80.

27. Les six jeunes convertis (18-23 ans) que nous avons interrogés (trois pentecôtistes et trois charismatiques) étaient étudiants dans le supérieur (prédominance des lettres sur les sciences toutefois).

l'évolution des connaissances et de la société dans laquelle ils vivent. Cet effritement du « surnaturel enchanté » chez les jeunes est une réalité très présente dans les récits qui peut dès à présent être entendue comme une « morsure » de la modernité là où cette dernière paraissait absente²⁸. Mais dans la pratique religieuse, il en est tout autrement ; les cultes restent des moments d'expression débridée comme aux premiers jours du pentecôtisme. Il faut donc être très prudent quant à l'analyse de la signification des actes religieux qui appartiennent dans ce cas plus à la problématique du rituel telle que l'analyse Victor W. Turner qu'à celle de l'irruption incontrôlée du sacré²⁹. Plus la distance entre acteurs et spectateurs diminue, plus l'intensité lors des rassemblements est élevée, plus l'expression de la religiosité est débridée et plus l'innovation paraît grande³⁰. Un converti a bien résumé le rapport : « L'essentiel, c'est que la raison ne soit pas un obstacle à la réalisation des plans de Dieu ». C'est laisser la part belle à la raison, en tant qu'objet et sujet de la réflexion. C'est donc vers un équilibre entre ces deux manifestations que tend le pentecôtisant, et l'on comprendra aisément qu'en fonction de l'histoire personnelle et du profil de chacun les tendances soient multiples. Cependant, une analyse de la structure des récits de conversion montre en quoi les mouvements pentecôtisants, quels qu'ils soient, sont porteur d'une *théologie de la raison*.

Le récit de conversion : un discours normatif sur soi-même

Désormais pour le croyant, la construction sociale de la réalité s'effectue à partir de l'expérience de la conversion qui le lie à une « communauté de destin »³¹. Les récits constituent alors une vitrine privilégiée de la théologie pentecôtisante au sens large, et l'on peut déplorer que leur exploitation n'ait jamais fait l'objet d'analyses systématiques³². Ces discours que nous présentons rapidement obéissent

28. Peter BERGER, *La religion...*, *op. cit.*, p. 198 : « Une crise de crédibilité de la religion d'aujourd'hui ».

29. Victor W. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, P.U.F., coll. « Ethnologies », 1990, 207 p. Sur la dimension rituelle et contrôlée (malgré les apparences) de « l'émotion » culturelle pentecôtiste, voir aussi la contribution de Laurent AMIOTTE-SUCHET dans ce même volume, p. 11-27.

30. Clifford GEERTZ, « La religion... », *op. cit.*, p. 52-53.

31. L'expression est de Denis JEFFREY, *Jouissance du sacré...*, *op. cit.*, p. 34.

32. Le livre de André CORTEN, *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, (Montréal, Balzac, coll. « L'Univers du discours », 1999, 256 p.) ne traite que des récits de guérison même si ces derniers appartiennent explicitement à la problématique du témoignage. De plus, André Corten a étudié un corpus de soixante-huit récits écrits. Il cite abondamment les chercheurs brésiliens qui ont établi, pour leur pays seulement, une typologie du témoignage oral (dans le cadre de la guérison) qui ne correspond pas entièrement aux témoignages occidentaux et dont la finalité est de répondre à des postulats en anthropologie politique.